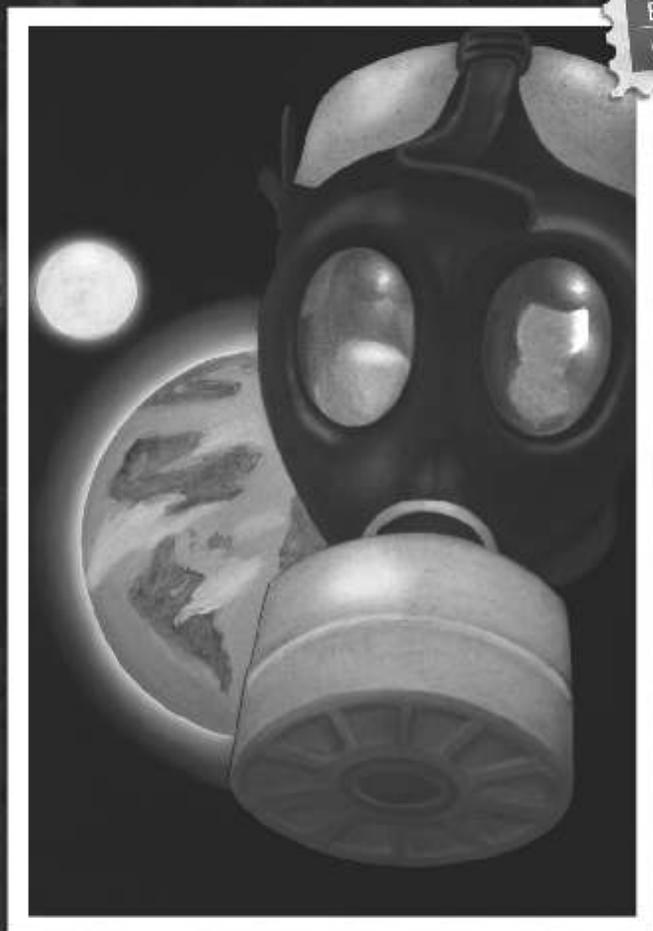




Coleção
MONOGRAFIAS
DISSERTAÇÕES
E TESES DO
CCHLA

**Machinapolis e
a Caosmologia do Ser**

Lucas Fortunato | Edson Gonçalves Filho | Lisandro Loreto



Machinapolis e a Caosmologia do Ser

Lucas Fortunato | Edson Gonçalves Filho | Lisandro Loreto

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

REITOR

José Ivonildo do Rêgo

VICE-REITORA

Ângela Maria Paiva Cruz

DIRETOR DA EDUFRN

Herculano Ricardo Campos

EDITOR DA EDUFRN

Helton Rubiano de Macedo

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

DIRETOR: Márcio Moraes Valença

VICE-DIRETORA: Maria da Conceição Fraga

ORGANIZADOR DA COLEÇÃO

Márcio Moraes Valença

EDITORIAÇÃO ELETRÔNICA E CAPA

Janilson Torres

CRÉDITOS DAS IMAGENS

Imagens provenientes do arquivo pessoal de Lucas Fortunato

Desenhos

Lee Vieira: p. 45, 55

Lucas Fortunato: p. 306

Robson Duarte 'Binho': p. 26, 84, 102, 155, 198, 258

Thales Lacerda: p. 53

Pinturas

Lucas Fortunato: p. 1, 8

Vandeberg Medeiros: p. 130

Fotografias

Todas por Lucas Fortunato, exceto A Rede, por Flaubert Mesquita

Tratamento de imagens por

Mário Rasec

Divisão de Serviços Técnicos

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Fortunato, Lucas.

Machinapolis e a cosmologia do ser / Lucas Fortunato, Edson Gonçalves Filho, Lisandro Loreto.
- Natal, RN: EDUFRN, 2010.

312 p. - (Coleção Monografias dissertações e teses do CCHLA).

ISBN: 978-85-7273-626-8

1. Atitudes filosóficas. 2. Estudos integrados. 3. Machinapolis. 4. Cosmologia do ser.
I. Gonçalves Filho, Edson. II. Loreto, Lisandro. III. Título.

_sumário

Prefaciando os
Estudos da Machinapolis
e a Caosmologia do Ser
por Ilza Matias de Sousa

009

LIVRO I
GRUPO DE CRIAÇÃO
E ESTUDOS INTEGRADOS

027

Apresentação

029

Uma Nomadologia da
Criação Poética em Atos

035

_sumário

085

LIVRO II

ESTUDOS
INTEGRADOS DA MACHINAPOLIS
E A CAOSMOLOGIA DO SER

087

Introdução

103

METODOLOGIAS
O Método Intuitivo

109

Genealogia e Arqueologia

119

Etnologia da Civilização

ESTUDOS, TEMÁTICAS E PROBLEMÁTICAS Sobre as Cosmologias	131
Sobre os Corpos	139
Sobre a Guerra e o Estado	149
Sobre a Linguagem, a Razão e a Ciência	161
Sobre a Economia, o Capitalismo e o Mercado	171
Sobre a Cidade, a Arquitetura e o Urbano	181
Sobre as Artes	189

_sumário

199

LIVRO III

ESTUDOS INTEGRADOS AVANÇADOS

201

Prólogo

217

As Cosmologias e o Teatro do Caos

235

O Maquinalismo Humano e
a Pseudo-Cultura Nihilista

249

Criação, Resistência Poética
e Arte Filosófica

259

Caosmologia do Ser e Nihilismo

275

A Resistência em Atos

291

Micropolítica da Criação

POSFÁCIO
Novas imagens do homem:
a rostidade não cessa de se inscrever
por Ilza Matias de Sousa

307



Absurdo, Acrílico sobre tela, 30 cm x 40 cm
Lucas Fortunato, 2001

Prefaciando os Estudos da Machinapolis e a Caosmologia do Ser

(por Ilza Matias de Sousa*)

“Cabeças sem molduras em muros sem nome”. Este é um verso da composição “Vincent” (acoustic), de Don Mclean, em homenagem a Vincent Van Gogh. Mas poderia ser um outro título para esses trabalhos ao mesmo tempo coletivos e singulares, em que Edson Gonçalves Filho, Lisandro Loreto e Lucas Fortunato põem em execução uma máquina teórica, fascinante, desorientadora, incrivelmente, dentro da instituição universitária – UFRN –, espaço que, por suas cercanias, assemelha-se a campos de aprisionamento de saberes. Uma cidade de pedras.

Os nossos autores perscrutam-nos “com olhos que observam o mundo e não podem esquecer” (*ib.*) o que viram na escuridão de nossas almas. Buscam arrancar daí cores ou matizes em mutação, tal como os olhos de Van Gogh, numa perspectiva ofuscante, souberam ler a escuridão na alma do poeta Mclean. E este, ao mirar-se no olhar da pintura e do pintor, descobre a verdade das cores na sua irrupção solar.

A visão do poeta problematiza um olhar que inscreve novas constelações significativas entre o ver e o pensar, entre a palavra e a imagem, o visível e o invisível. Esta ligação interroga a estabilidade do visível. É a interrogação do visível que se dá como um momento fundante para se produzir um campo desconstruinte. Esse campo é o que se abre nos *Estudos Integrados da Machinapolis e a Caosmologia do Ser*. Nele, percebe-se um novo saber, nascido da desconstrução do olhar abstrato e

*Doutorado em Letras, área de Literatura Comparada pela UFMG, pós-doutorado em Letras, na mesma área de concentração. Ensaísta com títulos publicados no Brasil, na sua maioria, alguns em Portugal e na França. Professora do Departamento de Letras / Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem – PPGEL. Consultora literária da Biblioteca Pública Infantil e Juvenil de Belo Horizonte.

autoritário do pai castrador (revelado por Freud), que é o da instituição, ou do olhar panóptico da vigilância (revelado por Foucault), que igualmente o é com a pretensão de não deixar passar corpos sem cortes. Para assistir à aplicação da “Lei”.

Há uma tarefa à qual se propõem infatigavelmente e se constituirá numa exploração do possível do ser, indo do conhecido ao desconhecido, sem temerem os “restos escuros”, que aí jazem. É inegavelmente uma tarefa árdua, segundo eles mesmos.

Pode-se pensar que escrever tais experiências supõe encarar esse ato como uma espécie de tauromaquia, que consiste, na verdade, numa releitura do mito grego de Theseu e o Minotauro, mapeando uma cartografia de labirintos e desejos. Numa incessante luta contra a *physis*, com a *physis*, a natureza insubmissa, para a esta suceder o domínio do espaço, enquanto representação social, mas supondo o questionamento da realidade. Num traçado, numa dança dos pés, projetando-se na geografia do pensamento, falando deleuzianamente.

Perpétua luta de Theseus com Minotauros, uma encenação que não retrocederia diante da dor, da angústia, pois estes sentimentos fazem a inscrição discursiva de sujeitos de saberes rizomáticos, de singularidades de resistência, exterioridades incapturáveis ou singularidades selvagens, conforme a concepção de Deleuze e Guattari (1996), suscitando desenraizamentos, multiplicidades, conexões e linhas. Territórios a serem atravessados, palmilhados. E linhas. Urdidura de uma trama que arranca do Um o Múltiplo concreto. Seremos guiados pelo fio de Ariadne? Fio tenso de um lançar-se fora de si.

Agenciar os fatos, os elementos em jogo; concatenar com o melhor ritmo possível uma série de posições; mover harmoniosamente as dobras ou as juntas dos conceitos, perceptos e afetos, numa economia de movimentos; fazer a transcrição em ato dos diversos componentes da criação; lançar com profunda sinceridade o risco de se não ter uma obra ainda, já que esta daria a idéia de que tudo se completou. Antes, procurar mostrar que a obra está por vir, que ela habita numa virtualidade que é igual à potencialidade da estética criadora, em matérias maquínicas: eis o agenciamento desse *Grupo de Criação e Estudos Integrados*, que remete às operações das máquinas desejanças a dar lugar a territórios existenciais não apreendidos, com infinitas possibilidades de montagem, dir-nos-ia Guattari (1992).

O agenciamento coletivo (que esses estudos gestam) perfura as funções antropológicas da clausura/cela acadêmica, na qual, certamente, não se desenvolve nenhuma experiência mística, ou de ascese do

pensamento. Para Roland Barthes (2003, p. 112), “a clausura deve ser posta em relação com um fato etológico”... No espaço universitário, o animal poderia ser aquele constitutivo do rebanho, no seu campus/curral, como já nos diria Nietzsche, no seu século. Em seus discursos ricos em explosivas vituperações. Contra o cercamento da Vontade de Poder, que, para nós, não se identifica com formas de singularidades de poder. Mas a uma vontade de potência criadora, para dar lugar, enfim, àquilo que ainda não entrou na experiência (DELEUZE, *apud* BADIOU, 1997, p. 150).

Entretanto, outro animal se esgueira, fora do claustro universitário, trazendo com ela a exterioridade selvagem, um fora indomado – a serpente, insinuante, deslizante e musical. A serpente é um animal musical. Ali, se encontra, no silêncio das almas desabrochadas, a suscitar a debandada do rebanho. Quando o que queria era trazer um novo hino, uma outra voz, qual a do canto das vastidões dos tambores de Quetzcoatl (LAWRENCE, 1989, p. 325):

Meu caminho não é teu caminho, o teu não é o meu.

Mas vem, antes que sigamos

Cada qual o seu caminho para a Estrela da manhã

E ali nos encontremos.

A presença simbólica do animal-totem se imprime como um selo na autoria conjunta desses estudos e de seus percursos. Com o camelo, atravessamos o deserto interior da ignorância, com a serpente trazemos a luz para a sua saída. Esse animal igualmente não se deixa habitar nesses espaços de enclausuramento de multidisciplinaridades contemporâneas. A edificação universitária se ergue da terra, presa ao peso da gravidade e, para mais prendê-la, construída com pedras esmagadoras.

Em Machinapolis e nas caosmologias do ser, tudo é redescoberto como fenômeno da experiência vivida, uma experiência cuja verdade emerge em suas ações e paixões pela luz do conhecimento, ainda que numa visibilidade surpreendida entre a luz incerta e a das irradiações solares, incluindo as da aurora e as do entardecer.

Para esses estudiosos e performáticos, o entardecer e o crepúsculo matutino, crepúsculo – por assim dizer – fotográfico, se interpenetram e produzem uma paisagem do campus e de seu destino de pedra sob as variações da luz, frouxa, ou velada.

No dia que nasce, sugerindo revivências, vidas passando por cima das outras, ou não percebidas, desenvolvendo-se quase às escondidas nas gramas, entre ervas daninhas e algumas árvores indiferentes às pedras. Paisagem em que eles, enquanto também pesquisadores da experiência, fazem as suas observações sensíveis, confrontando a ciência universitária burocratizada, apontando o descaramento que nela há por essa dimensão da experiência vivida, por tomá-la como um fenômeno singular, evanescente, esquivo, dimensão de perigo e risco.

É, nessa borda, porém que se move o olhar desses estudantes/observadores, narrando a história de suas invenções e de seus agenciamentos. Experimentos projetados numa arquitetura conflitiva entre a luz e o espaço vivo. Numa comunicação real, nos bastidores estudantis do “teatro” das idéias universitárias, compartilhando representações sociais, numa linguagem diversificada, com viva expressão e sentido. Como a dizerem: Viver é mais denso.

Voltemos ao começo deste prefácio: “Cabeças sem moldura e muros sem nome”. O que poderia ser mais verdadeiro, para compor o pórtico desses estudos, que essa frase/rébus, hieróglifo erguendo-se e espicaçando a vontade de novas e outras científicidades, com proposições tão singulares, que nos levam a sentirmo-nos diante da Esfinge e suas miragens?

E que, ao modo do pensamento de Foucault, Deleuze e Guattari, são singularidades que nos arremessam o seu segredo como um projétil certo e lancinante, agindo em nós e nos conduzindo ao próprio limite do pensamento. “Ficcioneando” (Machinapolis seria uma ficção científica) as linhas da paisagem para que uma verdade seja suscitada. Operando dentro da máquina empenada universitária mesma, esses estudos instalam, em seu cerne, a máquina de *ficcionar* os saberes, no sentido foucaultiano (*La Quinzaine Littéraire, apud* ARAÚJO, 2004), pois uma necessidade se impõe: “É preciso limpar o figurino da inteligência” (LLANSOL, 1999, p. 29).

Consideraria Foucault (*Op. cit.*, em tradução de Guaracy Araújo (2004, p. 15)):

Parece-me que é possível aí fazer trabalhar a ficção na verdade, induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazê-lo de tal forma que o discurso de verdade suscite, fabrique qualquer coisa que não existe ainda, e assim ficcione. Ficcione-se a história a partir de uma verdade política que a torna verdadeira, ficcione-se uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica.

Tal procedimento demandaria um semblante, uma rostidade, tomando o princípio físico da luz, do *photós*, que engendra a fotografia e o

cinema (negativo/positivo). A rostidade, para Deleuze e Guattari (1996) é uma espécie de diagramatização das superfícies, que compõe um sistema “muro branco–buraco negro” (*Ib.*, p. 32).

Machinapolis e caosmologia do ser dão-se no instante incerto entre a rostidade e a desrostificação (*Ib.*, p. 61), em direção à

cabeças pesquisadoras, onde os pontos de desterritorialização se tornam operatórios, as linhas de desterritorialização se tornam positivas absolutas, formando estranhos devires novos, novas polivocidades. Devir-clandestino, fazer rizoma por toda a parte, para a maravilha de uma vida não humana a ser criada.

Na invenção agenciada da pólis, os personagens “alegóricos” são produções de uma máquina complexa, composta com linha de musicalidade, linha de picturalidade, linha de paisageidade, linha de rostidade, linha de consciência e linha de paixão (*Ib.*, p. 53).

Escavando as rostidades, o *Experimento Fluxus* verte a música perturbadora do seu corpo sem órgãos, numa evocação a Artaud. Nas páginas de *Uma Nomadologia da Criação Poética em Atos*, sob gestão do *Grupo de Criação e Estudos Integrados Gaya Scienza*, afirma-se: “A música e o corpo sem órgãos davam vazão aos movimentos não condicionados, gestos sutis, gritos de loucuras, como saltimbancos e arlequins”, enquanto (a música e o corpo) reuniam os variegados caminhos de singularidades artísticas, unindo poesia, teatro e dança.

É necessário ter uma consciência audaz, confundível com a inconsciência para se entregar a uma Machinapolis, cuja matéria-prima tece-se com linhas. No entanto, a urdidura de linhas tem um corpo – um corpo sem órgãos que engendra uma superfície, um tecido liso para outro/novo figurino.

Escrever é aí também cortar o infinito com linhas, como se cortasse esse tecido, a fim de fazer falar a finitude. O corpo é como uma paisagem diagramatizada, que traz uma força exterior que passa pelo pensamento, esvaziando-o, reconfigurando-o. Algo assim interpretado mediante o discurso poético dessa que é uma das mais importantes autoras portuguesas contemporâneas, Maria Gabriela Llansol (*Op. cit.*, p. 10): corpo que, ao trazer o exterior, para as formações discursivas “leva fatalmente o Poder à perda de memória”.

A Machinapolis pode ser vista como uma cidade agônica. Essa que exige outra ordem de heroísmos. Horácio Quiroga, escritor uruguaio, morto, nos inícios do século XX, fornece-nos um modo de pensar os heroísmos para

aqueles que não ignoram estar em face a situações-limite, mas escolhem o caminho agônico, o qual não seria percorrido pelos espíritos medianos (2002, p. 75):

Há um momento da vida em que as circunstâncias colocam o homem diante de um precipício que deve saltar – ele que não saltara nunca; ou na entrada de um túnel tomado pelas chamas – ele que nunca resistira aos primeiros calores; ou às portas de uma cidade devastada por uma epidemia – ele que sempre evitara qualquer contágio.

Esse heroísmo parece-me o nietzschiano. Não propriamente o de um Super-Homem, mas o de homens (e mulheres) com consciência bastante audaz para arriscar-se. Neste século tomado por uma cômoda impotência, os componentes desse *Grupo de Estudos* surgem-me como essas consciências audazes, desmobilizadoras, máquinas de pensamento criativo e de invenção de saberes.

Desconfortam a instituição, exatamente porque provocam o pensamento enquanto fricção, um estado de longas intensidades e durações que fazem desabar os solos, as consolo(idações), diria Roland Barthes (1999), faz vacilar os saberes e suas bases históricas, culturais, psicológicas, etc.

A memória, que é o próprio sentido da instituição, perdida, põe em crise o seu próprio órgão. Diante do pensamento empreendido nos *Estudos Integrados da Machinapolis e a Caosmologia do Ser*, refletimos sobre o quanto essa perda da funcionalização universal dos saberes seria saudável, nestes tempos em que estudiosos, pesquisadores, alunos e professores sacrificam – voluntariamente ou não – suas sanidades mentais para entrar no jogo da “linguagem formal, bem articulada” do espaço acadêmico. Continuando a transmitir uma mensagem mítica, ou político-ideológica de uma autoridade majestática da memória, com uma articulação retórica enrijecida.

Esses estudos ferem essa articulação e impelem-nos a enxergar a dissolução das formas, o caos recriador, compreendido no âmbito de um princípio químico – a osmose – a caosmose – na absorção de experiências de corpos e matérias, conforme a expressão feliz de Félix Guattari.

Mas, mais ainda, na afinidade eletiva de elementos abduzidos (caos e seus afins). Dessa maneira, se comporão as caosmologias do ser, ou melhor, as ontologias moleculares e múltiplas dos seres. Aqui, poderemos aludir mais uma vez à questão do corpo sem órgãos em Artaud, numa proposição em que o dramaturgo francês conceberia a criação como esse processo de osmose ou abdução de corpos, donde se dispensaria qualquer referenciação metafórica, ou não, aos órgãos e suas funções, pois via nisso o poder maléfico burocrático sobre a criação humana.

Os agenciadores dos *Estudos Integrados* identificam esse papel nos modelos acadêmicos dos discursos e textos de pesquisa. Flagram essa convencionalidade nas fórmulas dos fazeres discursivos universitários.

Machinapolis e a Caosmologia do Ser é um projeto que o Grupo procura fundar. Está aí. As linguagens que nele estão envolvidas são signos vivos. É a chave de uma semiótica como uma febril atividade criadora. É um projeto que parece conceber que estamos imersos num mundo de signos, cujo princípio é o percepto, que, no sentido da semiótica de Charles Sanders Peirce (1988), é “el lugar de confluencia entre el ego y el non-ego, constituyendo el núcleo de virtualidad de la realidad” (p. 26). O desejo movente aproxima-se do estado poético em que o presente “es justo lo que es, al margen de lo ausente, al margen del pasado y del futuro. (...) En consecuencia, no puede abstraerse”... (PEIRCE, *op. cit.*, p. 420).

A palavra toma a configuração que Peirce (*ib.*, p. 411) vê na fórmula homérica: a da palavra alada, que não significa abstrair no sentido da dedução, mas abduzir, formular uma hipótese abduativa, explicativa, em cuja operação se introduz o novo.

A realidade é virtual e a inteligência em pauta, sintética, isso não quer dizer que não inclua o componente analítico. O pensamento sintético, de acordo com essa semiótica de origem americana, formula-se como o pensamento da abdução, que introduz sempre alguma idéia nova, conforme nos referimos. Em face a este, sentimo-nos desamparados, já que nos situamos diante de realidades que se encontrariam ainda fora do alcance de nossos sentidos.

Esta faculdade têm-na os integrantes do Grupo. Para nosso semioticista, ela participa da natureza geral da intuição. Pode funcionar como um faro apurado. Um “terceiro” olho, um paladar sensível, estranhável, uma audição capaz de uma escuta de vozes ausentes, um tato que pode se fazer em estratégias de camuflagem e trazer para a cena do “logos”, um outro tipo de inteligência, a da Métis, da caça, da pesca, da cosmética, dos conhecimentos dos médicos, no seu exercício, pelo menos, na Grécia Antiga. Um dom da divina Métis – a meticulosidade.

Assim, *Machinapolis e a Caosmologia do Ser* são sínteses cósmicas. Propõem uma cenoscópica do ser. Isso equivale, à luz de Peirce (*Op. cit.*, p. 288) a uma ontologia cenoscópica, aquela que tem por objeto as propriedades consideradas como “poseídas en común por todos los individuos pertenecientes a la clase designada com el nombre ontología, es decir, por todos los individuos”, o que fundamenta, inclusive, uma ética e uma estética.

Desse modo, a eterna questão shakespeareana – ser ou não ser, não seria uma indagação sobre a essência do ser, ou seu simulacro aparente, e sim a respeito dessas propriedades comuns, diante da ausência destas em que Hamlet se encontrava. Justo no ponto da infecção da Dinamarca, revolvendo o algo de podre, em que se pressagia a dissolução de uma realeza. E seu patrimônio de bens simbólicos.

Neste aspecto, Machinapolis torna-se projeto da realidade comunal. Uma proposição de singularidades cujos signos remetem para uma concepção cenoscópica do ser. Ligada também à função visual na constituição do ser, na fronteira entre o mental e o somático, se aludirmos aqui, à função escópica freudiana (1984). Diríamos com isso que a questão cenoscópica do ser introduz essa concepção ontológica como espetáculo, teatro (um teatro hamletiano). Machinapolis traz esse caráter cenoscópico para encenar suas caosmologias do ser.

Traduz a pólis em sua desorganização, sua amplidão e ao mesmo tempo claustrofobia. A pólis passa a ser, então, a metáfora de espacialidades de paisagens caóticas, cujo gigantismo apresenta o aspecto selvagem do crescimento desenfreado da urbe. Porém, não necessariamente Machinapolis evoca cidades reais de arquiteturas colossais. Ela surge nos estudos do Grupo como um gênero de objeto rebelde, animado por hostilidades, dado o gigantismo de sua virtualidade, o que pode designá-la como cósmica ou planetária. O vôo da palavra mais abstraído ganharia espaço. Quase fantasia.

Pensada em meio à tecnologia, a Machinapolis questiona o papel e o sucesso e/ou fracasso da razão, filiando-se nisso aos seus afins deleuzianos e guattarianos. Ela igualmente se coloca a partir do horizonte de um cotidiano anômalo, cedendo lugar ao não-lugar, aos lugares de passagem, corredores, banheiros, “sítios” mais remotos, setores de aula do campus universitário. Cantinas. Propicia-se que o vazio ceda ao espaço sideral da ficção científica.

A nova representação do espaço aponta “para uma desorientação ou deslocamento de um mapa cognitivo para que o sujeito possa compreender os novos termos da existência na contemporaneidade”, refletimos nisso transportando para este prefácio a visão de Bukatman (1988). A aceleração tecnológica e eletrônica transtornam a possibilidade de um mapeamento e de uma configuração plenamente discerníveis.

Se tomarmos as palavras de Bruce Sterling, escritor cyberpunk, citado por Bukatman, para tentar compreender os estudos e performances do Grupo (*Teatro do Caos, Experimento Fluxus* – poesia, discursos aforismáticos,

desenhos, pinturas, instalações), vemos assomar na leitura que fazemos deles “o estado tecnológico da mente” compreendendo, aí, no rumo guattariano, a tecnê. Um pensamento, um fazer, que constituem uma poiésis, uma poiética, na acepção aristotélica, antes de se dar a separação e a especialização dos saberes, artes e técnicas, que o filósofo grego inaugurou.

Toda essa vida reverbera em Machinapolis. Pólis que não é nem feminina, nem masculina, nem fálica, nem uterina, ela é uma máquina, ela é o *it*, a posição discursiva do sujeito que não se encontra em nossa gramática e está presente na lógica gramatical da língua inglesa. Derivado do latim “machina”, por sua vez derivativo do grego dórico “machana”, significando meio engenhoso para conseguir um fim, tendo uma função de instrumento, é, curiosamente, palavra ligada à transmissão de um conhecimento, instrução.

Há, assim, uma transmissão maquinica que coloca em risco a exposição verbal, por uma que se fabrica através do cálculo, evocando o pensamento heideggeriano. E, ainda com ele (2001, p. 16): Uma máquina que acossa “a língua sobre a pista de corrida da informação, a língua sobre o caminho do dito do acontecimento-apropriante”. Continuando:

Uma possibilidade permanece: que a realização da dominação da essência da Técnica, quer dizer, do Dis-positivo (Ge-stell), dê lugar a um esclarecimento de sua verdade própria, quer dizer, do acontecimento-apropriante (Ereignis), a fim de que somente assim a verdade do ser alcance sua livre manifestação.

Uma indagação a se fazer: o que se ganha com o Dis-positivo? Uma máquina de pôr? Um horizonte que se põe para o ser?! Ou um sol que se põe para o horizonte metafísico do ser? Propor, pressupor, transpor, compor. Supor. Suposições. Posturas. Poses. Esses *Estudos Integrados da Machinapolis e a Caosmologia do Ser* nos põem tais inquietações.

Coloca também em jogo um trabalho, uma energia, um sinergismo, um trabalho conjunto. Energia em ação traz para a natureza da criação uma idéia de trabalho em processo, abdicando-se de ter um conceito de obra-prima, pois está sempre em operação. Nem um juízo de valor, canônico, o qual seria o de se estar diante de obra-prima, cabe para produções como tais, já que elas mostram esses rótulos e visões como anacrônicas.

Caóides, caos comprimidos, são postos em funcionamento para que se dê o “questionamento da produção caótica global desgovernada e erigida em infinitas multiplicidades terrestres e diversidades humanas controladas, verdadeiros complexos de organizações sócio-culturais

maquínicas com doses enganosas de humanitarismo e reflexividades” (“Introdução”, dos *Estudos Integrados*).

O projeto sugere também uma saída da estrutura formal da língua escrita, para, em seu movimento, tornar-se forma caoidal, se pudermos criar esse termo. O questionamento começa na língua, para desconstruir seus mitos de comunicação e sua eficácia, denunciando as manipulações simbólicas que se oferecem na dimensão política dessa realidade.

As novas representações de espaço apontam para ao ultrapasse de escalas, quais as das cidades, metrópoles, cosmópolis, surgindo estas como espectros de um mundo histórico também superado. Sugerindo um trabalho de luto a se fazer. A existência contemporânea coloca lado a lado seres híbridos, humanos e máquinas. Mostra-nos o poeta (FERREIRA, 2007, p. 21), que cego de certeza “definha a história como falsa premissa”. E o resto “é vida crua, fritando em fio sem capa e limite” (*ib.*).

A relação do corpo com a história teria que significado para os Estudos? Se há uma corporeidade a legitimar, uma corporação fechada em si mesma, “corpus” a definir e pesquisar, qual a disposição a se considerar no projeto da *Machinapolis e a Caosmologia do Ser*?

O corpo está em todas as origens. Fragmentado, com seus membros avulsos, esquadrinhado pelos médicos, inspiração de poemas e filosofias. Certamente, esse corpo que suscitaria harmonia e perfeição, não se encontrará em Machinapolis, onde se deve dar o esquecimento de origens. O pro-pósito: esquecer para lembrar, qual pratica o poeta Drummond?

Um gesto genealógico, no sentido foucaultiano, se ergue para se verificar o corpo e o seu encontro primitivo com a técnica. Rastros do corpo. Rastros da técnica.

Movimento que parece acionar um lugar nos Estudos para se compreender ali o desenrolar por um lado de uma *hybris* humana, de natureza trágica, por outro de uma força titânica da técnica. A *ousia* grega de uma humanidade que pretendeu alçar-se a uma estrutura grandiosa arrancou do Caos fundador uma geografia do espírito. Pode-se afirmar, então, que a história foi gerada pela mitologia como promessa velada de Prometeu – promessa velada da era tecnológica. Assim como a pré-história seria invenção da história. Portanto, invenção de arquivo.

Para os estudiosos da *Machinapolis e a Caosmologia do Ser* um outro sentido deve ser dado à história, daí a se pensar numa história da vida, ou da força da vida, a qual arriscaria trazer uma idéia de uma bio-história. A história como biotexto. Ou a história como a inscrição do corpo na pulsão de

vida, pulsão erótica em permanente luta com o deus da morte, como nos escritos freudianos sobre a civilização.

Contudo o que dizer de uma história em que os chamados humanos debatem-se com a força de vida das máquinas? Uma luta de morte! Ou falariam nossos agenciadores num outro sentido, algo parecido como o formulado pelo filósofo brasileiro Emmanuel Carneiro-Leão: uma vida própria do pensamento, a vida da vida?

Há uma desfiguração do *antropos* a se anunciar. De que tarefa se incumbiria o antropólogo cercado da nostalgia do velho homem humano, como nosalaria Guimarães Rosa? Os agenciadores da *Machinapolis* e a *Caosmologia do Ser* propõem uma antropologia experiencial, talvez uma espécie de poiética de um novo antropos, construído este como uma curiosa bricolagem, nos termos de Guattari, meio-animal, meio-homem, meio-máquina. Criação de restos da história. Uma figura mais para o dionísíaco, dizemos recorrendo a Nietzsche, embora que possa estar-se inventando um novo paradigma, para além de Apolo e até mesmo de Dioniso.

A saída do velho humanismo haveria que ser pela inventividade poética – parecem indicar os agenciadores dos Estudos. Caso isso não se dê, pensamos, a antropologia restará diante de um manequim vazio, cuja sombra é a própria silhueta.

Vislumbramos por entre as linhas da paisagem da Machinapolis o processo entrópico como parte fundamental de seu sentido, como o é da contemporaneidade mesma. Em face às caóides/textos, tornamo-nos leitores/espectadores erráticos, mesmo que ainda estejamos na ordem do saber, de um saber. O que não há é o medo de se expor ao imprevisível ou ao imprevisto.

A nós, como aos antropólogos, abre-se a possibilidade de experimentar. Divisar nisso uma antropologia filosófica que, para os agenciadores dos Estudos, se ocuparia de comparar as sociedades ditas primitivas e a civilização histórica, no que se refere à *Erlebnis* (vivência), ou experiência vivida, segundo eles, característica do indivíduo solitário. Tal comparação teria que dar-se mitopoeticamente, já que o tema da solidão é, sobretudo, a meu ver, poético, exige uma atitude de poeta. E se perderia na noite dos tempos.

Parece-me, assim mesmo, um trabalho necessário, até para o estabelecimento de um campo desconstruinte, tal qual pensaram lacanianamente os psicanalistas contemporâneos, entre outros teóricos e pesquisadores (JACCARD, 1989, p. 7):

O homem da época moderna, quando não é esquizofrênico, é basicamente esquizóide; incomunicabilidade, solidão, tédio, melancolia, desgosto, estas palavras-chave de seu sofrimento constante e aceito fazem parte integrante de sua experiência.

A antropologia experiencial pode narrar, assim, a rapsódia da solidão humana. O canto da solidão. Um rastro branco do tigre, convertido num poema (POLITO, 2006, p. 17):

*Nada (esqueçamos
o invejoso tempo) me devora.*

*Repetir-me é
meu único elo
com a necessidade
da eloquência.*

*Mais rápido retorno à
minha solidão extática e inexpugnável.*

Não se perde a pertinência temática nas questões antropológicas, desde que vinculadas às indagações filosóficas. A solidão se delinearía como o fundo (de cena) primeiro e último que deu rosto à história mesma. Estaria aí um pensamento mitopoético fundante.

A própria intensa atividade da escritura do Grupo faz-me pressentir uma oscilação entre o escrever como ato do sublime, solitário, como meio para se atingir altos valores morais, intelectuais e estéticos, e o escrever como não-sублиmação, introduzindo – quem sabe – a soma das solidões, com a supressão do sublime e a cruel verdade que nesta se inscreve, porque coloca a extração dolorida de um saber, diria Roland Barthes (1984, p. 93): “que a escritura não compensa nada, não sublima nada, que ela está precisamente aí onde você não está – é o começo da escritura”.

Esforço de pensar e a dor de viver: conjugam-se nessa escrita, dando-nos a admitir uma semblância produzida com a perda da aura (onde estão os altos valores?), uma afinidade de semblantes (Baudelaire, Artaud, Lautréamont, um certo Mallarmé, com seu projeto de escritura *Um lance de*

dados, pois, nos sentimos tomados por uma cena imaginária de um jogo tenso entre o lúdico e a perda da ludicidade, em lances dados diante da perplexidade, que é da natureza de um raciocínio sintético, como em Drummond (2002, p. 109): “A incerteza de tudo/ a incerteza de nada”.

Os Estudos trazem um movimento caos-ordem-caos, mas numa geratividade infinita, a qual se pode emprestar do lingüista Noam Chomsky, dentro da mesma lógica antropológica de Lévi-Strauss, que abrange a liberdade de agir criativamente, tendo os corpos como grandes diferenciadores. Isso operando num conjunto finito de regras, normas, leis. Visto que, aceitando a palavra de Franz Kafka: pensar-dizer é estar diante da lei (citação que se encontra na narrativa deste que leva essa formulação como título).

Ocorre-nos que se está, às vezes, diante de um sentimento mítico de inscrição do caos original. Como se de um espelho perdido. E o nosso corpo estivesse caindo e tentássemos escapar. A reprodução fotográfica da tela de Lucas Fortunato, intitulada *Absurdo* provoca-nos esse sentimento: Um rosto humano (quase humano?), emergindo de um subterrâneo escuro e denso, trazendo um corpo que se dilui e se perde nesse denso escuro, do qual irrompem mãos em punhos, pulsos algemados, presos a uma grossa corrente, como um Joseph K., retirado das páginas de *O Processo*.

Trazemos de volta a semiótica peirciana para dizer com ela: o homem, um signo. Ou indagar: o homem, um signo? Perguntar-nos de que homem se trata na criação de uma nova humanidade. Este homem lucaniano poderia se assemelhar ao homem shakespeariano em sua “essência”, se ainda se pode falar em essência (PEIRCE, *op. cit.*, p. 122):

...orgullosa hombre,

Ignorante máximo de lo que se siente más seguro.

Su cristalina esencia.

O trabalho artístico de Lucas Fortunato, que se encontra no pórtico da obra, um suposto homem, sem identidade, rosto-murobranco-buraconegro, traria uma mensagem que captaríamos em Igitur, criação mallarmeana (1990, p. 89): “Escutai, minha raça, antes de soprar minha vela – a conta que tenho a lhes prestar de minha vida – Aqui: neurose, tédio (ou Absoluto!)”. Parece tão hamletiano!...

Igitur está aprisionado a um relógio. Seu nome mesmo virado próprio – Igitur –, na verdade uma palavra latina, uma conjunção (portanto, pois, mesmo). Elemento que aponta para a perda substância do nome. É o que nomeará o estranho personagem de Mallarmé. Elemento de coesão, ligação, coordenação. O desejo de Absoluto o levará a arrebentar as cordas do relógio. Dispara da obscuridade do mundo para ser ele mesmo relógio, “de quem a hora desaparecia pelo espelho, ou vai ocultar-se nas cortinas (...). Ele se separa do tempo indefinido e é!” (*ib.*, p. 91).

Por que nos damos aqui a essa discussão mallarmeana? Para remetermos à tela lucianiana e procurarmos na face humana (?), que esta desenha, um outro – o que se lança contra o tempo histórico, no tempo histórico, o que não nomeia uma conjunção, mas disjunções. Talvez esfingético, talvez uma nova fábula para um novo homem – um homem cuja metade inferior adquire forma de serpente. Um homem que é signo da vontade de potência virtual, um homem postado no umbral a dizer como Artaud (2004, p. 254):

Há signos no Pensamento. Nossa atitude de absurdo e de morte é a da melhor receptividade. Através das fendas de uma realidade doravante inviável, fala um mundo voluntariamente sibilino.

Os Estudos vertem das fendas. Delas surge um animal novo. Rompendo laços de servidão imaginária a céus abertos.

Faz-nos não nos sentirmos capturados em um campo/campus de poder circunscrito ao olhar panóptico, ou castrador. O que se dá, então? Recorremos a uma fala indígena de Sabino Kaiabi (FERREIRA, 1995, p. 146): “Olhar é ter força, ter poder”, “Olhar é ter controle da situação”. Essa não seria a lógica do olhar panóptico? No entanto, se localizarmos a fala de Sabino, pensamos que ele procede a uma espécie de reversão do olhar panóptico, entontecendo-o diante de sua sabedoria sabina. É como se nós disséssemos: “Olhe no espelho, o espelho” (*ib.*).

Os Estudos impelem-nos a esse olhar. Abrimos os olhos, como o fez a antropóloga, Mariana Ferreira, vemos “linhas de luz”, o espelho partido em nossas mãos. Não amansamos os espelhos.

A preocupação com as origens da humanidade e da sociedade humana assegura sua permanência. Vale, com Benjamim, revigorar a dimensão do olhar, a capacidade de olhar perdida nas grandes cidades. *Machinapolis e a Caosmologia do Ser* incita-nos a esse revigoramento, a um olhar atrás, um através, um olhar de retorno, não sabemos se a um

Eterno Retorno ou a um destino funesto, como o de Orfeu, espelhos gregos, nos quais dá-se abissalmente o retorno dos mortos. E embaçaram, como um desvario das posteridades, a Grécia moderna. O lance de dados, porém pode conduzir-nos a novas faces, que desloquem e descentrem a noção *tout court* de pessoa humana, entidade metafísica.

Pessoas reais em tempo real. Angustiados com sua solidão, mergulhados numa crescente mercantilização do conhecimento e do desejo, configurando em termos lacanianos, mercados de saberes e mercados de gozo, desencadeando novas *peripécias da história*, enunciadas pelos agenciadores dos Estudos: é o que nos confronta, quando muitos prefeririam ignorar ou ocultar.

Os Estudos se põem como um objeto de questionamento. Eles se lançam nos fundamentos metafísicos da sociedade arruinados, que marcam e definem o caráter da cultura, desde as origens, retirando do caos elementos reorganizadores de uma nova condição humana, num conhecimento que exige um ato de subjetivação, concebendo a perda da totalidade da experiência.

Supondo o autonômico, singularizado e interiorizado, esse ato de subjetivação coloca lado a lado razões, conjeturas e princípios artísticos. O controle da natureza e o avanço tecnológico fizeram-nos perder a unidade da experiência e isso é um saber já publicado e reconhecido. Teremos de encontrar algo mais além para dizer, que incluirá a informação cosmológica, caosmológica, lembram os Estudos.

Perguntamo-nos o que dizer, o que mais dizer, o que dizer bem. E o dizer é sempre uma falta. Mas o que faltou dizer pode ser dito por outros, por muitos outros. Fechar os Estudos não corresponde ao fim de sua escritura, porém ao começo do livro, derridianamente falando. Não estamos nele, enquanto prefaciadores, o nosso lugar é no limiar, solicitando a palavra do poeta egípcio, Jabés (DERRIDA, 1971, p. 69). O prefácio, libertado de uma legibilidade condutora, situa-se na entreteia livro/escritura. Na rede das significações liminares, que são pontos em tecido espesso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

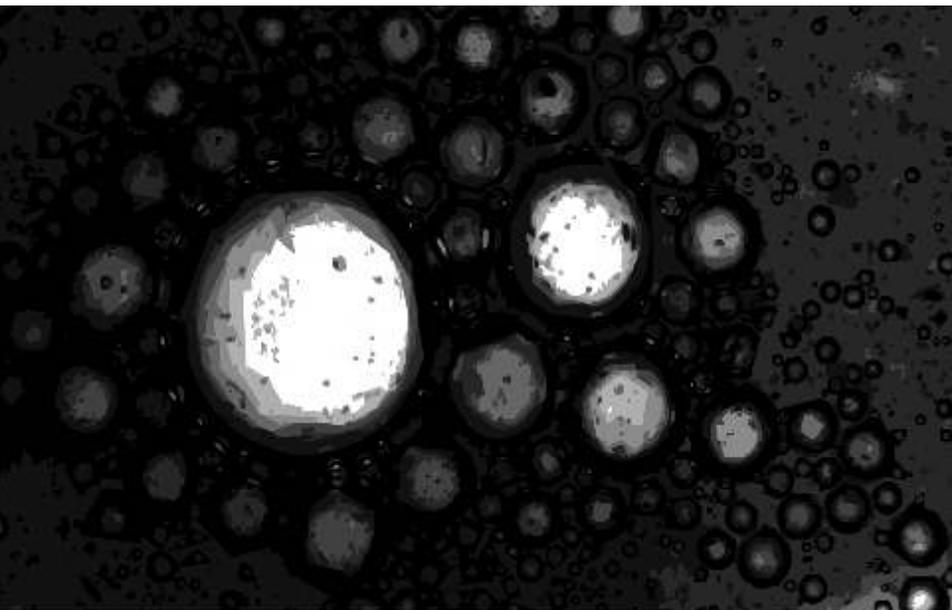
- ANDRADE**, Carlos Drummond de. *Corpo*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- ARAÚJO**, Guaracy. *Foucault: a ficção do lado de fora*. In: *Suplemento Literário de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 2004, n. 1.274.
- ARTAUD**, Antonin. *Linguagem e vida*. Tradução e organização de J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BADIOU, Alain**. *Deleuze: o clamor do ser*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BARTHES**, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Tradução de Hórtência dos Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.
- _____. *O prazer do texto*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. *Como viver junto*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BUKATMAN**, Scott. *Terminal identity: the virtual subject in post-modern science fiction*. Durham: Duke University Press, 1988.
- DELEUZE**, Gilles e **GUATTARI**, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, vol. 3.
- DERRIDA**, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- FERREIRA**, Kiko. *Fio*. In: *Suplemento Literário de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 2007, n. 1.303.
- FERREIRA**, Mariana K. Leal. *Fragmentos do corpo: o espelho partido – A trajetória de Sabino Kaiabi no Parque Indígena do Xingu*. In: *Sexta-feira*, n. 4. São Paulo: Hedra, 1995.
- FORTUNATO**, Lucas (org.). *Antilogia Subterrânea*. Natal: Editora Subterrânea, 2004.
- FORTUNATO**, Lucas. *A Entrada: A Morte do Nada*. Natal: Edição do Autor, 2002.
- FORTUNATO**, Lucas e **GONÇALVES FILHO**, Edson. *Existo Sinto Penso Poesia*. Natal: Edição dos Autores, 2003.
- FORTUNATO**, Lucas, **GONÇALVES FILHO**, Edson e **LORETO**, Lisandro. *Estudos da Machinapolis e a Caosmologia do Ser*. Natal: Grupo de Criação e Estudos Integrados, 2006.
- FOUCAULT**, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FREUD**, Sigmund. *Resumo das obras completas*. Tradução de Paulo da Costa Rezezinski. Coordenação Editorial de Carrie Lee Rothgeb. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Atheneu, 1984.
- GUATTARI**, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- HEIDEGGER**, Martin. *Esboços tirados do ateliê*. Tradução de Antônio Abranches. In: *O Nó Górdio: Jornal de metafísica, literatura e artes*. Rio de Janeiro: O Nó Górdio Editora, 2001.
- JACCARD**, Roland. *Introdução*. In: *O indivíduo: Entrevistas do Le Monde*. Tradução de Sérgio Flaksman. São Paulo: Ática, 1989.
- LAWRENCE**, D. H. *A serpente emplumada*. Tradução de Áurea Weisenberg. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989.
- LLANSOL**, Maria Gabriela. *O livro das comunidades*. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.
- MALLARMÉ**, Stéphane. *Poemas*. Organização e tradução de José Lino Grünewald. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- PEIRCE**, Charles Sanders. *El hombre, un signo: el pragmatismo de Peirce*. Traducción, introducción y notas de José Vericat. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

POLITO, Ronald. *O tigre branco*. In: *Suplemento Literário de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 2006, n. 1.290.

QUIROGA, Horácio. *A galinha degolada e outros contos. Seguidos de Heroísmos (biografias exemplares)*. Tradução de Sérgio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2002.

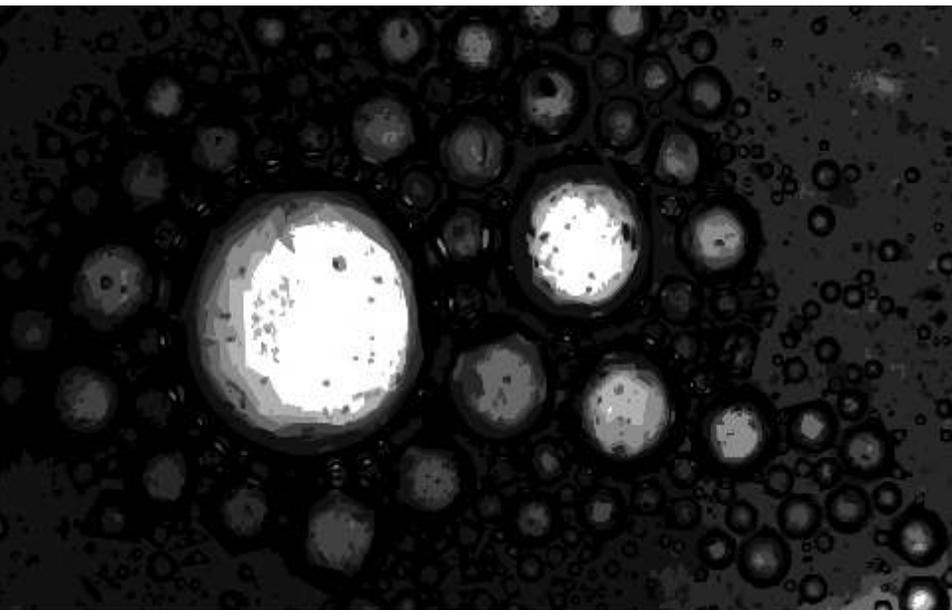


LIVRO



**GRUPO DE CRIAÇÃO
E ESTUDOS INTEGRADOS**

GRUPO DE CRIAÇÃO E ESTUDOS INTEGRADOS



Apresentação

Apresentação

*

O *Grupo de Criação e Estudos Integrados Gaya Scienza* é uma soma de esforços com voltas ao pensamento que subscreve palavras afectivas produzidas pela experiência de vida. Dizer coisas singulares que demonstrem intensidades, experimentações curiosas que dizem respeito à convivência no planeta Terra nos dias de hoje. Vontades que ressoam em projetos compartilhados de investigações de problemáticas que envolvem a humanidade inteira e o que chamamos de fatos globais¹.

Uma era marcada por crises sucessivas define o compasso da existência civilizatória contemporânea. É então que se torna indispensável uma certa proeza intelectual e perseverança, por parte daqueles que se propõem estudar com a profundidade que merecem assuntos que estão na ordem do dia de todo ser humano.

A sociedade globalmente integrada subleva suas conseqüências para cada localidade. As conexões civilizatórias se fazem práticas e explosivas em todos os lugares e recantos do planeta. E as universidades, órgãos e sistemas de informação não escapam a tudo isso. Pelo simples motivo de que conhecimento é poder, e o poder instituído rege suas malhas finas em torno de saberes que invoquem com fervor o movimento da maquinaria de guerra planetária, ora como negatividade pura e simplesmente, ora como movimento de aderência e práticas positivadas². O contexto da América Latina ocupa um lugar característico quanto a isso³. E o Brasil, que é onde estamos, mostra sua face serviente diante do mundo.

Com efeitos desastrosos, ao longo dos últimos séculos a colonização destruidora recorrente e sistemática, alimentou com sangue e vidas aniquiladas a expansão do processo civilizatório europeu⁴, deixando para trás a cruz e a espada, que outrora representava, em prol de novos emblemas epocais, a técnica e o capital, tendo ainda como aliadas a metafísica e a ciência moderna.

Historicamente mudanças profundas nas estruturas epistemolares vieram transformar o metabolismo das cosmologias e a configuração da *physis* pré-histórica – que são agora desafiadas a acompanhar os ritmos sempre mais avassaladores ditados na velocidade absoluta das indústrias dinâmicas, no auge da desterritorialização caosmológica que faz do próprio planeta, uma emblemática esfera fractalizada no vórtice de um motor entrópico.

Há velocidades que não conseguem ser acompanhadas com o devido vigor. As partituras vitais sofrem os descompassos que as submetem

ao desenvolvimento de realidades a todo custo dobradas e atentadas por operações humanitárias de adequação internacional, com vistas a ideais societários pré-estabelecidos; legiões de seres enfileirados em torno de trabalhos e tecnologias que servem de propulsão difusora da humanização maquinalista da Terra⁵.

Entretanto, o *Grupo de Criação e Estudos Integrados Gaya Scienza*, no decorrer de sua trajetória experimental, move-se pelo seguinte fundamento: um deslocamento artístico filosófico, considerado criador e perspectivo em sua desenvoltura praxica a um só tempo intelectual e corpórea⁶, é capaz de veicular com êxito atos de pensamento que subvertem as formas de produção e representação da realidade como figuram nas matrizes de ação e nos universos simbólicos hegemônicos.

Numa era em que o nada adere à vida e as formas históricas se esvaecem na errância de um turbilhão caótico, são as idéias, as atitudes e as ações mesmas sobre o ser e a vida que são questionadas, pela invocação de uma clarividência suspicaz enaltecida pela percepção e entendimento de uma formação histórica tão complexa e abrangente quanto a que se desenvolve em *Machinapolis*⁷.

É ao mesmo tempo que o ser ganha consciência do que experiencia e o valor de sua vida mesma, e ao dobrar os pensamentos por sobre o corpo, ampliando suas inquietações, pode chegar ao ponto de identificar nas práticas, vetores que irão necessariamente se embater perante forças maiores e dominantes.

Fica claro então que se trata de um empreendimento de criação que é possível apenas pelo forjamento de alianças com o intuito de realizá-lo, devido a esta empreitada transcender as possibilidades de realização meramente individuais. Pois é na soma de vontades criadoras e na sagacidade de seus movimentos, que a totalidade do trabalho vem ultrapassar as participações individualmente consideradas.

Desde já nos sentimos e realizamos como se a vida fosse destino devindo o caminho que nós mesmos escolhemos, e por isso mesmo, correndo o risco de sermos identificados como os ímpios que falam dando fogo e revelações de importância cabal a toda a existência.

A criação de situações que realizamos desde então constitui a expressão poética ao mesmo tempo artística e corpórea de nossa *práxis filosófica*⁸. Dar sentido a um acontecimento que se radica no devir, buscar extrair da vida linhas de fuga que arrebatem a quotidianidade do espaço estriado. A constituição de *zonas moleculares de poesiação*, nas quais o

ser entra em contato com a *arte filosófica*, considerada de antemão como algo sem importância utilitária para os processos civilizatórios em questão⁹.
– *Não criamos conhecimento para o Fascismo.*

O ato de criação fundamenta-se na *práxis* que subjaz singularidades de vontades bastante peculiares. No momento em que essas vontades se unem e se erige um todo múltiplo e complexo, em uma soma muito maior do que as partes, a vida tende a torna-se mais ampla e bela, prescrevendo intensivos modos de existência. Estamos falando também de subjetividades que transmutam a ambiência constitutiva do lócus, instaurando novas zonas de espaço-tempo. Manifestações poéticas de verve transversal elevam-se na existência dos seres enquanto obras de arte, criando possibilidades de vida para aqueles que as compõem¹⁰.

Eis o que estamos chamando de *Grupo de Criação Artístico Filosófico*. Quer tornar público, por meio de um combate criativo, aquilo que a vontade e o desejo são capazes de inventar, quando a vida se espraia pelo pensamento: uma nomadologia da criação poética em atos e uma entropologia do caos, entre uma guerra dissimulada ante os olhos daqueles que vêem – a destruição da humanidade em questão¹¹.

O que nos diferencia é a vontade de criação.

*

NOTAS

¹ Poder-se-ia abordar o fato global como uma peculiar disposição material, historicamente universalizante pela produção social nas condições características da civilização capitalista contemporânea, que o compõe enquanto objetividade englobante dos continentes num espaço liso em um nível de derivação extraordinário ou virtualmente completo, sendo ele ao mesmo tempo integrado por sistemas complexos de distintas ordens, tais como familiar, religiosa e tribal; jurídica, econômica e técnica; mas também, enquanto fato social total, em suas manifestações psicológicas, antropológicas e fisiológicas; tanto quanto físicas e ecológicas; – abrangendo ainda aspectos individuais e coletivos dos seres na sua compleição indivisível e multidimensional, sob regência de multiplicidades sincrônicas etnológicas e diacrônicas históricas, em constante fractalização.

² “Temos antes que admitir que o poder produz saber (...) que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”. Michel Foucault tratou de conceber uma ‘microfísica do poder’, a partir de concepções teóricas e metodológicas apresentadas esquematicamente no final do primeiro capítulo de sua obra *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 27-32. Para uma abordagem filosófica deste aspecto do pensamento de Foucault, ver Gilles Deleuze, “Um novo cartógrafo (*Vigiar e Punir*)”, in *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005 – onde se lê: “O poder ‘produz realidade’, antes de reprimir. E também produz verdade, antes de ideologizar, antes de abstrair ou de mascarar”, p. 38.

³ Dir-se-ia que a marca da colonização das Américas, desde 1492, condiz com o funcionamento sistemático de uma “máquina de destruição dos índios” nos seus respectivos territórios, que empreende práticas genocidas e etnocidas, acionando dispositivos classificatórios e racistas na forma de lidar com a diferença. Cf. Pierre Clastres, “Do etnocídio”, in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 82.

⁴ “A história da expansão colonial no século XIX, a história da constituição de impérios coloniais pelas grandes potências européias, está pontuada de massacres metódicos de populações autóctones”. Pierre Clastres, “Do etnocídio”, in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*, p. 82.

⁵ “Sabemos, na verdade, que a noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça ou de civilização, todas as formas da espécie humana, teve um aparecimento muito tardio e uma expansão limitada. (...) Mas para vastas frações da espécie humana e durante dezenas de milênios, esta noção parece estar totalmente ausente”. Claude Lévi-Strauss, “Raça e história”, § 3, “O etnocentrismo”, in *Seleção de textos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 59-60. – O etnólogo também abordou o fenômeno da expansão desmesurada da ‘civilização ocidental’: “Na verdade desde há século e meio, a civilização ocidental tende, quer na totalidade, quer para alguns dos seus elementos-chave como a industrialização, a expandir-se no mundo; e que, na medida em que as outras culturas procuram preservar alguma coisa da sua herança tradicional, esta tentativa reduz-se geralmente às superestruturas, isto é, aos aspectos mais frágeis e que podemos supor serem varridos pelas profundas transformações que se verificam. Mas o fenômeno está presentemente a dar-se, não conhecemos ainda o seu resultado. Acabará numa ocidentalização integral do planeta com variantes russa ou americana? Aparecerão formas sincréticas (...)? Ou, antes, o movimento de fluxo atinge já o seu termo e vai reabsorver-se, estando o mundo ocidental prestes a sucumbir (...)? Esforçar-nos-emos por avaliar o processo que se desenrola aos nossos olhos e do qual nós somos, consciente ou inconscientemente, agentes, auxiliares ou vítimas, tendo em conta todas essas reservas”. Cf. “Raça e história”, § 7, “Lugar da civilização ocidental”, p. 77-78.

⁶ “Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?...”. Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, III, § 12.

⁷ “Com efeito, se é o Estado moderno que dá ao capitalismo seus modelos de realização, o que se encontra assim realizado é uma axiomática independente, mundial, que é como uma só e mesma Cidade, megapólis ou ‘megamáquina’ de que os Estados são partes, bairros”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “7000 a.c. – Aparelho de captura”, “Proposição XI”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 5*. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 125-126.

⁸ “Situação construída – Momento da vida, concreta e deliberadamente construído pela organização coletiva de uma ambiência unitária e de um jogo de acontecimentos”. IS nº 1, junho de 1958, “Definições”, in *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Paola Berenstein Jacques (org.). Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 65. – Historicamente, a idéia conceitual de ‘situação’ apareceu no período pós-guerra, no final da década de 1950,

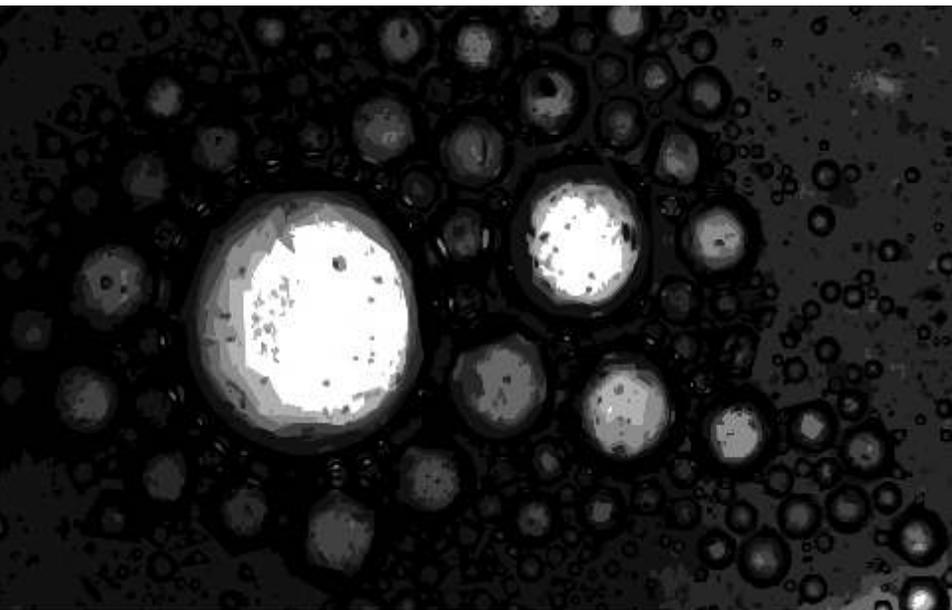
quando artistas de alguns países ocidentais fundaram a *Internationale Situationniste*. A concepção praxica corpórea e teórica da arte inserida na vida foi posta em destaque desde então pela organização, cujas mudanças internas que advieram com o passar dos anos, transformaram também a maneira do grupo conceber a realização da arte e da filosofia. Cf. Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, § 191.

⁹ Para uma introdução parcial a este pensamento que logo será desenvolvido com maiores detalhes, podemos evocar o conceito de 'zona autônoma temporária', no entanto, deixando explícito desde já que pensamos a criação de *zonas moleculares de poesiação* em termos de *arte filosófica e revoltas poéticas*, e não com a amplitude referida na conceitualização de Hakim Bey: "A TAZ [*temporary autonomous zone*] é uma espécie de rebelião que não confronta o Estado diretamente, uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se re-fazer em outro lugar e outro momento, antes que o Estado possa esmagá-la. (...) A 'máquina de guerra nômade' conquista sem ser notada e se move antes do mapa ser retificado. Quanto ao futuro, apenas o autônomo pode *planejar* a autonomia, organizar-se para ela, criá-la. É uma ação conduzida por esforço próprio". Ver *TAZ: zona autônoma temporária*. São Paulo: Conrad, 2001, p. 17-19.

¹⁰ Dizemos que uma manifestação transversal, aqui evocada, retrata a dimensão prática "posta em relevo em certos grupos que, deliberadamente ou não, tentam assumir o sentido de sua práxis e se instaurar como grupo sujeito", eminentemente criador. Acerca deste assunto, ver Félix Guattari, "A transversalidade", in *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 101.

¹¹ Temática abordada por vários pensadores, ao longo dos últimos séculos. – "Pertencemos a uma época cuja civilização corre o perigo de ser destruída pelos meios da civilização". Friedrich Nietzsche. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, § 520. – "A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir". Pierre Clastres, "Do etnocídio", in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*, p. 91.

GRUPO DE CRIAÇÃO E ESTUDOS INTEGRADOS



Uma Nomadologia da
Criação Poética em Atos

Uma Nomadologia da Criação Poética em Atos

*

Há vidas em que as dificuldades tocam o prodígio; são as vidas dos pensadores. E é preciso ouvir aquilo que nos contam a seu respeito, porque descobrimos aí possibilidades de vida cuja simples narração já nos dá alegria e força e lança uma luz sobre a vida dos seus sucessores. Há aí tanta invenção, reflexão, audácia, desespero e esperança como nas viagens dos grandes navegadores; e, para falar verdade, são também viagens de exploração nos domínios mais recuados e mais perigosos da vida. – Friedrich Nietzsche, A filosofia na época da tragédia grega.

*

Faz tempo, o desejo de transpor fronteiras encontra realizações fantásticas, nas paisagens e nos acontecimentos poéticos. Entre distâncias cruzadas, o crepúsculo e a aurora, desde as profundezas da Terra, a arte de escrever pode ser imensa e delicada companhia, fogo de amor poeta, em sua solitária travessia.

Urdir conjuntos de experimentos com o corpo, a realidade e seus sentidos, palavras, expressões, em meio às rarezas mais inesperadas, o silêncio, assim como o que pode haver de mais simples, as rias turvas do quotidiano, os gestos encantadores dos espíritos que percorrem e vivem o espaço e o tempo de suas vidas, passantes.

Em meio às vontades que realizam experiências nas trilhas cosmopolitas, processos e destinos subvertidos, lugares comuns transfigurados, mandados sociais decompostos, pela interpelação da própria história e os humanos como espécie – eventos e sentidos colocados defronte à matéria vital que os torna simplesmente absurdos¹. Num desatino, um desafio.

O real sempre excede o que pensamos e sabemos sobre ele; mais ainda com relação às experiências e realizações que nele conquistamos. Os combates ocasionais, que porventura ocorrem nesses transcurtos, querem ser algo como os próprios elãs vitais, na mais profunda alegria e até em sua trágica demonstração, que se transforma e encontra esperanças na Poesiação, e por isso também, na vida mesma, quase feita como a própria natureza – e com as gamas de encontros, amizades, em meio a soledades e latitudes, conquistas imensas, pelo ser insurreto, pela ação que assume a

viagem, o movimento, os caminhos que têm intenções de sonhos realizáveis, em vida, e em companhia de seres maravilhosos.

E aí, nesses horizontes multicoloridos, planaltos, planícies, vontades e amores, a poesia se faz letra viva e se depreende nos atos, na experiência feita concretamente uma prática que transpõe fronteiras de origens, predestinações, sentidos e destinos gravados a sangue, metal e energia, pela civilização, no caos.

Nos caminhos que ainda virão, ainda há tantas coisas a encontrar, ainda há tanto por ver, por sentir, por realizar... A poesia corre por essas trilhas, algo que pode radicar-se entre encontros tão sutis, em descobertas tão complexas, tão difíceis de comunicar, que às vezes parece um sopro capaz de transmitir o indizível, das mágicas, autênticas, intensas e deliciosas plenitudes de uma vida em realizações poéticas.

*

O acaso nos trouxe até aqui. Bem sabemos que em uma sociedade mista, acromática e hibridizada, há várias suspeitas a duvidar, do agir e do pensar, do querer e do fazer, do crer e do não crer... Instaura-se uma *antilogia* no habitat terrestre? Talvez essa questão seja o pano de fundo de nosso encontro casual.

Sabemos também que os poetas malditos se reconhecem entre si por intermédio de seu caráter cosmopolita de ser, por meio desse estranhamento e entendimento claro sobre o acontecer histórico mundano, essa visão um tanto cruel de uma realidade sangrenta, dando um sabor tragicômico aos âmbitos mais recônditos das representações humanas. Podemos tomar Shakespeare como exemplo? O que dizem os poetas malditos nas suas obras trágicas? Qual será a velocidade de sua poética, na experiência do sentir e escrever? Essa estranha vida que se anuncia será realmente o teatro de instintos mascarados de um mundo shakespeariano?

*

Há sensibilidades que adornam seu sentido de plenitude, quando se reconhece o aurático encontro de vontades em experiências criativas. Uma confluência de seres marcados pela poesia e o caos que se vive. Caminhos distantes entre solidões que não podem negar-se; porém, que não se esvaem no espetáculo de escolhas produtor de imensos vazios².

Nômades se reconhecem pelo olhar longínquo, pela postura e palavras desafiantes, pela potência que não se adequa. São guerreiros em

meio de labirintos que cercam a vida, transitando túneis subterrâneos, abrindo horizontes de céus estrelados e amanheceres banhados pelo oceano, dias e noites pincelados com os toques do único e irrepetível – o que não pode ser reificado, sobrecodificado, destruído!³

Na batalha dos pensamentos, dos sentidos, das práticas e da invenção, é indescritível a vitalidade de compartilhar o deslizamento de maturidades expressivas, o teor da intuição para o forjamento de um agir intelectual e político que transcende a mera crítica discursiva e institucional, e não se conforma com as instâncias dadas de geração, transmissão e reprodução do conhecimento – essa quadrícula de saberes pré-estabelecidos em clara decadência, que molda os potenciais criativos e os institucionaliza nos claustros arquitetônicos e epistemológicos que caracterizam o turbilhão de engenharias produzidas pela ciência moderna⁴.

Técnica e utilidade, conhecimento e biopolítica⁵. Desde bem antes de nos conhecermos, sabíamos dos mitos e das sérias problemáticas sobre a verdade; não éramos ingênuos sobre a invenção trágica dessa realidade: o poder, em suas formas mais sofisticadas e desenvolvidas, já era sentido como experiência no corpo e reconhecido em diversas instâncias do passado e do presente de nossas vidas. Nada mais ocultava o forjamento de dinâmicas de destruição e reificação de verdades. A mentira e o absurdo apareciam muito claros. Além disso, havia a convicção e a decisão políticas de não estabelecer o pacto de hipocrisias que justifica as grandes legiões mobilizadas por falsas promessas, vidas inteiras dedicadas a reproduzir o dinamismo dos sistemas de controle e reflexividade das potências inertes, que se debatem no céu e no inferno da produção e do consumo, verdadeiras usinas desejanças de uma felicidade artificializante e tranquilizadora, que lave a culpa encravada milenarmente no espírito e dê sentido e desenvolvimento ao que não controlamos⁶.

*

Dir-se-ia que uma universidade é um espaço em que se dão inúmeras práticas ligadas ao conhecimento e à cultura em geral. Parece simples assim: se tal afirmação for verdadeira, ela não consegue expressar muito mais do que uma proposição demasiado genérica, faltando-lhe algo que qualifique as particularidades locais e os regimes de forças nos quais necessariamente estão imbricadas⁷.

Ao longo dos últimos anos, como alunos do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, tivemos a oportunidade de perceber todo um modo de funcionamento da burocracia à qual estivemos

ligados por um vínculo legal. A disparidade entre aquilo que se vê e experiência e aquilo que se fala sobre a universidade é algo fantasmagórico, porque muito se quer ou muito se diz, enquanto uma realidade violentamente concreta se impõe e constitui o real cenário que contradiz as representações dos seres e das coisas ligadas a ele.

Parece ser o caso tenso em que vive a academia na América Latina. Em vez de se constituir como um espaço do pensamento, realmente autônomo – o que forneceria, talvez, as possibilidades de promoção de saberes criativos, e não importunados pelas demandas de uma decadente produção alienada –, todo movimento que ali se desencadeia está, desde seu fundamento, orientado para a resolução de problemas que, podemos dizer, serve à perpetuação das exigências intelectuais e técnicas do mercado capitalista e à pseudo-ascensão de uma democracia espetacular e autoritária⁸. São os agenciamentos de práticas e discursos que levam a cifra das supostas maiorias, daqueles a quem, diz-se, deveria ser levado o 'bem', o 'progresso' e a 'justiça'. – 'Sociedade e miséria', gritam – universidade em função.

*

A Universidade Federal do Rio Grande do Norte faz parte de um complexo que abrange uma totalidade *mista, acromática e hibridizada*, englobante no plano de suas representações caricaturais. Fluxos e interfluxos de saberes circulam continuamente por entre relações de poderes, veiculados pelas forças constituintes em jogo. Em muitos sentidos, no universo existente encontram-se opiniões e praticidades de vivências bastante diversificadas.

Há no meio universitário, entretanto, variabilidades de *galeras*⁹ que compõem redes aparentemente heterogêneas. Elas se misturam, rotineiramente se fazem ou se desfazem, logo se formam grupos com certa identidade, enquanto outros se diluem e confluem em diversos estados, cercanias e afinidades, dinamizando uma difusa ecologia política na academia. – Como então podemos identificar ou qualificar uma *galera* universitária? Quais são os seus verdadeiros signos, os índices maquínicos de suas disposições corpóreas?

Dentro dessa *caosmose esquizo* representativa¹⁰, a prática da *antropologia experiencial* nos ajuda a perceber e cartografar várias espécies ou tipos de grupos, que ora produzem seus próprios signos, ora reproduzem mitos de outrora e vivem moralizados sob o comando de insígnias fractalizadas de bem e mal, tendo seus ídolos ou mártires como consciência histórica espetacular¹¹.

As mitologias antigas e modernas dos povos ocidentais, impregnadas em tal *ambiente psicogeográfico social*, são verdadeiras brochuras de contradições, tendo em vista o monolitismo reinante de uma polifonia de doutrinas altruístas do *vir-a-ser e perecer*. Se considerarmos a problemática do *Nihilismo*¹² e o questionamento sobre o sentido e o valor, serão várias as maneiras de visualizar esses fatos.

Entre os grupos representativos que rondam os espaços acadêmicos, existem aqueles que caracteristicamente desenvolvem modulações de práticas vazias para si, em campos simbólicos de molaridades institucionais, e constituídos no mais das vezes por seres seduzidos por valores altruístas. Com efeito, os altruístas alimentam-se de um passado sombrio e de uma maneira bastante própria querem vingar a história de outrora, mobilizando energias políticas engajadas no presente, prometendo através de seus idealismos um *vir a ser* em algum momento determinado, no além ou no aquém, uma felicidade sonhada, sintética ou apaziguada, mas em um mundo permanentemente suspenso em um *por vir* que nunca se realiza de fato. Essas doutrinas morais foram sedimentadas enquanto ideais de conduta a serem seguidos a partir do momento em que o homem começou a justificar os seus atos políticos em prol de um reconhecimento reparativo perante a justiça divina ou terrestre. Doutrinas que se apresentam, sobretudo, como formas de representação molares, e sob certa perspectiva, destrutivas, que buscam em uma política do *por vir* o motor de suas práticas, sempre orientadas por um comandante da empreitada, um pastor que diz as regras e dispõe as práticas do jogo, que impõe uma justificativa diante do caos e solapa os fragmentos separados entre si, pois quer unir todas as partes em volta de um ideal comum: a camisa de força social que abarca os corpos e os espíritos docilizados¹³.

Desde uma visada macropolítica, é possível evidenciar que os valores idealistas veiculados por grupos desse tipo estão postos a suplantam a tragédia do processo de humanização da Terra – as faces destrutivas das doutrinas do *vir a ser*, sua necessária orientação ao perecimento¹⁴ – enquanto paradoxalmente o alimentam de alguma forma, na medida em que corroboram aspectos de uma democracia miserabilista de compensações tardias, que por sua vez e além do mais, visa o ocultamento dos desdobramentos de uma destruição que excede em demasia a capacidade de produção realizável pela *práxis* dos seres vivos. Falamos de mutilações invisíveis de corpos e subjetividades, instauradas pelo trabalho alienado correlativo a uma servidão maquinalista sem precedentes, e que pode identificar-se com o *etnocídio dos sobreviventes da guerra planetária*¹⁵.

De todo modo, os estudantes universitários compõem *galeras* relativamente distintas, compostas por vários tipos de personagens: os que lutam por uma vaga em algum campo de pesquisa em vigor, sendo voluntários ou não; os que entram na universidade apenas por questões de *status* e reconhecimento titular, ou com fins profissionais; os que se tornarão agentes sociais humanistas; existem aqueles que vão engrossar as fileiras sepultadas da disputa político-estudantil; e por último, também é possível encontrar entre eles os nihilistas de plantão, adoradores do vazio e do nada. Em suma, uma gama de máscaras cujas representações são bem flexíveis e plásticas aos olhares depuradores daqueles que experimentam ou observam o teatro caótico estatuído.

Entretanto, no prolongamento microfísico de uma cultura em degeneração tal como vislumbramos, encontram-se os campos de configuração e desconfiguração permanentes, compondo o contexto molecular em que a *antropologia experiencial* pode atuar com vistas a pesquisar as diferenças que há entre *grupos de sujeição* e seus antípodas por definição, os *grupos de criação*¹⁶ – embora também atue com o intuito de cartografar as matrizes performativas das práticas de grupos ou galeras, matizando assim as linhas de criação e as ordens de reificação, pelo traçado dos limiares empíricos que cada subjetividade ou grupo produz em um determinado contexto¹⁷. Uma distinção micropolítica por excelência, que mobiliza como parâmetros privilegiados de análise referencial a qualidade das vontades envolvidas, por um lado, e a produção social-desejante, por outro. Sendo por isso considerados empiricamente *grupos sujeitos ou criadores*, por exemplo, e nesses estudos, os bandos de artistas-filósofos e poetas malditos considerados cosmopolitas, que se incumbem a si mesmos *criar novos valores*, de cunho não prometeístas, sob a égide de uma maquinação meticulosa que não quer perdurar nos espaços públicos, pois forja saberes sem utilidade previamente estatuída e reificada, constituindo além disso *zonas moleculares de poesiação*¹⁸.

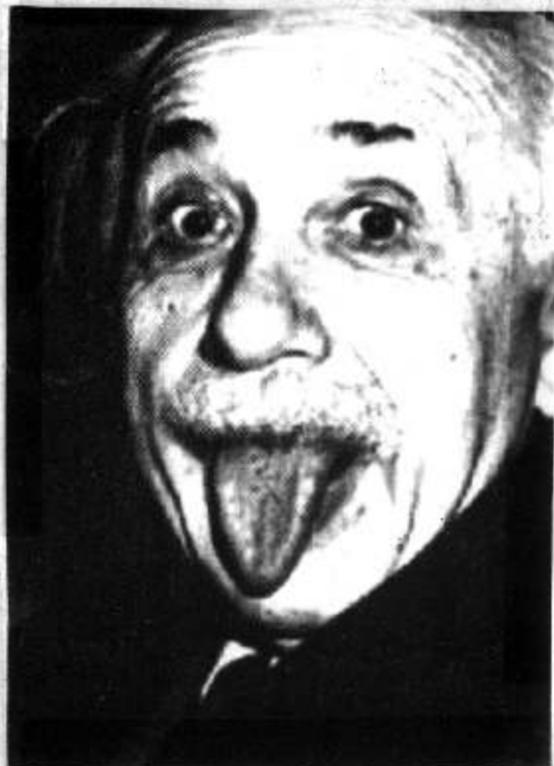
*

Como se vê, são múltiplos os interesses políticos mobilizados que transitam e se confrontam no meio universitário atual. Digamos apenas que questões cruciais foram esboçadas na *physis* de um campo bastante desconfigurado: nossa experiência empírica diante de tais fatos deu-se nesse palco encadeado.

Encontrávamo-nos enredados nessa *hélix* microfísica em que atuam as representações universitárias¹⁹. Estávamos diluídos em uma massa acadêmica destituída de poesia, filosofia e arte. Não havia nada que

INTELECTO SUBTERRÂNEO

PERIÓDICO INCONSTANTE DE ALGUNS
GRADUANDOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS E AFINS



ultrapassasse o partidarismo burocrático vigente, ou o niilismo competitivo em vigor, nem as até então inquestionáveis maneiras de ser e de fazer crítica.

Nas aulas da grade curricular do curso, rompíamos o silêncio ou a verborragia generalizados para despir o pensamento dos pudores morais, com o intuito de mostrar que o poder agia e não era apenas teoria para alunos de graduação²⁰. Durante muito tempo, tentamos colocar questões que fizessem valer a autenticidade do pensar, intervenções desconectadas das normas discursivas dos claustros acadêmicos, colocações que chegaram a acarretar burlas, gesticulações confusas, silêncios, empatias, olhares...²¹

Queríamos perceber como os colegas, professores e alunos em geral, reagiam com relação a pensamentos provenientes do lado de fora das cavernas; queríamos dizer o que não estava sendo pensado, tão apenas rompendo com os reinos de opiniões intelectualizadas de todos os tipos. Talvez, uma tarefa bastante árdua para aqueles que pretendem sair de seus próprios cárceres.

Aprendemos bastante com tudo isso. Afinal, ninguém mais do que nós pôde perceber os movimentos e as reações que se mostravam ante tais intervenções. Por isso, os últimos tempos foram de deslocamento para longe da maioria dos cenários públicos, uma deriva de silêncios, de negações a continuar dizendo, para além de discussões estéreis e vazias – posturas que contrastavam com as inúmeras zonas de intensidades onde os diálogos abertos fluíam, entre amigos e em espaços afetivos onde tínhamos a possibilidade de dar vazão aos saberes nômades²². Mas essa retirada tinha muito mais a ver com a leve clarividência de que era preciso tomar a vida nos gestos, transmutar uma condição alheia em nós e banhá-la com os afectos e sentidos mais singulares.

Paradoxalmente, o clima tornou-se ainda mais tenso. Nunca antes tínhamos sentido o vazio que nos circundava. Havia que fazer escolhas. De fato, queríamos inventar o sentido e a potência do que acreditavam ser um pensamento caótico, comum rebeldia de meninos obstinados.

Levados pelo desejo pueril de inverter e subverter o reino dos fatos corriqueiros da vida política quotidiana e universitária, tivemos a oportunidade de vislumbrar de forma ímpia as contradições que perpassam os movimentos tidos como idealistas.

Perguntávamos como agir frente a esse Hércules sepultado, que justifica seus atos políticos na aclamada miséria alheia. Queríamos dizer algo diferente, que fizesse um furo nas opiniões reinantes. Tínhamos em mente que essa maneira de representatividade política fora posta em xeque em

Maio de 68²³. Havia algo que ficava embotado, invisível a olho nu. Nem tudo se podia dizer. Foi então o momento de fazer ver devindo criações poéticas.

Assim, finalmente, eclodira o desejo de transformar a amizade e as afinidades poetizadas em um *grupo de criação* que inventasse uma nova linguagem e que articulasse realidades e saberes experienciais, transgredindo as partilhas de sentido fragmentadas e os vieses institucionais por onde devem transigir²⁴.

Penetrando pelas redes e pelos olhos dos sistemas e das tecnologias de sociabilidade, decidimos reconhecer que a guerra é verdadeira e está acontecendo em toda parte, que o caos e as ordens de controle não são uma mentira, e que os seres esfacelados reconhecem as prisões que eles mesmos construíram para si, mas das quais não estão dispostos a desvencilhar-se, como verdadeiros escravos felizes²⁵.

Desde então, percebemos na atmosfera circundante ao nosso encontro uma *vontade de criação*. A afinidade recíproca entre nossas subjetividades deu-se primacialmente pela *atividade autopoietica nômade*²⁶. Nossa poesiação atingira profundezas impensáveis, conseguiram focar certos ângulos diferenciais de análises que desconstruíam realidades oculares e sensitivas, e denunciavam intuitivamente as sutis mentiras da civilização.

A conexão temporária de nossas vidas no espaço abordado entrelaçou-se no momento em que descobrimos que muitas coisas poderiam ser feitas quando se tratasse de realizar uma experiência compartilhada e criadora, perpassada pelo desejo de composição de um aprendizado lúdico e a experimentação aventureira, uma sabedoria que nos levasse a questionar em atos os modos de existência na Terra nos dias em que vivemos.

*

Diante dessa conjuntura, fomos levados a inventar as condições de desenvolvimento de uma autêntica *práxis artística*, atuando com audácia e evidenciando-se singularmente. Foi assim que inicialmente veio a lume o pequeno veículo de divulgação de criações livres das práticas burocráticas e partidárias vigentes, o assim denominado *Intelecto Subterrâneo*²⁷.

Em meados de 2003, com uma iniciativa simplesmente espontânea, um grupo pequeno mas ousado de estudantes teve a idéia de lançar um jornal que fornecesse a oportunidade de tornar visíveis, através de uma praticidade difusionista, as multiplicidades de cada ser que ali materializasse seus pensamentos, revelando desde então um desafio não muito claro, porém eficaz, que fez romper caducas representatividades estudantis.

INTELECTO SUBTERRÂNEO

PERIÓDICO INCONSTANTE DE ALGUNS
GRADUANDOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS E AFINS



Capa do zine *Intelecto Subterrâneo*, por Lee Vieira

Não queríamos dizer aos outros o que eles tinham de ser ou fazer. Estávamos muito mais interessados em produzir pensamentos e experimentações com o mundo em que vivemos, seja a partir de composições poéticas, desenhos, aforismos ou crônicas, seja por meio de citações, colagens, poesias visuais ou críticas políticas polêmicas. Sobretudo, parecia existir um desejo coletivo de colorir o imaginário psicogeográfico de então, dando vazão a criações libertárias.

Esse jornalzinho subterrâneo, deveras simples no seu formato, no entanto surgiu como constructo e signo de uma sagaz molécula afectiva, por meio da qual vieram a ser inspiradas inúmeras iniciativas experimentais, artísticas e políticas, em seguida praticadas com alegria por seres variegados de uma galera contagiante.

*

Foi o caso do livro lançado ainda em 2003, *Existo Sinto Penso Poesia*²⁸, de autoria de Lucas Fortunato e Edson Gonçalves Filho. Uma obra que veio integrar parte das intuições que tecíamos acerca da existência humana. Derivas e linhas de fuga do pensamento, traçadas por uma vontade poética. Uma contraposição ao positivismo operante que permeia a sociedade das disciplinas e do controle²⁹. A vontade de criação emergia em nós e fazia-nos extrair da potência vital mundos até então desconhecidos.

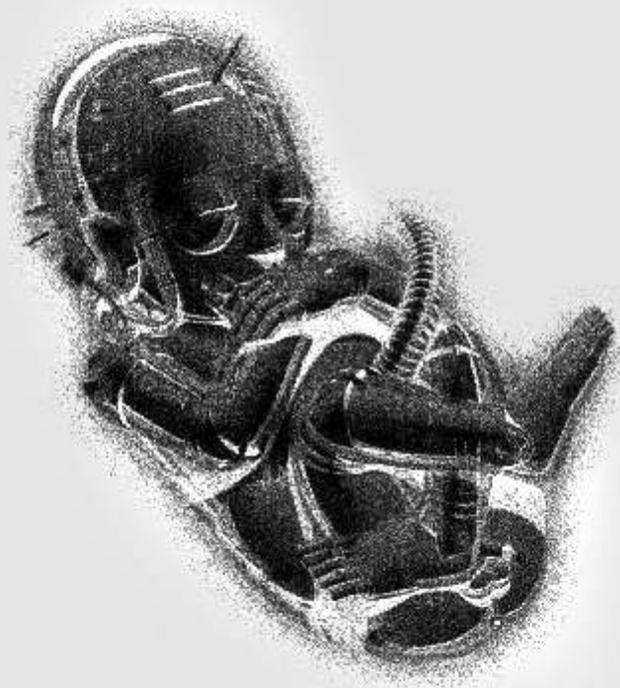
Na ocasião do lançamento do opúsculo, que contou com a presença de amigos e afins à sensibilidade poética, via-se algo de inédito por aquelas paragens: parte dos corredores de aulas ornada com desenhos, pinturas e livros, cujo característico movimento de pessoas no decorrer do evento fora animado por conversas e sons musicais clássicos, emitidos por uma vitrola deveras simpática às vozes.

Com a chegada da noite do mesmo dia, ocorreu ainda um diálogo com os autores sobre a concepção da obra, um sarau poético-musical e o lançamento do *Volúpia Zine – Arte Alternativa* de um outro grupo de poetas. Para tanto, foi bastante importante a colaboração de amigos e o apoio de professores, da Cooperativa Cultural da UFRN e de uma entidade sindical, a ADURN.

*

Continuava flamejando nosso intento. Por essa época, pensávamos sobre o que os contemporâneos diziam ser a pós-modernidade, estudávamos história da arte, filosofia, política, física, líamos poesia, literatura, dentre outras vertentes de saber. Daí então surgiu a idéia de organizar uma exposição de *arte filosófica e antropologia experiencial*.

**EXISTO SINTO PENSO
POESIA**



**Edson Gonçalves Filho
Lucas Fortunato**

O evento Semana de Humanidades, realizado na sua versão 2004 pelo Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, iria ocorrer no conhecido setor de aulas II, servindo brilhantemente para nossos propósitos, pois logo este espaço veio a se tornar o palco encadeado da grande obra múltipla que denominamos *A Rede*. Todavia, a peripécia artística não foi inserida na programação oficial do evento organizado pelas humanitas, queríamos que fosse algo à parte, como característica do conceito da obra, uma surpresa.

A idéia, eminentemente psicogeográfica, consistia em se apropriar do espaço temporariamente com a instalação de uma intrigante obra de arte, quase total, que penetrasse a arquitetura dando-lhe um funcionamento adverso, ou mesmo talvez, que provocasse um curto-circuito no funcionamento rotineiro da instituição³⁰.

Havia chegado o momento de fervilhar idéias, era preciso saber como compor as instalações, juntar os elementos precisos, dividir tarefas, escolher os poemas visuais a expor, mobilizar máquinas de vários tipos, vitrolas, câmeras fotográficas, manequins, fios e lâmpadas, preparar cordas e redes, convidar conhecidos, imaginar encontros... Não tardou para que essa molécula artística contagiasse pequenos grupos e galeras, de tal sorte que maquinamos antecipadamente a ocupação do espaço junto de amigos e colaboradores.

Pensávamos em ficar acampados a semana inteira no espaço ocupado, seja escutando vinis, conversando, estudando, comendo ou dormindo, seja jogando xadrez, tocando músicas, namorando ou preparando alimentos na fogueira, o intento era transformar a arquitetura funcionalmente racional em algo diferente do habitual. O que, sem dúvida, proporcionaria linhas de fuga por todos os lados, uma vez que os códigos estatuídos iriam simplesmente pairar no éter.

Finalmente, a ocupação se realizou em uma madrugada estrelada, para que no dia seguinte, o público de professores e estudantes na sua maioria, se confrontasse com uma situação extra-quotidiana – uma ambiência psicogeográfica subversiva que punha em funcionamento relações moleculares, dispostas num diagrama de forças arquiteturais desviadas³¹. Situações verdadeiramente experimentadas tão somente por aqueles que ali se encontrassem temporariamente.

Tal obra merece uma apreciação capciosa, salutar. *A Rede* veio integrar uma multiplicidade de obras coabitando o conceito englobante. O que queremos dizer com isto? Existiam três instalações artísticas em destaque: *As correntes da lei foram quebradas*, autoria de Lucas Fortunato, *E no limbo você*, de Wagner Pinheiro, e uma outra, *O crucificado pelo confinamento*, de Edson Gonçalves Filho (cujos títulos assim dispostos

levam muito a pensar). Eram obras que estavam expostas juntas de tantas outras pinturas e poemas visuais de artistas renomados da cidade, tais como Avelino de Araújo e Falves Silva (estes, conhecidos internacionalmente devido a suas produções de décadas)³², além do lançamento do zine *Dada Unigo*, com textos que pretendiam refletir sobre a obra maior.

Dizíamos, portanto, que *A Rede* englobava várias obras, ela mesma sendo uma, a principal e maior. Era o caso de se valer temporariamente do espaço público dando-lhe um funcionamento impreciso e evanescente. A ocupação foi feita com a exposição de todo esse material e, por fim, pela instalação das redes e corpos ao longo do corredor central do setor de aulas.

A exposição pôde ser apreciada e experienciada durante quatro longos dias. De fundo sonoro, as músicas da vitrolinha de Thales Lacerda se intercalavam com as tocadadas de violões. Turmas se divertiam com passatempos tais como jogos, cigarrilhas, conversas e sonecas nas redes armadas lado a lado junto às salas de aula. No fundo do corredor, enquanto a belíssima vista do Parque das Dunas era pincelada pela chuva, um verdadeiro acampamento veiculou comidas artesanais, barracas apareceram no Bosque dos Eucaliptos, a libido florescera junto às sombras, nos recantos, e bicicletas se amontoaram pela espera jovial do sol.

Algo como um *paleolitismo psíquico* se encarnara em um neoprimitivismo nômade³³, forjando um transformado cangaço pós-moderno que se apropria temporariamente dos espaços binários de poder labiríntico, geridos pela lógica da razão, para logo em seguida desfazer-se, pelos subterrâneos, em busca de outras pragens, menos áridas e mais vivazes.

Foi como aqueles dias propensos a ficar na lembrança. Chovia bastante. Quanto a nós, tínhamos plena consciência do que estávamos fazendo. Já nesse momento de nossa trajetória havia a intuição clara da possível junção das três caóides: Arte, Ciência e Filosofia³⁴. Baseados nisso e nas influências adquiridas com pesquisas e estudos integrados de verve multifocal, inventamos o conceito *A Rede* e firmamos a nossa atividade como *práxis artístico-filosófica*.

De fato, há questões e problemáticas bastante pertinentes a serem pensadas sobre a obra aqui abordada, tais como a colonização genocida e etnocida dos habitantes das redes, uma *cronopolítica*³⁵ que aprisiona os seres no tempo sobrecodificado e binarizado no trabalho concreto e abstrato, o dia-falso, destruições e re-configurações políticas de guerra – e por que não, sobre o próprio estatuto aurático da arte contemporânea³⁶. Um verdadeiro lance de dados!



Evento *A Rede*, 2004
Exposição de Arte Filosófica e Antropologia Experiencial



Instalação *E no limbo você*, de Wagner Pinheiro



Instalação *As correntes da lei foram quebradas*, de Lucas Fortunato



Instalação *O crucificado pelo confinamento*, de Edson Gonçalves Filho



Capa do zine *Dada Unigo*, por Thales Lacerda, 2004

Tempos depois, para não deixar o silêncio suspenso no ar e as coisas ficarem do jeito que costumeiramente são, algumas vezes rotineiras e sem cor, resolvemos partir para uma nova investida. Veio à tona o projeto *Antilogia Subterrânea*³⁷, inspirado em uma manhã de sol cordial e nuvens marítimas, quando a turma do *Intelecto Subterrâneo* se reunia como de hábito sob o 'sábio pé de caju', ao rés da grande caixa d'água do setor II, para mais um ritual antropofágico.

Fruto de várias conexões entre alunos, professores e artistas, todos envolvidos de alguma forma com a UFRN, materializamos um livro que veio marcar uma época, por assim dizer. Junto à turma do *Intelecto Subterrâneo*, vieram colaborar pessoas de outros cursos e até de outras gerações. Ilustrações, prosas, ensaios, contos e poemas, críticas e líricas enfim – eis o que veio preencher as páginas dessa nova publicação.

Ao longo de alguns meses foram organizados o livro e a ocasião do seu lançamento, que se realizou na universidade: o evento *Um dia no Subterrâneo*. Nele foram somados inúmeros intentos e colaborações de variados artistas. O *Intelecto Subterrâneo* se difundia como nunca. Agora, eram estudantes de diversos cursos, artistas vinculados à academia ou que dela não faziam parte, que durante um dia inteiro promoviam à comunidade universitária toda uma programação destinada a partícipes e interessados pela arte em geral.

Assim foi pensado, assim foi feito. Chegado o tão esperado dia, a ambiência do corredor central de aulas teóricas foi tematizada ainda cedo pela manhã e transformada com estilo pelo artista-cenógrafo Adolfo Ramos, até se estender com várias mostras de poesia e literatura, livros, pinturas em telas, uma exposição fotográfica antropológica e instalações diversas, que se espalharam mesmo entre os finos fluxos cibernéticos.

Todo o corredor ficou ocupado pelas inúmeras obras em exposição e assim era possível deleitar-se com uma errante exposição de pinturas: os perceptos a tinta óleo de Máisy Freitas, com sua jovialidade expressível, as personagens intrigantes de Lee Vieira em seus próprios cenários, e as telas enigmáticas que Lucas Fortunato selecionou para esse dia transpassado por miríades cores.

De outra perspectiva, mudando a psicogeografia, a colagem literária das garotas do *Centro Acadêmico de Letras* resgatara a obra de Jorge Fernandes, poeta potiguar de tons modernistas. Uma das mostras, intitulada *O que Fernando Pessoa pensava sobre o mundo*, também foi acompanhada por uma performance de verve filosófica, apresentada por

UM DIA NO SUBTERRÂNEO

IS

Lançamento do livro "Antilogia Subterrânea"

Dia 27 de Outubro de 2004
Durante todo o dia
No Setor 2 da UFRN

Apoio:
CA de Letras
Artistas e afins

Exposições durante todo o dia

Artes Plásticas
Instalações Artísticas
Zines, livros, cd's, vídeos
"Bibliografia Fernando Pessoa"
"O Mundo dos Orixás"

Programação

07:00 - Abertura
08:30 - Lançamento Oficial com
Saraus
10:30 - Recital Potiguar, com alunos
de Letras.
15:00 - Filme: "Os últimos dias de
Nietzsche em Turin"
17:00 - Filme: "Waking Life"
20:30 - Peça: "Como Anjos", com a
família Marmora de Ivauro
22:00 - Recital "O que Fernando
Pessoa pensava sobre o
mundo", com Edson
Gonçalves
Lagoapóie - Música, poesia e ban-
piapos



Desenho por Lee Vieira

Edson Gonçalves Filho. Tudo isso compondo o cenário de lançamento do livro *Antilogia Subterrânea*, como que anunciando novos dias.

Nesse encontro de criação coletiva, tivemos a colaboração de artistas bastante importantes para o cenário contemporâneo na cidade Natal. Um deles, personagem com longa trajetória, José Pinheiro, nos brindou com uma instalação artística intitulada *Fome Zero*, somando-se à parceria de Robson Duarte 'Binho', sem dúvida um dos maiores desenhistas dentre os ilustradores cyberpux dessa geração, que selecionou algumas dezenas de seus trabalhos para a exposição, mostrando uma arte independente e que pode ser encontrada além das fronteiras da universidade.

Por fim, após um longo dia, o crepúsculo havia pouco chegado, fomos presenteados pela apresentação *Como Anjos*, do *Grupo Marmota de Teatro*, que deu seus ares 'absurdos' numa encenação apreciada por dezenas de pessoas que lotaram o ambiente noturno, colorido pela companhia teatral e suas peripécias.

Foram experiências deveras interessantes e com elas aprendemos bastante, internalizando certos saberes práticos que terminaram sendo incorporados aos estudos. Podemos também dizer que se trataram, naquelas circunstâncias, de encontros de criação coletiva como mostras de cunho mais geral, que reuniam uma grande quantidade de artistas e de vários contextos diferentes. Doravante, e devido ao deslocamento de nossos desejos e vontades, pretendíamos nos resguardar com o intuito de investir energias em projetos de criação articulados a estudos integrados que envolvessem a Arte, a Ciência e a Filosofia.

*

Como se não bastasse, a força da ousadia queria que fôssemos mais longe. Quando o ano 2005 chegou, parecia que éramos menos ainda em questões numéricas, mas algo aconteceu que rapidamente e melhor dizendo jovialmente nos voltamos para outras produções, praticando novas atitudes em relação aos hábitos que até então se vinha incorporando. O uso de bicicletas, a natação, o surfe e o futebol começaram a ser esportes praticados, ao mesmo tempo em que uma curiosa inteligência coletiva começou a se manifestar nas maquinações de instalações por conceitos artísticos, perpassados por estudos em ciências e filosofia, a partir do encontro fortuito da pesquisa com a *práxis* criadora³⁸.

Desde as entranhas, havia uma emanção volitiva autopoietica de cativar o espírito e o corpo que é o pensador, como atleta afectivo, até o

outono alcançado pela força de realizar o salto que nos levou a trilhar pelas ondas sonoras de nossas próprias composições musicais.

Queríamos sentir esse experimento pulsar nas conexões do *fluxus*. Nessa altura da narrativa viva, o grupo maior do *Intelecto Subterrâneo* já havia se desconfigurado por pouco que parecesse e logo se dispersou. Os integrantes ocasionais simplesmente deixaram de se juntar para fazer os jornaizines e os rituais antropofágicos ficaram segmentarizados em rodas menos numerosas, pois não havia mais como antes aquela sinergia coletiva aglutinadora de intensidades.

Entretanto, adjunto ao fenômeno dispersivo dos experimentos de criação coletiva sob o signo subterrâneo, pequenos grupos se mostraram através de afinidades mais específicas. Daí veio a se formar, a partir de remanescentes do *Intelecto*, três ou mais grupos relativamente distintos por suas vontades, desejos e práticas realizadas desde então. – Um deles, o mais voltado para o conflito político nas grades universitárias, passou a promover as chamadas *Grandes Assembléias Lúdicas*, em que arte, política e expressões variadas tentavam digladiar com a rotinizada burocracia no meio estudantil, questionando sob a insígnia *Dada Unigo* sobretudo as hierarquias nos Centros Acadêmicos e Diretórios Centrais³⁹. – Por outros meios, e voltados para interesses diversos, uma outra galera flutuante começou a ocupar o corredor central de aulas do setor II com banquinhas tipo escambo, dispondo livros, vinis e outros artigos para venda e troca, logo freqüentadas por amantes de literatura, música, jogos e *cannabis*. – Enquanto que, imperceptivelmente, e à nossa maneira, viemos formar pelas linhas de fuga dos corredores e salas de aulas, uma maliciosa *sociabilidade de bando*⁴⁰, em certa medida restrita à esfera seleta de uns poucos indivíduos estrangeiros, por assim dizer, ligados pela amizade e afins à sensibilidade poética somada a alguns enumeráveis princípios relativos à música, teatro e arte.

Um grupo poético musical, logo nomeado de *Experimento Fluxus*, foi aos poucos sendo formado espontaneamente no contexto micropolítico abordado como aquele espécime de grupo que veio traçar um feixe diacrônico intermediário entre a dispersão ou dissipação do *Intelecto Subterrâneo* e a configuração do *Grupo de Criação Artístico Filosófico* – como já se anunciara nessa altura do processo esquizo, em que tomamos a iniciativa de organizar uma mostra artística inventiva, a qual viemos realizar quase de imediato a partir de idéias intuitivas e eminentemente conceituais, aproveitando várias matérias de expressão para compor uma exposição psicogeográfica de temática política, intitulada *Labirintos*. Evento este que

nos pareceu indicar algo diferente, controverso, como uma transversal mudança de sentido em direção e metas, linhas moleculares que demonstram o ambiente psicológico dessa passagem pelo *Fluxus*, que em seguida se metamorfoseará em *Gaya*.

*

Com efeito maquínico e potência poética, a instalação artística *Labirintos* foi realizada no mês de abril do ano 2005, sendo resultado de emblemáticas derivas *psicotopológicas*⁴¹. Os autores Lucas Fortunato e Edson Gonçalves Filho, utilizando-se de objetos achados no campus universitário, materializaram a obra com os amigos Geovane Almeida e Wagner Pinheiro, ao criar um ambiente psicogeográfico repleto de imagens-objetos que impeliam as performances corpóreas em suas possibilidades de interação poético-espacial, sejam elas sensitivas ou enunciativas⁴². Tratou-se, antes de mais nada, de um chamado à participação crítica criadora efetiva daqueles personagens que ali se dispusessem a apreciar e interagir, inseridos em um espaço molecular elaborado como *caos comprimido ou caóide performativa*.

Sob o céu aberto e entre as colunas de concreto armado que sustentam a arquitetura universitária, via-se um manequim sem face, de traços suaves e tons negros, vestido com um paletó cinza e quadrado, montado de tal feita, que havia sido cercado de grades e arames farpados (curiosamente recolhidos nas investidas esporádicas a trilhas que cruzam uma área de proteção ambiental nas fronteiras da universidade, guarnecida por um batalhão do exército). Decerto, uma imaginativa esfinge, caracteristicamente recortada pelos feixes sígnicos, com suas linhas e figuras de captura, e decepada pelos objetos materiais a envolver um corpo sensivelmente parado mas como que em suspenso num tempo que se prolonga, pela *durée*.

Porventura pensamos se a eternidade ou melhor o tempo da arte não seria senão a intensidade? Seja como for, essa peculiar escultura fora localizada estrategicamente perante várias portas em pé, por sua vez feitas estátuas enterradas no solo, distribuídas abstratamente meio ao acaso pelo terreno diagramatizado, formando uma *matriz performativa psicogeográfica*.

A visão paisagista do partícipe que por ali passeasse via-se ameaçada em sua amplidão abrangedora, dir-se-ia horizontal, uma vez que as superfícies visíveis pareciam entrecortar-se pelos perceptos imagéticos dos objetos que mudavam visualmente uns por sobre os outros, podendo

até entrechocar-se conforme o caminhar da *persona*, desde dentro da instalação psicogeográfica mesma.

Na escala 1 : 1, as imagens materiais das portas cruzavam-se conforme o sentido da visão daquele que por entre o labirinto deambulasse, permeado por um jogo de aparece-esconde que desestabilizava a arquitetura do inconsciente com a quase e súbita invasão cênica de uma escada de madeira fincada no solo, apontando para o alto, muito em boa hora sustentada pelo terreno envolvente das pernas de apoio estruturadas em ângulo reto com a linha horizontal.

Essa escada ocupou um espaço tal, que parecia evidenciar a transformação de uma das portas em um intrigante prédio vazado, tendo em seu topo um crucifixo contrastante com uma máscara anti-nuclear, negra e emblemática. Além de tudo, a escada-prédio se encontrava penetrada e rodeada por fiações elétricas que serviam de suporte para bonecos plásticos de compleição humana arquetípica, enquanto que sinistros zigotos energéticos se conectavam por fiações grossas a tomadas fincadas em seus cérebros, confundindo-se virtualmente o fluido de sangue e as partículas elétricas, *luminus vitae*. Ao passo que, no lado oposto, rapidamente se via uma placa de trânsito, ereta, acenando a sinalização de uma virtual linha de fuga negra que ali mesmo marcara seu deslocamento, para longe, completamente descodificada das diagonais vermelhas, que anseiam castrar.

Ao entardecer, do alto do telhado do setor II, ao longe o sol, via-se a instalação como uma extensão espacial sobretudo molecularizada pela *bricolage* e os desvios nomádicos ali concretizados pela *práxis* vital em atos⁴³. Com a visão privilegiada desde cima, era possível ver plantas de verdes intensos nuançados, devido às chuvas esparsas pelo terreno, culminando entre tantas espécies uma árvore-duna vistosa. A coloris das luzes crepusculares combinara perfeitamente com a vontade de poder registrar fotograficamente esse acontecimento micropolítico *par excellence*.

Foi um dia apenas, como sonho. Tudo isso compoendo a construção de um labirinto multifacetado, dispondo portas como possibilidades de escolhas – seria isso? talvez – ou então não, podendo ser uma forma de efetivar figurações concretas para pôr em crise a própria idéia imaginária de escolha. Configurou-se, enfim, como um experimento de sofisticação inovadora em que se primou pelo questionamento, pelo levantamento de perguntas, para além da pseudo-cultura do espetáculo⁴⁴, que a cada momento fornece respostas arranjadas. – *Poema-processo e Poesiação* – pensando o não pensado.



Labirintos – Instalação Psicogeográfica, 2005
Caos comprimido ou caóide performativa







Labirintos – Instalação Psicogeográfica
Calabouço 35, Poema-processo



Labirintos - Instalação Psicogeográfica
Bricolage e desvios situacionistas

A micropolítica do bando levava-nos a implementar uma segmentação volante em atos que legaram além do mais um clima psicológico de entusiasmo⁴⁵. Aproveitando a artesanagem expressiva e experimental de vertentes artísticas variadas, alguns de nossos poemas foram musicados.

A realização da arte tal como doravante praticamos veio a se atualizar em novas *situações* produzidas pela *práxis* que envolvesse todo o corpo⁴⁶. O *Experimento Fluxus* prosseguiu as investigações da *antropologia experiencial*, enquanto a música e o corpo sem órgãos davam vazão aos movimentos não condicionados, gestos sutis, gritos de loucuras, como saltimbancos e arlequins⁴⁷.

O grupo poético musical logo fez suas primeiras apresentações experimentais ainda no ano 2005. Uma delas foi encenada no dia em que os cursos *humanitas* recepcionavam seus alunos novatos com uma programação musical, em parceria com o *Experimento Fluxus* e a anárquica *Ameaça Subterrânea*, evento este que nos serviu também para a montagem da exposição psicogeográfica *Labirintos*.

Uma outra aparição se deu na abertura da Semana de Humanidades do mesmo ano, tendo como um de seus momentos mais intensos a performance *O homem e a máquina*, cujo ápice fora alcançado a partir da mistura de elementos heterogêneos compondo uma sinistra orquestra caosmológica, em que máquinas de escrever, quebrar, furar e gritar, somadas aos sons estridentes-cibernéticos de uma guitarra distorcida, digladiaram um frenesi ritmado pelos compassos de berimbau e violão, enquanto um poema era declamado em tons catárticos, intempestivos.

Na época, e entre amigos, chamamos tais experimentos micropolíticos de *Teatro do Caos*, ao passo que divulgamos também o título *Na sociedade de controle*, aludindo aos labirintos que nos rodeavam como cenário intrigante, enquanto tocávamos músicas e recitávamos poemas, a noite seres.

Essas apresentações tiveram algo de inovador. Podemos ressaltar aqui algumas curiosidades. Ao realizá-las, incorporamos manifestações artísticas de expressões variadas combinadas entre si: a música executada com maestria desejava emanava sons intercalados pela poesia, enquanto o teatro e a dança compunham conjuntamente um compasso rítmico corpóreo no espaço transformado vitalmente⁴⁸.

A *antropologia experiencial* unira-se com a *arte filosófica* pela sinergia da criação coletiva, as situações erigidas transpunham os

organismos, desfaziam os nervos e apontavam para algo ainda mais insuspeito. Havíamos chegado a um ponto de não retorno. A alegria da amizade nos cativou experimentos fluidos.

*

Experimento Fluxus

Versos-ações

A música, a dança, a poesia, o corpo fluido do bailarino brilha ao ver as primeiras luzes do dia – o sopro da vida entoa *versos-ações* ritmados. O *Experimento Fluxus* é fruto de conexões experimentais artístico-filosóficas construídas por laços rizomáticos que se ramificam entre as caóides do pensamento, dançando por sobre labirintos fragmentados, dispersos nas arquiteturas psicogeográficas de ambiências diversas – *a serpente do caos e o saci atômico brincam uma coreografia cósmica!*

Haverá sempre idéias interessantes a dizer, sobre a aparição desse elã transbordante e o seu valioso *Experimento* com a Terra, que se transforma intensamente em uma espécie de viver, anelado modo de sentir e habitar o espaço e o tempo – o *Fluxus*, a correnteleza do movimento natura, o ondear intermitente do mar, o incessante soprar do vento, o jorrar sanguíneo do instante, fluindo.

O Experimento Fluxus vem mostrar a sua linha artística criadora, e sendo assim, superadora de posicionamentos niilistas em vigor nos dias presentes, simplesmente por emanar do próprio ser outras maneiras de viver. Intuito que não pode ser concebido sem a veiculação de uma poesia espacial e a invenção de um artifício nômade, cuja virtude mais emblemática poderá ser impulsionada por uma vontade incomensurável da vida – a *práxis* que se expressa através de uma *arte filosófica*.

Por que unir o teatro, a poesia, a dança e a música cosmopolita num só conjunto? Será o seu intento unir fragmentos dispersos provenientes das antigas e novas realizações artísticas diferenciadas? Ou algo de inominável quer apenas regalar-se?

Ainda que a palavra diga o que o som dissipa, o importante é que essa idéia-ação vem sendo experimentada por bandos de saltimbancos espalhados pelo mundo todo, e mesmo assim se tornam mais raros ou menores estilisticamente aqueles que evidenciam a partir da própria *práxis* o quanto a potência vital joga os dados e embaralha as cartas, como um

palhaço arlequim vem e põe à mostra, para festejar, o seu corpo mesclado, misturado – a carne e a pele mestiça de arlequim girando no ar parecem confundir-se com uma camisa pintada em vôo – uma expressão vivaz de multiplicidades que proporcionam uma fisiologia criadora.

Um trabalho travesso vem resgatar o circo, o bobo da corte, que outrora faziam o seu público gargalhar, sendo que doravante, no contexto contemporâneo, os arlequins poderão atuar para o florescimento de uma grande festa, ao mesmo tempo satírica e trágica: *Poesiação no Teatro do Caos* ornado espetacularmente por espelhos e máscaras, algarvias urbanas, cacofonia de sentidos e frenesi industrial – proliferação de arte filosófica no seio das maciças maquinarias entrópicas impostas no habitat terrestre e o seu caráter de eminências que acompanham a desconfiguração de corpos, a fragmentação dos seres e das coisas – experimentação poética no intrigante processo de fractalização das ordens em uma esquizofrênica paranóia coletiva capitalista. – Entre tantas possibilidades de criação artísticas, o que nos obrigaria a sucumbir na tragicidade da civilização maquinaalista?

Existe entre tantas forças, a vontade de criar, uma potência do agir, uma volúpia do sentir e um desejo de simplesmente existir, virtualidades e possíveis mesclando o real entre uma caoticidade social ditada por *machinas puras*. Em sentido ascendente, uma vontade primal consubstancia devires proporcionados por linhas de criação artística multifocais – e o corpo na sua totalidade haure o néctar da vida.

Isso pode ser considerado o ato criador dos poetas e dos pensadores, em suma, de artistas cosmopolitas que não se deixam enfeitiçar pela magia cívica vigente. O *Experimento Fluxus* inventa expressões, maquina desvios, experimenta bricolagens, invocando uma linguagem menor e selvagem diante da oficial, é verdade, realizando assim intensidades infinitas que fazem das situações vividas, a sua obra de arte por excelência.

*

Pensamentos e criações, *versos-ações* e máquinas de guerra. O forjamento de uma *nomadologia poética em atos* veio fazer jus a uma tarefa capciosa, como um relampejar que se prolonga no trovão, capaz de irromper o processo gerativo de novas possibilidades de existência até então desconhecidas⁴⁹.

Do caos à organização propriamente dita, foi o caminho que resolvemos trilhar em boa hora. A necessidade de sistematizar todo esse trabalho que vínhamos realizando nos últimos anos confluiu para o surgimento do *Grupo de Criação e Estudos Integrados*. Pois sob as malhas

de um imaginário colonizado, um furacão precisa ser invocado para trazer a incerteza bem diante daqueles que se encontram perante a ação de saberes até então velados.

Foi só uma questão de assumir a tarefa comum de unir esforços em torno de questões humanas, ou mais precisamente, de questionamentos filosóficos que dizem respeito à humanidade inteira – por meio de uma volúpia enlevada sobretudo pela atitude de inventar as atividades condizentes com a feitura de estudos integrados coletivamente, com o objetivo de confeccionar livros-experiências, a serem pensados, organizados e escritos.

Assim, um grupo singular composto por amigos resolve dedicar-se a praticar saberes provenientes de uma *Gaya Scienza*, defronte a resquícios de mata atlântica litorânea, em volta do silêncio, ou nas dunas no alto da praia costeira, que tão bem conhecemos, com o sussurro intensivo do mar, entre o cantar dos pássaros e o balbuciar das árvores.

*

Um dos primeiros passos adiante foi a organização dos estudos e das poéticas que já vínhamos desenvolvendo por conta própria, nos interstícios, partindo de pesquisas de problemáticas referentes à época em que vivemos, com o objetivo iminente de questionar com vigor os rumos e os acasos pelos quais passa a civilização universalizante.

Fazia-se preciso um certo distanciamento, uma suspicácia que nos levasse a cultivar um *pathos* específico, que transformasse com um golpe de mestre o olhar costumeiro e obstruído pelas representações hegemônicas⁵⁰. Poder-se-ia dizer que se tratava de encontrar o *plateau* capaz de abrigar o não-pensado do pensamento, ora dissipado pelo reino das opiniões mais variadas, mormente aquelas que rotineiramente delinham os claustros dos civilizados orgânicos.

As derivas psicogeográficas que praticávamos pelas linhas imperceptíveis que cruzavam o campus universitário e adjacências, pelas matas nem sempre exploradas, suscitavam um desejo ardil de embrenhar-se pelas zonas arbóreas, não cabíveis nas rotas estriadas e medidas pelos centros de controle. E a despeito dos encontros nem sempre amistosos com os seguranças da instituição, uma espécie de acampamento nômade começou a se fazer prática incorporada⁵¹.

Com a atualização corpórea de uma desterritorialização ainda mais veloz, passamos a cartografar e ocupar temporariamente pontos

privilegiadíssimos de espaços lisos, nos interstícios da mata atlântica que fica ao lado do campus universitário, o Parque das Dunas, sob regência de um batalhão do exército.

Adentrando à surdina a ecologia verde dos arredores do campus, vivenciamos assim a malícia selvagem, levávamos frutas, cantis com água cristalina e quase sempre algumas redes, para que a leveza flutuante do corpo pudesse abrigar os pensamentos mais medonhos, enquanto os fluxos dos íres e vindes contínuos do balançar das redes impulsionavam as leituras filosóficas, os estudos científicos e as elucubrações artísticas.

Claro estava, para nós, que ao cair da tarde ou ao chegar da lua, os corpos logo se viam deslocados para os devires cósmicos, numa contemplação embevecida pelas multicores do céu desnudo, enquanto solenemente passeávamos pelas trilhas em direção aos pontos altos, caminhando junto às mudanças lumínicas sensíveis e as indeléveis nuances das sombras, os cantos ritornelos dos pássaros, com o passar dos instantes, a transformação das estações, as dunas, cativantes, e as visadas crepusculares privilegiadas, quando incontáveis vezes acompanhávamos o aparecimento das estrelas enquanto a descida até a praia na via costeira preparava o êxtase nudista junto às ondas do oceano e os gritos sapecas dos animais em ação, alegres por serem assim!

*

Dessas vivências, algo nos motivara a extrair do real aquilo que veio a tornar-se um dos locais privilegiados de encontros do grupo, uma nova paragem, uma outra paisagem, o ateliê que tivemos a oportunidade de montar.

Desde que surgidas as possibilidades, logo organizamos um espaço cativante onde realizar estudos e expor as produções artísticas: pinturas em telas e em vinis, esculturas de argilas, desenhos, fotografias, instalações – sempre ornando a galeria cores expressivas e ao mesmo tempo enigmáticas. Um espaço psicogeográfico de âmbito para encontros de amigos, poetas, filósofos e afins às derivas geológicas e às intensas práticas de criação poética.

O ateliê fora localizado em uma praia de beleza dourada – chamada pelos nativos da região de Pium – com suas dunas delicadas, povoadas por pequenas corujas, urubus cabeça-vermelha, gaviões-do-mato e outras tantas criaturas silvestres, rastejantes e voadoras, cujo habitat ecológico remonta a pequenos mas importantes resquícios de mata atlântica e uma flora bastante diversificada inserida em formações geológicas quase pré-históricas, uma peculiar região rochosa de falésias e estratos minerais que compõem fendas misteriosas para os olhos hominídeos que nelas se esvaem, curiosos.



Ateliê do *Grupo Gaya Scienza* – Pium-RN, 2006
Lugar de encontros, estudos e produções artísticas
Desenraizamento entropológico



De tons vermelhos, queimando-se pelo amarelo das luzes do sol, é possível encontrar na praia de Pium pequenos rochedos que se matizam em nuanças multiplicadas, embranquecidos uns, cinzas, róseos, lilases outros, ascendendo aos céus multifários da planície elevada coberta de vegetação litorânea. Descendo pelos penhascos, no sentido da água, chega-se à areia da praia, onde se pode caminhar entre rochas enegrecidas e bronzeadas ancestralmente, tomadas pelas investidas das marés cheias nos séculos afora, que sempre acompanham *Lunaris*.

De tão rara riqueza, esse local oferece em tempos de chuva até argilas especiais, massas argilosas e terras sedimentares, colhidas ao nível do mar, rente às falésias que se prolongam na praia, podendo ser em seguida aproveitadas artisticamente para a modelagem e a artesanagem cosmológicas. Ambiente cuja singularidade serviu-nos para pensar com a Terra, vivendo-a em uma viagem intensiva ao tempo ancestral, tempo-areia que persiste e passa, com o vento, incessantemente, capaz de suscitar virtualizações sobremaneira importantes e reais para a prática de estudos de *geo-filosofia*⁵², *etnologia selvagem e ecosofia*⁵³.

*

Um olhar atento inserido no habitat terrestre – um pensamento que, envolto no *fluxus*, tornar-se-á *Gaya Scienza*⁵⁴. Uma experimentação do corpo vivaz que se resguarda frente ao desespero dos homens modernos e à fúria do maquinismo em vigor, para que todas as canções do espírito poético possam bailar sobre os pontos estelares, solares, lunares!

Uma relação recíproca entre a filosofia e a saúde espiritual vislumbrada através de uma gratidão cósmica que se interroga sobre si mesma, buscando intercalar as linhas de fuga criadoras com as vias paralelas, denominadas pontos de repouso inabitados, espontaneidade, sossego, paciência, mas também um filosofar guerreiro que não se submete aos embustes civilizatórios que põem a paz frente à guerra humanitária.

Poética ativa de afectos satíricos, veiculada por um corpo vivaz que pode apresentar tanto sintomas de recuperação vital e suas nuanças, quanto aumento da força de ação e ápices de potência, constatando a diferença que há entre a saúde e a doença, alegria e má-consciência, ascendência e degradação psíquica⁵⁵ – problemáticas que uma perspectiva médica ou clínica da civilização não poderia esquecer ou deixar passar despercebidas tão facilmente⁵⁶.

Problemas muito sérios, sem dúvida, que serão formuláveis quando o ato filosófico recair sobre estudos de fisiologia e os submeter a

interpelações radicais acerca da época em que vivemos⁵⁷ – quesitos suscitados tanto por um psicólogo quanto por um genealogista da moral, dotados de uma capacidade surpreendente de mutação ou intelecção de perspectivas, ora chegando a qualificá-las ou diagnosticá-las por submeterem o vivente⁵⁸.

Por efeito, devido a uma singular vontade de criação aliada à erudição característica que lhe é própria, os pensadores praticam experimentos com que traçam rumos delineados acerca do sentido e do valor da existência humana, demasiado humana⁵⁹. *La Pacha Sapiencia* será então a expressão de uma nova e singela alegria vislumbrada e vivida aqui na Terra, a arte de valorar zombeteiramente a eterna jovialidade das estrelas, desvelando o que fica entre o céu e o mundo subterrâneo – ao mesmo tempo guardando fidelidade a tudo o que há de genuinamente terreno no mundo, isto é o *Amor Fati*⁶⁰.

Disso irá sobressair uma ciência que se tornará *Gaya* por manifestar-se num provençalismo de trovadores de la luna, nuanças de um espírito livre que se distingue das pseudo-culturas modernas, equívocas. A sua obra processual, ao mesmo tempo estética e praxica, deriva no desvelamento de novos valores, traduzidos em um livro-mundo por vir, isto é, uma dádiva em atos – que “revela bem a partir de que profundeza a 'ciência' aí tornou-se *gaia*”⁶¹.

*

E eis que o dia nasce com o calor que se avizinha, chegou o verão com o vento e o sol cheio de energia, para a escrita que viríamos a pôr em prática pelo corpo vivaz. Entre livros e ervas naturais, *ilex paraguariensis*, às vezes café e sempre nutridos de muita vontade, púnhamos o pensamento a funcionar por um agenciamento maquínico de enunciação eminentemente criadora, cujos conteúdos abstraídos provinham de estudos integrados, aliados a uma espécie de filologia ativa que inventa termos conceituais com o objetivo de abarcar o real em suas focalizações multifacetadas: etnologia, fisiologia, um certo olhar médico para com as culturas e a civilização, mesmo cruzamentos com a *dromologia*⁶², a ousadia de pensar uma veraz *entropologia*⁶³, saberes afeitos a uma perspectiva história universal e a uma esquizo-análise dos fluxos e linhas que compõem o fenômeno vital no planeta em que habitamos, certos sobretudo da imanência geológica das eras⁶⁴.

Dinâmica da escrita, velocidade autopoietica. Assim foram os dias que se seguiram nos idos de 2006, durante os quais ratificamos pensamentos até então desconhecidos. Lance de dados que punha em ação

uma máquina literária escrita com sangue, sinergia de corpos-mentes envolvidos pela vontade de afinar os pensamentos que já vinham sendo elaborados pelas intuições em diálogos lúcidos e amigáveis⁶⁵.

Sem dúvida, a poesia proveniente dessa curiosa geo-filosofia⁶⁶ estava sendo potencializada por cada integrante do grupo, o que proporcionou o desencadear de elucubrações inéditas e conteúdos históricos singulares, que tiveram o privilégio de advirem de seres marcados pela poesia que se vive no dia-a-dia, no desenrolar dos acontecimentos.

Ocorreram sessões de estudos referentes a temáticas previamente pensadas e organizadas, com o intuito de trazer à luz pela escrita aquilo que já perpassava as conversas, ora ocasionais ora meticulosas, que tecíamos ao longo dos últimos anos. Chegara o momento oportuno de sistematizar a artesanagem das idéias fecundas cultivadas pelos companheiros de criação, que tão bem sabiam haver passado um novo ponto de não-retorno. Tinha-se em mente que de ora em diante estávamos a inventar um livro-acontecimento, uma obra quiçá inacabável, mas por isso mesmo, digna de honra, para o nosso deleite estético.

Para tanto, o grupo experimentou várias sessões de escrita, marcadas por práticas diretamente coletivas de segmentação em atos, mas também, possibilitando uma deambulação da escrita individual, todavia, sendo parte de um processo cujo ciclo integralizado, recaia numa apreciação do grupo enquanto sujeito da própria *práxis* e daquilo que se queria dizer. O crivo crítico do bando, portanto, garantia a enunciação despersonalizada dos valores morais em vigor e uma eficácia dos saberes localizados provenientes de uma exterioridade selvagem, nua e primal⁶⁷.

Essa etapa, ou mais especificamente, esse ciclo de escrita fez concretizar os livros primeiro e segundo dessa obra que ora se apresenta, enquanto perspectivas de *Estudos Integrados da Machinapolis e a Caosmologia do Ser*.

*

Gaya Scienza

Poesiação

Dir-se-ia que há uma questão de princípio. É preciso reconhecer a vontade de criação como instinto, para em seguida poder cultivá-lo em si mesmo, este instinto criador de formas. Transformá-lo numa natureza

inocente de realizar-se, que instaure zonas de espaço-tempo artísticos imersos nos diagramas de forças. As forças mesmas, elas devem ser captadas com vigor para que a criação da vida seja digna de ser chamada arte. São muitas as artes da vida, as virtualidades de criar artes de vidas.

Não por acaso a valoração filosófica requer a transmutação dos valores, que são também práticas, como criações estilísticas de jogos de forças, expressas nas linguagens manifestas pelas carnes, as mais diversas, as carnes, as linguagens – pelo corpo-sopro que emana energias criadoras.

O filosofar como experiência artística requer cuidados grandiosos, paciências, segredos até; expressões ativas do pensamento que só se fazem nos atos, no movimento intermitente do pensador que é o corpo, *matriz performativa da vida* .

Viver de tal mister não deixa de ser uma decisão política. Uma decisão política séria, decidir-se pela criação no seio das relações de forças, que requer como meio uma espécie de hermenêutica das forças na agonística de si, assim também como se torna necessário desenvolver uma hermenêutica das forças que somos, ao propor uma agonística da Terra, passando e deixando, como o vento se espalha e dissipa, solene, veloz, verdadeiramente, praticar investimentos micropolíticos de desejo para fora das redes de aniquilamento da vontade de criar. Porque vivemos uma era que debocha dos criadores, que não se importa com seus tesouros a muito custo esculpido com suor, sangue e lágrimas.

A força, a alegria, o desejo e a leveza – sempre pensando o quadrilátero da beleza! Decerto, esses signos se encontram na dimensão vital da *arte filosófica*, uma *micropolítica da criação*, que age, suscita emoções, afectos, os mais delirantes muitas vezes, capazes de coroar a vida com os toques do único, com as cores do irrepetível, é verdade.

Tomar o destino com os raios do sol, de olhos abertos, encará-lo firmemente, para afrontar com uma abordagem de potência – tudo isso pode fazê-lo um ser de plenitude aurática, e até mesmo nos instantes mais difíceis, é que se faz imperativo à *arte filosófica* o deslizar para uma grandeza, um querer novos horizontes, auroras, crepusculares.

Não deixar de ser animal, tornar-se feroz ante a própria fraqueza. Pois o ato de transmutar até a velhice requer uma alegria desconhecida, em todo pulsar, duelar com as forças contrárias à afirmação de vontades verdadeiramente altas e nobres, cuja ação e pensar querem ser uma Terra.

Exigir do próprio corpo a fisiologia capaz de gerar fluxos que fissurem e desloquem as dinâmicas energéticas de decadência, para fazer do ser um levante defronte de organismos viciados em processos desejanter que tornam a doença e a degeneração dos instintos, miríades de vontades que negam a vida. Não se deve sucumbir aos instintos mais fracos.

É preciso reconhecer os corpos na guerra planetária, incorporada enquanto modo de vida globalizado, globalizante, que trama uma convivência extensiva e complexa de crueldades em diversas ordens e instâncias de ação – tecnologias as mais absurdas que já se sonhou e que se pôde fabricar, como as bombas atômicas, demográficas, cibernéticas, informáticas, genéticas, narcóticas, e tantas outras, implosivas, quem saberá... Até no olho-arma se pode antever o horror, que não é o olhar guerreiro, mas tão somente o dos seres massas definindo nos espectros... *Machinapolis* faz viver e produz aniquilamento, a natureza em declínio com ela mesma, a negação da vontade, do animal e da vida.

No Teatro do Caos, será a poesia uma existência ou não será!

A poesia se faz carne, o verbo se faz ação. A vida se realiza por práticas de transfiguração do real. O poeta poderá transvalorar a tragédia em ações de vidas que querem manifestar-se como poesia em atos. A crueldade dessa transvaloração quer criar para si uma nobreza de vontades.

Tudo isso exige o aperfeiçoamento do instinto artístico, o que requer tempo, cuidado, esforço e insistência, para impregnar o valor de vida e morte nos *versos-ações*. Vejam, só se pode engrandecer as decisões de criar realizando-as, fazendo da morte o reduto de limiaridade criativa que quer transformar-se em vidas. Fazer da vida algo tão implacável quando a morte. Fazer da morte o momento de coroação da vida. Desejo de uma morte outra como vontade de superações e intensidades de saúdes até então desconhecidas.

As cartografias e transvalorações experimentais ajudam-nos na criação de novos instintos. Porque é sinal de coragem traçar uma medicina de si nas perspectivas das forças. *Uma verdadeira filosofia animal*: fazer de veias nervos ossos e gritos o vínculo profundo do ser com o seu corpo inorgânico, a Terra.

Ver, agir, sentir, ser mesmo o animal poeta que nunca abandonamos. Reconstituir a animalidade dos corpos fragmentários e em degenerescência fisiológica, transformar as pseudo-estilísticas virulentas do não-viver em energias para criar um estilo de vontade animal soberana por

sobre si mesma. Isso mas só é possível pela constituição de unidades intensivas que fazem da vida uma Terra de grandezas.

Fazer do ser uma Terra. Uma célula cósmica, *matriz performativa da vida*, o corpo vivaz pode ser experimentado como CsO da Terra. Expressar na ação selvagem o indizível e fazer do dito, algo que exceda e se supere, em levante, em favor de algo que não seja mera abstração de máscaras e representação. Só assim o artista filósofo poderá fazer dos instantes sua própria Terra. E então, realizar-se no instante, que também pode lançar-lhe de frente a um destino de grandeza, que quer mais do que a própria tragédia.

O poeta faz da vida uma poesia vivida.

*

NOTAS

¹ Cf. Albert Camus, “Um raciocínio absurdo”, in *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

² O poeta Antonin Artaud chega a conceber a produção social do vazio como resultado de uma cultura em plena decadência: “*Nossa idéia petrificada do teatro encontra-se com nossa idéia petrificada de uma cultura sem sombras onde, seja para que lado for que se volte, nosso espírito só encontra o vazio quando na verdade o espaço está cheio*”. Cf. “O teatro e a cultura”, in *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Max Limonad, 1984, p. 21.

³ Visto que “há aí algo que não se reduz nem ao monopólio de um poder orgânico nem a uma representação local, mas que remete à potência de um corpo turbilhonar num espaço nômade”. Ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, “1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 32.

⁴ Michel Foucault desenvolve uma arqueologia das ciências humanas, mostra matrizes epistêmicas, confronta modos de saber, práticas de cunhagem de conhecimento, formas de organização sônica dos saberes históricos; no entanto, esses conhecimentos constituem verdadeiras engenharias de poderes, na medida em que também são tecnologias de poder, instituições de exame, hierarquização e controle, indústrias de fabricação, paradigmas de utilidades e eficácias práticas, estratégias de disciplinamento, controle e investimentos de corpos e inteligências. Cf. as obras *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 – e *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977.

⁵ Uma “nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc”. Temática apresentada por Michel Foucault, “Aula de 17 de março de 1976”, “Do homem-corpo ao homem-especie: nascimento do biopoder”, in *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 289.

⁶ O conceito ‘máquina desejanter’, desenvolvido minuciosamente no primeiro tomo da obra *Capitalismo e esquizofrenia*, remete a um inconsciente como usina, inconsciente produtor – “o inconsciente funciona como uma usina e não como um teatro (questão de produção, e não de representação)”: “Na verdade, a produção social é simplesmente a produção desejanter em determinadas condições. Afirmamos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado e que a libido não precisa de nenhuma mediação ou sublimação, de nenhuma operação psíquica, de nenhuma transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção. *Existe apenas o desejo e o social, e nada mais*”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 33.

⁷ “Qualquer que seja a complexidade de um fenômeno, distinguimos bem forças activas, primárias, de conquista e subjugação, e forças reactivas, secundárias, de adaptação e de regulação. Esta distinção não é só quantitativa, mas qualitativa e tipológica. Porque a essência da força é estar em relação com outras forças: e, nesta relação, ela recebe a sua essência ou qualidade”. Gilles Deleuze, *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 21-22.

⁸ Guy Debord concebe as circunstâncias políticas do ‘espetacular integrado’ como uma subserviência internacional à “ideologia da democracia: isto é, à liberdade ditatorial do Mercado, temperada pelo reconhecimento dos Direitos do homem espectador”, que, afinal, mostra-se tanto mais efetiva quanto mais se pense tal fenômeno como não sendo meramente um fato ideológico. Cf. “Advertência da edição francesa de 1992”, in *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 11.

⁹ ‘Galeras’ – Enunciado lingüístico de uso comum a aqueles que se identificam entre si minimamente sob uma generalidade qualquer imaginada, incorporada por grupos geralmente compostos de jovens e adultos que, no âmbito prático, veiculam as condições de compartilhamento de seus bens simbólicos, sejam eles de criação ou de reificação. O termo é recorrente no campo observado e audível entre grupos variados, tanto sujeitos quanto sujeitados, como saudação de um breve ou longo contato, cujo característico aperto de mão que acompanha os encontros é bastante freqüente, e no mais das vezes imprescindível; sendo este o modo mais freqüente de observar tal fenômeno, costumeiramente é praticado na chegada e na saída dos integrantes das galeras. Com efeito, o enunciado ‘galera’, em sua peculiaridade usual observada nos interstícios da universidade mencionada, pode denotar um sujeito individual ou coletivo, demonstrado pelas palavras que saem das bocas: “e aí, galera!”, “valeu, galera!”, “como é que tá, galera!”. Em decorrência da fluidez e maleabilidade das formações e dissipações desses grupos, quase sempre são indiscerníveis para um observador desatento.

¹⁰ 'Caosmose' – Termo usado por Félix Guattari para qualificar a heterogênesse ontológica do real, “os vaivéns esperados e as relações polifônicas 'normais' entre os diferentes modos de passagem ao ser da enunciação subjetiva [que] têm sua heterogeneidade comprometida pela repetição, pela insistência exclusiva de uma estase existencial que qualifica de caós mica e que é suscetível de assumir todas as nuances de uma gama esquizo-paranóico-maniaco-epileptóide etc...”. Cf. “A caosmose esquizo”, in *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 100-101.

¹¹ “O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa. A técnica espetacular não dissipou as nuvens religiosas em que os homens haviam colocado suas potencialidades, desligadas deles: ela apenas os ligou a uma base terrestre”. “À aceitação dócil do que existe pode juntar-se a revolta puramente espetacular: Isso mostra que a própria insatisfação tornou-se mercadoria, a partir do momento em que a abundância econômica foi capaz de estender sua produção até o tratamento dessa matéria-prima”. Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, respectivamente, § 20 e § 59.

¹² Há textos de Friedrich Nietzsche, escritos entre os anos 1881-1888, em que o filósofo trata o niilismo como estado fenomênico de desconfiguração psicológica que norteou a civilização europeia no século XIX, logo em seguida estendendo-se pelo mundo. Uma consciência dita comum a maiorias fez com que esse 'novo' homem perdesse os seus autênticos valores cosmológicos, em prol de um mundo regido anonimamente sob o jugo do pensamento racional que sistematiza, organiza e propala, além de tudo, um suposto 'bem universal' no aquém Terra; monolitismo este que sentenciava um todo fragmentado a se unir artificialmente à implacável lei dos homens modernos no habitat terrestre. Ver “Sobre o niilismo e o eterno retorno”, in *Nietzsche – Obras incompletas (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

¹³ Ver Friedrich Nietzsche, “O que significam ideais ascéticos?”, in *Genealogia da moral: uma polémica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁴ “O *perecer* se apresenta como um – *dirigir-se ao perecimento*, como uma seleção instintiva daquilo que tem que destruir. *Sintomas* dessa auto destruição dos fracassados: a auto vivisseção, o envenenamento, embriaguez, romantismo, sobretudo a instintiva coerção para ações com as quais tornamos os poderosos em *inimigos de morte* (– como que cultivando para si seus próprios carrascos), a *vontade de destruição* como vontade de um instinto ainda mais profundo, do instinto de auto-destruição, da *vontade de nada*”. Cf. Friedrich Nietzsche, “O niilismo europeu”, § 11, in *A Grande Política Fragmentos*. Introdução, seleção e tradução de Oswaldo Giacoia Jr. Clássicos da Filosofia. Campinas: UNICAMP/ IFHC, 2005, p. 59.

¹⁵ Ao tratar da primeira guerra mundial, Paul Virílio a considera “uma primeira guerra mundial que, por sua própria universalidade, se converteria em *la primera guerra total* de la humanidad *contra* el hombre, gracias a la utilización de un arsenal militar-industrial de destrucción de masas, que pronto iba a englobar en un conjunto científico la física, la biología y la psicología”. Cf. *La bomba informática*. Madrid: Cátedra, 1999, p. 64-65. – De fato, desde que o capitalismo inicia sua expansão mundial por conta própria, quer dizer, em sua dinâmica automática, arrasta atrás de si neste movimento vetorialmente centrífugo, uma turbinada produção de destruição que se vê excretada em decorrência do funcionamento de *maquinas puras* equipadas por todo o campo social formatizado. O ponto de inflexão problemático, com relação aos rumos da civilização em uma abordagem da guerra pura, encontra-se no fato de que uma tal produção de excedentes energéticos promovia uma derivação histórica-inerte catastrófica. Para um eficaz diagnóstico perspectivo do corpo social que relega, além de tudo o mais, efeitos desastrosos desde a elementalidade constituinte da vida coletiva, à fisiologia da cultura – torna-se imprescindível levar em consideração a complexidade dos processos descodificadores, na produção de uma guerra intermitente, entrópica e totalizante, como bem nos evidenciam Gilles Deleuze e Félix Guattari: “é a política que se torna continuação da guerra, é a paz que libera tecnicamente o processo material ilimitado da guerra total. A guerra deixa de ser a materialização da máquina de guerra, é a máquina de guerra que se torna ela mesma guerra materializada”. Sobre detalhes acerca desta problemática, ver “7000 a. c. – Aparelho de captura”, “A potência”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5, p. 168-170.

¹⁶ “Todos os investimentos são colectivos, todos os fantasmas são fantasmas de grupo e, neste sentido, afirmação de realidade. Mas os dois tipos de investimentos [um segregativo e outro nômade] são radicalmente distintos, porque um relaciona-se com as estruturas molares que a si subordinam as moléculas e o outro, ao contrário, relaciona-se com as multiplicidades moleculares que a si subordinam os fenômenos estruturais de massa. Um é um investimento de *grupo-sujeito* tanto na forma de soberania como nas formações coloniais do conjunto gregário, que reprime e recalca o desejo das pessoas; o outro é um investimento de *grupo-sujeito* nas multiplicidades transversais em que o desejo é um fenômeno molecular, isto é, objectos parciais e fluxos, em oposição aos conjuntos e às pessoas”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Introdução à esquizo-análise”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 292. – Neste ponto,

entretanto, é preciso atentar ainda para a seguinte elucidação, feita por Félix Guattari: “O grupo sujeito, ou que tem vocação para sê-lo, se esforça para ter um controle sobre sua conduta, tenta elucidar seu objeto e, nesse momento, secreta os meios desta elucidação. (...) O grupo sujeitado não se presta a tal perspectivação; ele sofre hierarquização por ocasião de seu acomodamento aos outros grupos. Poder-se-ia dizer do grupo sujeito que ele enuncia alguma coisa, enquanto que do grupo sujeitado se diria que ‘sua causa é ouvida’. Ouvida, aliás não se sabe onde nem por quem, numa cadeia serial indefinida. Esta distinção não é absoluta, ela constitui apenas uma primeira aproximação nos possibilitando indexar o tipo de grupo com que lidamos em nossa prática. Na realidade ela funciona à maneira de dois pólos de referência; qualquer grupo, mais especificamente os grupos sujeitos, tendem a oscilar entre estas duas posições: a de uma subjetividade com vocação a tomar a palavra, e a de uma subjetividade alienada a perder de vista na alteridade social. Esta referência nos servirá de proteção para evitarmos cair no formalismo da análise de papéis e nos levará a colocar a questão do sentido da participação do indivíduo no grupo enquanto ser falante e a questionar assim o mecanismo habitual das descrições psicossociológicas e estruturalistas”. Cf. “A transversalidade”, in *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, s/d, p. 92. – Para mais referências, ver Gilles Deleuze, “Três problemas de grupo [1972]”, in *A ilha deserta – Textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

¹⁷ O pedagogo libertário Vantiê Clínio C. de Oliveira realizou um estudo de abordagem ‘êmica’ sobre o movimento anarco-punk, desde sua própria vivência junto ao que chama uma ‘tribo urbana juvenil’. No capítulo intitulado “A teoria da fênix id(ílica) ou, o princípio a(utomo)tivo da autonomia anarco-punk”, o estudioso traça, através de referenciais eminentemente sociológicos, algo próximo a uma cartografia que tenta captar as ordens de reificação (no dizer do pedagogo, relativas ao ‘instituído’) e as linhas de produção (decorrentes de uma potência do ‘instituinte’). Ver *O movimento anarco-punk: a identidade e a autonomia nas produções e nas vivências de uma tribo urbana juvenil*. Natal: Edição do Autor, 2008.

¹⁸ Vistas sob a ótica de Hakim Bey, as TAZ podem também se aproximar do sentido que aqui damos à *poesiação*: “essência da festa: cara a cara, um grupo de seres humanos coloca seus esforços em sinergia para realizar desejos mútuos, seja por comida, por dança, conversa, pelas artes da vida. Talvez até mesmo por prazer erótico ou para criar uma obra de arte comunal, ou para alcançar o arroubamento do êxtase (...), e elaborando a partir daí, (...) o mapa de 1:1 da imaginação criativa, estética, valores (...), animada por inesperados redemoinhos e explosões de energia, coagulações de luz, túneis secretos, surpresas”. Cf. “A psicotopologia da vida cotidiana”, in *TAZ: zona autônoma temporária*. São Paulo: Conrad, 2001, p. 21-29.

¹⁹ Para uma relação conceitual entre *habitus* e *hélix*, ver Pierre Bourdieu, “A gênese do conceito de habitus e de campo”, in *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

²⁰ “Somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, a menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos de poder”. Michel Foucault, “Aula de 14 de janeiro de 1976”, “Guerra e poder”, in *Em defesa da sociedade*, p. 29.

²¹ Acerca das relações políticas moleculares, ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, “1933 – Micropolítica e segmentaridade”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

²² Zaratustra, o ímpio, diz: “Tudo quanto é grande se afasta da praça pública e da fama: foi longe da praça pública e da fama que, desde sempre, residiram os inventores de novos valores”. Cf. Friedrich Nietzsche, “Das moscas da praça pública”, in *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Lisboa: Relógio D’Água, 1998, p. 60.

²³ “Do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares. Sempre vaza ou foge alguma coisa, que escapa às organizações binárias, ao aparelho de ressonância, à máquina de sobrecodificação: aquilo que se atribui a uma ‘evolução dos costumes’, os jovens, as mulheres, os loucos, etc. Maio de 68 na França era molecular, e suas condições ainda mais imperceptíveis do ponto de vista da macropolítica”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “1933 – Micropolítica e segmentaridade”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3, p. 94.

²⁴ Visto que “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior”. Ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, “O que é uma literatura menor”, in *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 25.

²⁵ “O campo de imanência burguês, tal como é definido pela conjunção dos fluxos descodificados, pela negação de qualquer transcendência ou limite exterior, pela efusão da anti-produção na própria produção,

instaura uma escravatura incomparável, uma sujeição sem precedentes: já não há senhores, já só há escravos que governam outros escravos". Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, "Selvagens, bárbaros, civilizados", in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 265.

²⁶ Visto que "a caosmose não oscila, então, mecanicamente entre o zero e o infinito, entre o ser e o nada, a ordem e a desordem: ela ressurge e germina nos estados de coisa, nos corpos, nos focos autopoiéticos que utiliza a título de suporte de desterritorialização". Ver Félix Guattari, "O novo paradigma estético", in *Caosmose: um novo paradigma estético*, p. 142.

²⁷ Fenômeno que fora abordado com mais detalhes por Edson Gonçalves Filho em seu estudo monográfico, intitulado *Micropolítica da criação: esquizo-análise de práticas de resistência* (Natal, 2007), mais especificamente no capítulo intitulado "Ecos do Intelecto Subterrâneo: bandos, galerias e afins".

²⁸ Lucas Fortunato e Edson Gonçalves Filho, *Existo Sinto Penso Poesia*. Natal: Edição dos Autores, 2003.

²⁹ As sociedades disciplinares sucederam progressivamente às sociedades de soberania, por volta dos séculos XVIII e XIX, a partir de mudanças no âmbito político, cujas tecnologias de poder postas em prática desde então são diferentes daqueles regimes pré-capitalistas. As sociedades disciplinares podem ser caracterizadas enquanto tais pela implementação de inúmeros meios de confinamento, que irão compor *complexos de aparelhos de captura arquitetônicos*, de grande relevância para a construção de *Machinapolis* (quanto a isso, ver a animação "Empty Spaces", do vídeo musical *The Wall – Pink Floyd*). Entretanto, uma nova conformação dos poderes, decorrente da atuação dos aparelhos de anti-produção imanentes à formação histórica capitalista, irá alterar os sistemas físicos em seguida à segunda grande guerra, ampliando a ação de novos diagramas de forças pela "implantação progressiva e dispersa de um novo regime de dominação": "Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam. São as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares". Cf. Gilles Deleuze, "Post-scriptum sobre as sociedades de controle", in *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

³⁰ Os estudos de psicogeografia, tal como praticamos, tentam apreender os "efeitos exatos do meio geográfico, planejado ou não, que agem diretamente sobre o comportamento afetivo dos indivíduos". Acerca desta definição, dentre outras relativas ao 'urbanismo unitário', reportar-se à compilação *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Paola Berenstein Jaccques (org.). Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. Mais especificamente, o capítulo "Definições".

³¹ Toda sociedade tem o seu ou os seus diagramas. "O que é um diagrama? É a exposição das relações de forças que constituem o poder". "O diagrama não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, co-extensiva a todo o campo social. É uma máquina abstrata". Como tal, jamais se confunde com uma estrutura, "na medida em que as alianças tecem uma rede flexível e transversal, perpendicular à estrutura vertical, definem uma prática, um procedimento ou uma estratégia, distintos de toda combinatória, e formam um sistema físico instável, em perpétuo desequilíbrio, em vez de um círculo fechado de troca". Gilles Deleuze, "Um novo cartógrafo (*Vigiar e Punir*)", in *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 44-46.

³² Ambos, poetas visuais com vasta obra publicada e ampla difusão. Falves Silva, junto de tantos outros artistas, foi um dos fundadores do Movimento Poema-Processo, ainda na década de 1960. Avelino de Araújo, por sua vez, é renomado internacionalmente, em virtude de sua relevante obra, que aliás, tem sido editada na maioria das vezes por conta do próprio autor. Para uma excelente introdução histórica ao movimento de poesia visual em sua vertente norte-riograndense, ver Jota Medeiros, *Geração alternativa – antilogia poética potiguar, anos 70/80*. Natal: Amarela Edições, 1997.

³³ "O conceito de *nomadismo psíquico* (ou, como o chamamos por brincadeira, 'cosmopolitismo desenraizado') é vital para a formação da realidade da TAZ [*temporary autonomous zone*]". Hakim Bey, "A psicopolologia da vida cotidiana", in *TAZ: zona autônoma temporária*, p. 27; ver também, p. 36.

³⁴ "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". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "Do caos ao cérebro", in *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 267.

³⁵ "Actuando e interactuando en tiempo real, los actores, los teleactores de la revolución cibernética de las telecomunicaciones, ponen en práctica un ritmo, un *tiempo* técnico que domina ya la importancia propiamente histórica del tiempo local de las sociedades, de los países, en beneficio exclusivo de un *tiempo*

mundial que no pertenece tanto a la historia de las naciones como a la abstracción de una CRONOPOLÍTICA UNIVERSAL, de la que ningún representante político es verdaderamente responsable, a excepción, no obstante, de ciertos estados mayores militares en caso de *declaración de guerra informática*". Paul Virilio, *La bomba informática*, p. 122-123.

³⁶ O fenômeno do declínio da aura está ligado a duas circunstâncias, concernentes à crescente reprodução difusora de artefatos sociais e à grande intensificação dos movimentos de massas frenéticas nos escombros das cidades modernas. Ver Walter Benjamin, "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica", in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 169-170.

³⁷ Lucas Fortunato (organização e edição). *Antilogia Subterrânea*. Natal: Editora Subterrânea, 2004. – Trata-se de uma publicação literária produzida por estudantes e artistas que expressam suas verves de variegadas formas nas páginas do livro, ornadas por poemas, desenhos, aforismos, ensaios, contos e crônicas.

³⁸ Contemporaneamente, a prática conjunta da pesquisa e da criação, os estudos integrados à expressão artística estão sendo realizados por diversos grupos espalhados pelo planeta. Só para ilustrar, podemos evocar os Situacionistas, que atuaram décadas atrás, mas também outros coletivos, que nos dias atuais promovem uma espécie de *práxis artístico-filosófica*, tais como o *Critical Art Ensemble*, o *The Sense Lab* e o *Radical Empirism*, estes dois últimos vinculados diretamente a faculdades de belas artes e filosofia. Para maiores detalhes, ver os sítios desses grupos na internet, compostos de muitas conexões associativas e ampla produção disponível, em texto, imagem e som.

³⁹ Segundo um dos membros *Dada Unigo*: "Endemia virótica": a tática foi combater e aniquilar as instituições representativas do movimento estudantil (basicamente os chamados Centros Acadêmicos e Diretórios Centrais), questionando: a centralização, burocratização e hierarquia dos núcleos decisórios representativos; a política desenraizada da vida real, obcecada por questões estatais e programas macro/nacionais, consequentemente distanciada de um certo cotidiano mais imediato e necessário aos estudantes; o aparelhamento e uso das estruturas administrativas e do próprio movimento para fins político-partidários; o fim do lúdico e da paixão estética na política". – Trecho retirado de um libelo que recapitula e expõe sucintamente certos desdobramentos das intervenções do grupo na UFRN, onde se lê: "No final de 2004 é lançado (pela Editora Subterrânea) e assinado por 'Doutor Dada Unigo' um livro-folheto intitulado 'Grande Assembléia Lúdica (GAL): um convite a aventuras estudantis'. Em linguagem coloquial, bem humorada e incisiva, a obra circula entre centenas de estudantes, atacando a política burocrático-eleitora-partidária, a inércia e a pobreza espiritual do movimento estudantil da UFRN e planetário; convida os estudantes a se aglutinar e divertir em grandes assembleias pelos corredores". Ver Wagner Pinheiro Teixeira (org.), *Dada Unigo, Lições Insolentes: sobre adultos, intelectuais, universidade, moral (e outras cartas aos infantes)*. Porto Alegre: Deriva, 2007, respectivamente p. 10, 140.

⁴⁰ "Os bandos são grupos do tipo rizoma, por oposição ao tipo arborecente que se concentra em órgãos de poder. (...) são metamorfoses de uma máquina de guerra, que difere do aparelho de Estado, ou equivalente, o qual, ao contrário, estrutura as sociedades centralizadas". Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, "1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra", in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5, p. 21. – Para uma abordagem do fenômeno dos bandos como uma 'contra-estratégia' psicopológica, ver Hakim Bey, "A psicotopologia da vida cotidiana", in *TAZ: zona autônoma temporária*.

⁴¹ "O mapa está fechado, mas a zona autônoma está aberta. Metaforicamente, ela se desdobra por dentro das dimensões fractais invisíveis à cartografia do Controle. E aqui podemos apresentar o conceito de psicotopologia (e psicotopografia) como uma 'ciência' alternativa àquela da pesquisa e criação de mapas e 'imperialismo psíquico' do Estado. Apenas a psicotopografia é capaz de desenhar mapas da realidade em escala 1:1, porque apenas a mente humana tem a complexidade suficiente para modelar o real. Mas um mapa 1:1 não pode 'controlar' seu território, porque é completamente idêntico a esse território. Ele pode ser usado apenas para *sugerir* ou, de certo modo, *indicar através de gestos* algumas características. Estamos à procura de 'espaços' (geográficos, sociais, culturais, imaginários) com potencial de florescer como zonas autônomas – dos momentos em que estejam relativamente abertos, seja por negligência do Estado ou pelo fato de terem passado despercebidos pelos cartógrafos, ou por qualquer outra razão. A psicotopologia é a arte de *submergir* em busca de potenciais TAZs". Hakim Bey, "A psicotopologia da vida cotidiana", in *TAZ: zona autônoma temporária*, p. 22-23.

⁴² "O artista domina os objectos; integra na sua arte objectos partidos, queimados, estragados, para os submeter ao regime das máquinas desejanças, que só funcionam se estiverem avariadas; apresenta máquinas paranóicas, miraculantes, celibatárias, assim como máquinas técnicas, pronto a minar as

máquinas técnicas com máquinas desejanter. E mais: a própria obra de arte é uma máquina desejanter. O artista acumula o seu tesouro para uma explosão próxima, e é por isso que se impacienta com o tempo que falta para que as destruições se venham a dar". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "As máquinas desejanter", in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 35.

⁴³ Para uma explanação eminentemente conceitual sobre a denominada 'arte nômade' e sua relação com o 'espaço liso', ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, "1440 – O liso e o estriado", *Modelo estético: a arte nômade*, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5, p. 203-213.

⁴⁴ "A cultura é a esfera geral do conhecimento e das representações do vivido, na sociedade dividida em classes; o que equivale a dizer que ela é o poder de generalização que existe à parte, como divisão do trabalho intelectual e trabalho intelectual da divisão. A cultura se desligou da unidade típica da sociedade do mito: 'quando o poder de unificação desaparece da vida do homem e os opostos perdem sua relação e sua interação vivas, ganhando autonomia...'. (*Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*)". Guy Debord, "A negação e o consumo na cultura", in *A sociedade do espetáculo*, § 180.

⁴⁵ Chamamos segmentação em atos "uma linha de segmentação maleável ou molecular, onde os segmentos são como quanta de desterritorialização. É nessa linha que se define um presente cuja própria forma é a de um algo que aconteceu, já passado, por mais próximo que se esteja dele, já que a matéria inapreensível desse algo está inteiramente molecularizada, em velocidades que ultrapassam os limiares ordinários de percepção". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "1874 – Três novelas ou 'o que se passou?'" in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3, p. 68.

⁴⁶ "A construção de uma situação é a edificação de uma microambiência transitória e de um jogo de acontecimentos para um momento único da vida de algumas pessoas. É inseparável da construção de uma ambiência geral, relativamente mais duradoura, no urbanismo unitário". Ver *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*, p. 97.

⁴⁷ "Arlequim não é imperador, nem mesmo derrisório. Arlequim só é Arlequim, múltiplo e diverso, ondulante e plural, quando se veste e se desveste: nomeado, condecorado porque se protege, se defende e se esconde, múltipla e indefinidamente. (...) Assim, sua academia, ou enciclopédia, se aproxima formalmente da comédia *dell'arte*". Ver Michel Serres, "Laicidade", in *Filosofia mestiça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993, p. 1-6.

⁴⁸ O "movimento do teatro da crueldade: o único teatro de produção, onde os fluxos transpõem o limiar da desterritorialização e produzem a terra nova (não uma esperança, mas uma simples 'verificação', uma espécie de 'retrato', em que aquele que foge faz fugir e traça a terra ao desterritorializar-se). Ponto de fuga activa onde a máquina revolucionária, a máquina artística, a máquina científica, a máquina [esquizo] analítica se tornam peças e pedaços umas das outras". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "Introdução à esquizo-análise", in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 336.

⁴⁹ Mostrando que tal intuito traz a lume certas "regras facultativas que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida. (...) Um processo de subjetivação, isto é, uma produção de modo de existência, não pode se confundir com um sujeito, a menos que se destitua este de toda interioridade e mesmo de toda identidade. A subjetivação sequer tem a ver com a 'pessoa': é uma individuação particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento, uma vida...). É um modo intensivo e não um sujeito pessoal. É uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder". Gilles Deleuze, "A vida como obra de arte", in *Conversações*, p. 123-124.

⁵⁰ "Sem o *pathos da distância* (...) também não pode surgir, em absoluto, aquele outro *pathos* mais cheio de segredo, aquela exigência de sempre novos alargamentos de distância no interior da própria alma, a configuração de estados sempre mais elevados, mais raros, mais remotos, mais tencionados, mais abrangentes, em resumo, a 'auto superação do homem', para tomar uma fórmula moral em um sentido extra moral". Friedrich Nietzsche, *A Grande Política: Fragmentos*, p. 31.

⁵¹ Essa prática de intervenção nomádica pode ser considerada uma atualidade renovada dos "mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os seus direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder de Estado. O mundo moderno nos oferece hoje imagens particularmente desenvolvidas dessas duas direções, a das máquinas mundiais ecumênicas, mas também a de um neoprimativismo, uma nova sociedade tribal (...)". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra", "Axioma I: a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado", in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5, p. 23.

⁵² Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Geo-filosofia”, in *O que é a filosofia?*

⁵³ A ecosofia está relacionada ao pensamento que se propõe articular uma especial ecologia, em que três corpos intrinsecamente ligados (Terra, Socius, *Animus*) compõem o que podemos chamar de uma *matriz performática cósmica* (quanto a isso, ver Lucas Fortunato, *Etnologia Selvagem: Para uma Genealogia do Animus*. Natal, 2007). Nos termos de Félix Guattari, a ecosofia condiz com a articulação ético-política dos três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana), e portanto, visa pensar a relação que as sociedades estabelecem com as subjetividades e o corpo da Terra. Cf. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.

⁵⁴ Um saber ornado com “as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão – pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança –, e que é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença”. Assunto abordado por Friedrich Nietzsche no “Prólogo” de sua obra *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 9.

⁵⁵ A relação que se pode estabelecer entre saúde e doença, assim como a ligação que elas mantêm com as virtudes da alma, é-nos apresentada por Friedrich Nietzsche: “não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o que deve significar saúde também para seu corpo. Assim, há inúmeras saúdes do corpo”. Cf. “A saúde da alma”, in *A gaia ciência*, § 120.

⁵⁶ Aludimos aqui ao pensamento de Friedrich Nietzsche, com relação a uma perspectiva médica atenta às morais e à civilização (ver as notas seguintes) – e aos preceitos da esquizo-análise relativamente a uma ‘clínica universal’, evocada pelos pensadores Gilles Deleuze e Félix Guattari no capítulo “Introdução à esquizo-análise”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 293.

⁵⁷ Destacamos aqui três pontos cruciais tirados de um caderno de notas escrito por Friedrich Nietzsche, onde demonstra em que condições o filósofo desenvolve o papel de ‘médico da civilização’, primordialmente quando este parece, 1º “um solitário indiferente”; 2º “o senhor das cem cabeças mais espirituais e mais abstratas”; 3º “o odioso destruidor da civilização nacional”. Tal pensamento fora elaborado pelo filósofo na primavera de 1873, e nunca chegou a ser publicado nestes termos, o que demonstra o seu caráter eminentemente experimental, afinal podendo ser encontrado em “O filósofo como médico da civilização”, in *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2001, p. 56-63.

⁵⁸ Cf. Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*. Nesta obra, o filósofo realiza excelentes estudos que articulam filosofia, etnologia, filologia, história, psicologia e fisiologia (ver nota final da primeira dissertação).

⁵⁹ “Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano (...) – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?...”. Friedrich Nietzsche, “Nós, eruditos”, in *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, § 211.

⁶⁰ Ver Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*, § 276.

⁶¹ Friedrich Nietzsche, “A gaia ciência”, in *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 81.

⁶² Referente a *dromos*, corrida, carreira. Paul Virilio define a dromologia como o estudo da velocidade.

⁶³ “Em vez de antropologia, seria necessário escrever ‘entropologia’, o nome de uma disciplina dedicada ao estudo, nas suas manifestações mais elevadas, desse processo de desintegração”, ocasionado pela produção histórica de entropia caosmológica. Cf. Claude Lévi-Strauss, “O regresso”, in *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 392-393.

⁶⁴ Uma perspectiva história universal, compreendida enquanto plano geral teórico para análise de uma história da espécie humana, tem seu mister etnológico e filosófico em Pierre Clastres, quando concebe as bases para uma ‘teoria geral (a construir) da sociedade e da história’, no capítulo conclusivo de sua obra *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 217; assim também como em Gilles Deleuze e Félix Guattari, mais precisamente nas primeiras páginas do capítulo “Selvagens, bárbaros, civilizados”, de *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*.

⁶⁵ “Uma micropolítica da percepção, da afecção, da conversa, etc. Se considerarmos os grandes conjuntos binários, como os sexos ou as classes, vemos efetivamente que eles ocorrem também nos agenciamentos moleculares de outra natureza e que há uma dupla dependência recíproca, pois os dois sexos remetem a múltiplas combinações moleculares, que põem em jogo não só o homem na mulher e a mulher no homem, mas a relação de cada um no outro com o animal, a planta, etc.: mil pequenos sexos”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “1933 – Micropolítica e segmentaridade”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3, p. 90-91.

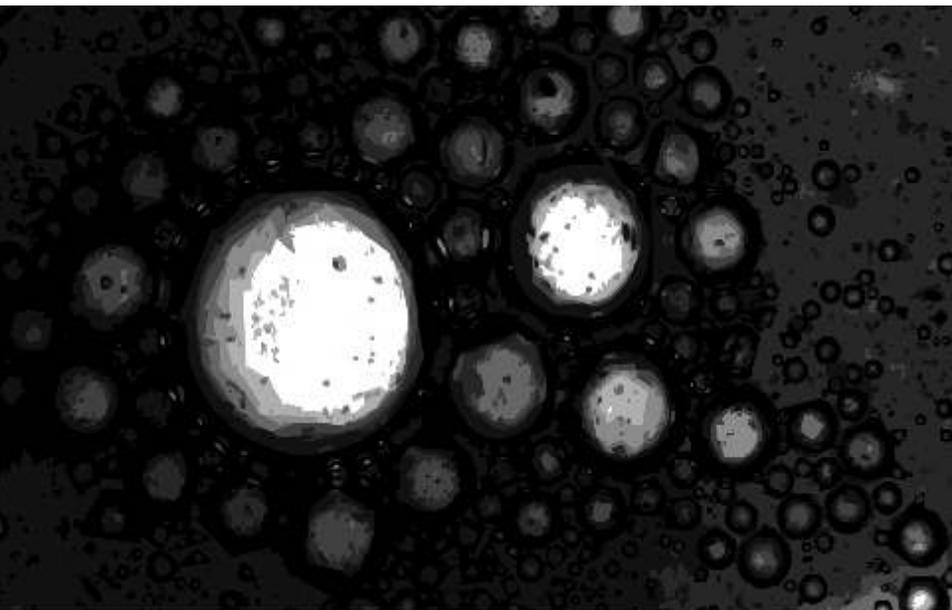
⁶⁶ Para uma apresentação, ver Manola Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Paris: L'Harmattan, 2003.

⁶⁷ “É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem”. Cf. Michel Foucault, *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 35.



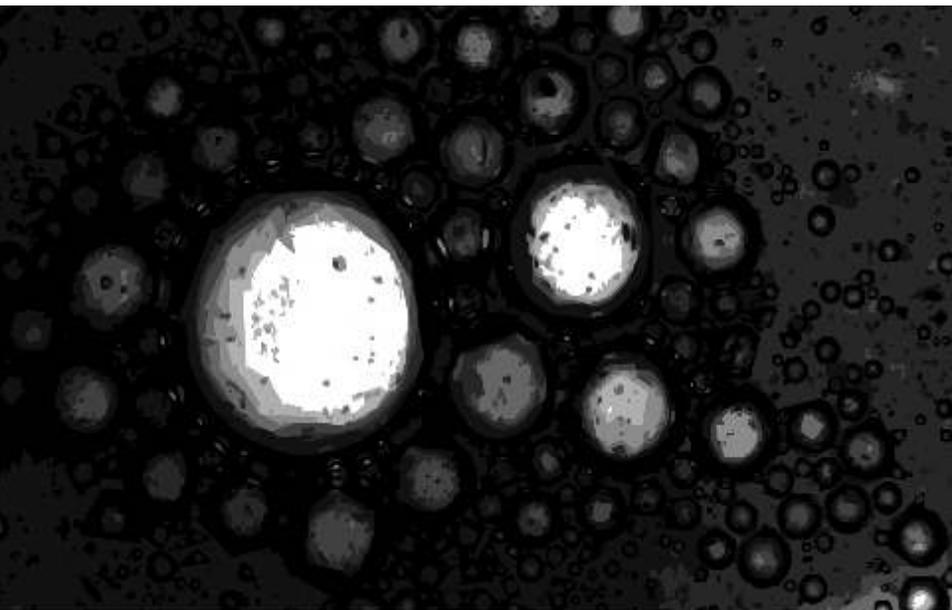
Nascendo dos escombros, giz de cera sobre papel (A4)
Robson Duarte 'Binho', 2004

LIVRO



**ESTUDOS INTEGRADOS DA
MACHINAPOLIS E A
CAOSMOLOGIA DO SER**

ESTUDOS INTEGRADOS DA MACHINAPOLIS E A CAOSMOLOGIA DO SER



Introdução

Introdução

*

As primeiras palavras decerto demonstram um alto grau de intensidade do pensamento – enlevado em poucas frases. Isso quer dizer que muito pode ser dito com poucas orações. E há até certas vantagens em se utilizar disso. Mas não aqui. A iniciativa que agora se desvela é tarefa de vontade¹. E é preciso que a coragem seja certa potência e vida. Diante de uma realidade extremamente cambiante, será sobretudo uma tarefa árdua, qualquer tentativa de apreensão coerente das forças e disposições dinâmicas que configuram a condição atual da humanidade².

A existência humana na contemporaneidade está como que sufocada, ora acalentada pela resignação inseqüente, ora torturada pela esperança desmedida. Um cenário cinzento e turvo ganha concretude na velocidade da luz fugidia. Só que não se trata mais do elemento primevo, tal como irradia, ofuscante e puramente na estrela. São as máquinas, cujas luzes cintilam os paraísos artificializantes desses novos seres terrestres³. Uma velocidade que suplanta o ritmo orgânico, destrói as expectativas de fuga dos corpos e aprisiona toques e olhares vazios, desconexos. Uma nova configuração de forças se impõe diante dos vivos. Uma forma inédita de totalidade social ganha movimento com o pleno funcionamento do assombroso complexo mundial *Machinapolis*. – Aparelhos arquitetônicos de controle labiríntico, claustros cibernéticos, ciências de destruição, biopolíticas civilizatórias: são muitos os aspectos que compõem nosso intento, nossa realidade⁴.

Conhecer a destruição de toda unidade coerente de sociedade, de toda tradição relacional cosmológica que se desmancha nos ares rarefeitos de *Machinapolis*, não é agradável a nosso paladar. Então surgem questionamentos. Vemos-nos diante de uma encruzilhada. Antes de perguntarmos o que fazer para sairmos dela, pensamos ser imprescindível tentar cartografar os movimentos históricos que antecederam a disposição material contemporânea.

De início, constatamos todo um processo de descodificação dos saberes⁵, que de tão imperioso, foi capaz de realizar uma verdadeira viragem nas forças sociais, ultrapassando assim certo limiar cosmológico, ao desfigurar as relações entre os seres enquanto as coisas e as palavras circulam artificialmente. Para nós, chegou o momento de se questionar sobre o que exatamente mudou com a passagem dessa fronteira até então desconhecida da espécie humana, pois o que existia outrora em sua totalidade específica fora decepado pela potência desagregadora da história

universal, o que implica dizer, em resumo, que esse antes não existe mais em sua totalidade concreta⁶. Podemos então nos perguntar, o que sucedeu efetivamente: *o que a espécie antiga absolutamente perdeu e o que ela adquiriu para todo o sempre, com uma mudança tão extrema?*⁷

*

Uma realidade caótica merece uma interpelação radical e não sujeita às normas estabelecidas de conhecimento, tal aquele que impulsiona o terror da civilização das máquinas⁸. O desprendimento de preconceitos morais, um sutilizado gosto pelo improvável, pelo incerto, pelas errâncias do espírito, são algumas das condições indispensáveis à derrocada das formas de representação hegemônicas.

Uma visada extremamente minuciosa e rizomática em direção a uma materialidade absurdamente fractalizada, torna-se necessária para uma descrição mínima que se queira dessa nova formação histórica⁹, cuja *physis*, fragmentada, encontra-se submetida a um *processo entrópico de configuração e desconfiguração permanentes*¹⁰. Entretanto, a tarefa que nos parece mais importante agora será apontar que condições de possibilidade serviram de superfície para essa atualização da materialidade que confronta a *práxis vital*, uma instância prático-inerte própria de uma *anti-práxis maquina*¹¹.

Não basta, pois, meramente descrever o fenômeno, uma vez que a suspicácia do pensamento e as metodologias adotadas para a pesquisa nos impelem a *ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência*¹². Eis aqui o que orienta as investigações genealógicas e arqueológicas: um retroceder histórico que nos remonta de imediato à constituição da *episteme* moderna¹³, com o intuito de estudar as rupturas e produções históricas advindas desse processo, intercalando ainda as análises diagramáticas das forças e dos poderes que o realizaram. Daí então a potencialização recíproca entre as abordagens sincrônica e diacrônica: uma descrição atual, aliada a uma investigação etnológica da história¹⁴.

Doravante, trata-se de *criar* novas abordagens intuitivas e inventar ainda outras perspectivas teóricas, adequadas a um efetivo entendimento da disposição epistemolar e micro-racional dos saberes e poderes nas condições atuais. – Fenômenos a todo momento surgem, eis logo o pensamento chamado à invenção de um conjunto de conceitos, até então inexistentes, mas que se atualizam e nos ajudam a dar conta de fenômenos negados e silenciados, levantando problemáticas não conhecidas, ousando questionamentos radicais, ao pensar o não pensado. De fato, se existe um objetivo principal nesse trabalho, certamente será este.

E não é tudo. Aliados às compreensões científicas, seremos também levados por nossos anseios a visadas filosóficas, sensibilidades artísticas, experimentos políticos. O questionamento do presente da humanidade e suas tensões estridentes fazem necessário ao pensamento rigoroso, *quesitos filosóficos e experienciais que permitam pensar de maneira integrada a vida no caos da civilização*. Pois ali onde a ciência encontra seus limites, vê-se surgir concomitante a filosofia, e essa articulação precisa e imbricada soma-se de imediato à dimensão da arte, capaz de exprimir brilhantes cores ao *Teatro do Caos*. Assim, ao criarmos redes de relações recíprocas e mutantes entre a Filosofia, a Ciência e a Arte – as caóides do pensamento¹⁵ – pretendemos dar continuidade aos *Estudos Integrados da Machinapolis e a Caosmologia do Ser*.

*

Pensar a potência destrutiva da modernidade já foi um caminho para se questionar realidades vivas e presentes em pleno estado de crises¹⁶. Com vontade, nem poderíamos pensar uma investigação sobre a civilização moderna sem nos remeter a uma genealogia de suas violências e crises de libertação.

Porém, será fundamental compreender que nossa experiência constata uma insistente negação humana do caos da civilização e da guerra que governam seu tempo, uma época em que os seres investem seu imenso potencial terrestre em um processo continuamente desagregador e ainda por cima desgovernado, condizente ao mesmo tempo com sofisticados modos de destruição e reprodução de vida controlada em destinos estilhaçados. Pois todas as máquinas nesse preciso instante estão funcionando, e enquanto forem alimentadas pelo trabalho vivo reificado, assim também, as malhas da sociedade de controle endo-colonizadora irão persistir nas suas eficácias de violência dita humanizadora¹⁷.

Ao atentarmos para as formatações das redes de equipamentos maquínicos, consideradas em sua expansão historicamente aparelhada, podemos tentar compreender a fidelidade do homem moderno para com o movimento da máquina, em detrimento da experiência que outrora o ligava ao movimento da natureza¹⁸.

Pensamos o corpo como *matriz performativa da vida*¹⁹: perguntamos então, onde estão os corpos? Que situações e ambiências, que afecções e perceptos os compõem, os produzem, os mantêm em movimento? Parece-nos que este é o momento oportuno em que a etnologia se encontra com a ecologia do habitat, a arquitetura do inconsciente e a fisiologia dos instintos, para pensar as circunstâncias paroxísticas nas quais

os corpos humanos passam a ser programados como organismos fragmentados, controlados por velocidades alheias aos instintos negados e fissurados em rupturas tecnologicamente produzidas, que distorcem a animalidade e a projetam em interioridades dispostas como campos de concentração desejantes. – São diversas as facetas das *indústrias sócio-culturais dinâmicas* e suas *micro-racionalidades*, que tentam controlar o devir-espécie através de um complexo de arquiteturas e engenharias labirínticas de prático inerte²⁰ – o que altera em especial a relação do corpo com o instinto de morte²¹.

Portanto, será preciso um questionamento radical sobre a utilização dos corpos, seus hábitos e costumes, dispostos nas *idades lumínicas modernas*, intercalando isto ao estudo da produção dos organismos sociais e suas estéticas fractalizadas, incandescentes carnes mutantes; observando atentamente a configuração entrópica e controladora de seu inconsciente vir-a-ser subjetividade na moralidade maquinalista²², entre os fragmentos inorgânicos estranhos à vida, que os compõem na *Caosmologia do Ser*.

*

Geneologicamente orientamos nossas pesquisas com especial atenção ao processo de dominação material que impera sobre os homens, como potência estranha, em suas configurações caosmológicas, a serem estudadas. Haveremos que investigar a relação dos fluxos produtivos e as intensidades derivadas, desde o corpo pleno da Terra até a formatação do corpo capitalista civilizado.

Por isso, será importante realizar um vôo trans-dimensional pelo pensamento que permita articular áreas de empreendimentos humanos aparentemente desconexos, tais como práticas e saberes heterogêneos, redes de poder diferenciadas, circuitos abstratos, agenciamentos concretos – totalmente perpassados por *élans vitales*, tão produtivos quanto desejantes, tanto maquínicos quanto estruturais, tão ordenados quanto caóticos; levantando a ousadia de se perguntar pelas formações culturais antigas e as velhas tradições, para compreender o metabolismo de raças, suas comunidades fisiológicas, narrativas e experiências no seio da natureza – cosmologias das mais variegadas estirpes, que em seguida vieram a ser aniquiladas na pulverização de um processo de destruição histórica: a tragédia cósmica que justifica os estudos de uma era mundial que se apresenta com seu cruel declínio, e os restos da produção, como uma pseudo-cultura de permanente decadência globalizada²³, o movimento de uma humanidade fragmentada num acontecer civilizatório de incessante

sobre-codificação das potencialidades criativas dos seres, implodidos desde *fuera* pelos detritos de uma guerra planetária²⁴.

Nesse contexto de análise, em que as máquinas são consideradas em suas compleições produtivas, torna-se necessário pensar as imbricações da guerra na sua mais fugaz manifestação, de ordem molecular, e a sua realização material através da indústria social dinâmica moderna, que desde há algum tempo vê-se turbinada por um novo e surpreendente regime energético, de tipo entrópico. Daí a maneira de abordar o fenômeno da guerra planetária sob a perspectiva de uma *Entropologia*²⁵, que tem por objetivo privilegiado, em nosso pensamento, estudar as conseqüências desagregadoras e desterritorializantes advindas de processos multifários, sejam eles denominados civilizatórios ou caosmológicos – uma vez que a histórica decadência das culturas antigas demonstra a insuficiência da empresa antropológica, se não se lhe aprover novas bases etnológicas, de feições *clínicas*²⁶, capazes, estas sim, de abordar o *fenômeno do declínio das cosmologias sob a assunção da máquina de guerra caosmológica*.

Assim, os estudos integrados em torno da formação histórica capitalista terão por fundo um certo olhar clínico que questionará os rumos da civilização²⁷, as produções corpóreas e maquinicas inteiramente inseridas umas nas outras e suas derivações nas diversas esferas abordadas, tais como a moralidade, os regimes de violência e capturas, a arquitetura e as tecnologias, tanto quanto a linguagem, os saberes e as artes. Abordagens estas que se nos afiguram necessariamente rizomáticas, devido à multiplicidade de fatores em consideração.

*

Com efeito, a energia mobilizada socialmente não se dá igualmente em todo momento histórico. Conforme a formação histórica de uma época, ou o delírio específico de um *socius*, sempre atentamos antes de tudo e primordialmente ao trabalho despendido para a satisfação da fisiologia produzida pela cultura, o que aliás poderia definir a *práxis* vital. Mas além disso, ao considerarmos a genealogia da espécie, os corpos logo vieram a multiplicar suas atividades, ao mesmo tempo em que ampliaram suas possibilidades de intervenção sobre a matéria pelas vias sígnicas e técnicas, concatenadas em uma consciência coletiva viva, por meio de segmentação em atos, e também, através de uma engenhosidade tecnológica condizente com um agenciamento que se apropria do modo de produção como se dele fosse uma quase-causa.

Os regimes energéticos dinamizadores do metabolismo das culturas, provenientes da disposição técnica do homem nas cosmologias, já se realizaram de diversas maneiras, como por meio de máquinas simples e motores selvagens de outrora. Por eras e impérios, um dos característicos produtos no decorrer de milhares de anos e em diversas raças e povos pelos continentes afora, a produção cinética social realizada pelas cosmologias se valia de velocidades eminentemente artesanais, cujos ritmos fluidos ou orgânicos promovidos por motores metabólicos ou naturais, dispunham os seres com relação aos movimentos da própria *physis* – em celeridades quase completamente afectivas, sobremaneira apropriadas pelos elãs vitais, sem que não pudesse ser outra coisa que realização de algo vivo²⁸.

Muito pelo contrário, o regime energético que vigora em *Machinapolis*, nas disposições contemporâneas que estamos pensando, evidencia uma relação não aurática com a *physis*, uma vez que se trata agora de um *regime energetista de tipo entrópico*, caracterizado, sobretudo, pela produção técnica semi-autônoma de uma dromologia material imperante e inapelável, cuja emissão de choques virulentos resvalados aos corpos vivos, pode transformar o ser em um buraco negro sujeitado aos aparelhos de captura labiríntica e suas redes arquiteturais hibridizadas com circuitos fractais maquínicos²⁹.

Com essa singular viragem das forças sociais, é o próprio planeta que se torna lancinante, enredado pelas partículas do prático-inerte hipertrofiado industrialmente, o motor artificializante característico da civilização; mas de maneira tal, que suplanta quase por completo a energia dinâmica do metabolismo natural, em prol de uma produção energetista turbinada e proveniente de altas tecnologias que constituem conjuntamente uma sofisticada anti-*physis*, enquanto *motor caosmológico*³⁰.

Assim, a pseudo-cultura moderna passa a ser produzida em seu lugar próprio, como restos ou detritos de um processo paranóico-esquizofrênico regido pelos ritmos ditados na velocidade absoluta das indústrias sócio-culturais dinâmicas e suas micro-racionalidades.

*

Os estudos arqueológicos e genealógicos que desenvolvemos com vistas a cartografar o que temos chamado de processos civilizatórios³¹, têm-nos mostrado que a sociedade industrial das maquinarias modernas veio realizar, no último século, uma sofisticada *síntese da vida futurista por meio da guerra*, transformando com suas especiarias diversificadas o habitat terrestre, a fisiologia da cultura, o espaço e o tempo.

Ao longo do processo de montagem e expansão da indústria dinâmica, as implicações econômico-políticas espaciais tiveram seus limites tão alargados que atingiram vários continentes ao transpassar oceanos, como ocorrera então pelas Américas desde o norte até o sul³². De fato, com o passar do tempo, e sob a aniquilação industrial de desastrosas guerras internacionais, o capitalismo virótico veio a se espalhar por todo o planeta, envolvendo-o em circuitos fractais e engrenagens rizomáticas de uma implacável mega-máquina caosmológica.

Com uma extraordinária eficácia, os processos de expansão do *socius* caosmológico e de equipamentação da vida quotidiana vieram produzir corpos modelados por um aparato de coerção técnico, sendo ainda, a um só tempo, social e desejanter, cuja *physis* antinômica como que autonomizada do vivo³³, *desde fuera*, revela-se na sua mais distorcida produção, sobremaneira torpe, como aquela que toca as animalidades de nossa espécie, ao resvalar os efeitos mais danosos justamente ao que de mais valioso temos, nosso corpo próprio, e que por isso, com maior fragilidade sofre as conseqüências de um espécime de maquinaísmo degradante, ao mesmo tempo implosivo e explosivo³⁴. Motivo pelo qual será importante pensar a potência destrutiva decorrente dos desenvolvimentos tecnológicos aplicados à dominação, à guerra e ao extermínio, seja ele genocida ou etnocida³⁵.

Perguntamos então, o que a humanidade efetivamente ganhou e o que ela absolutamente perdeu. Pois em pouco mais de dois séculos ocorreram mudanças cósmicas impressionantes. Dentre elas, uma surpreendente hipertrofiação de formas³⁶ (virtualmente sem fim) e uma súbita ampliação utilitarista de agenciamentos de forças, em um regime energetista cujos movimentos globais aparentemente caóticos, no entanto, decorrem de fatores elementares mas determinantes: a *mais-valia de fluxo* produzida pelas *micro-racionalidades concretas e abstratas*, em sua dinâmica automática, encontra-se realizada em uma ordem dromológica exponencialmente proporcional ao fator-caos disseminado como choques pelas cidades lumínicas, enquanto o trabalho físico depara-se com circuitos fractais de *machinapura*³⁷. De tal maneira que o *funcionamento machinapura duplamente autômato, a acumulação da forma-valor (núcleo secreto da anatomia política moderna) e sua correlata mais-valia de fluxo (princípio da entropia social)*³⁸, passa a integrar infinitesimalmente mecanismos microfísicos de dispositivos concretos, ao mesmo tempo axiomáticos e fractais, que ao serem reificados, subordinam a potência dos homens a uma quantidade imensa de matérias-movimentos práticos-inertes, e por isso mesmo como que autonomizados em uma colossal tecnosfera³⁹.

Essa espécie de aceleração cinética da história, que alça a uma nova hegemonia na dimensão global ou social das velocidades e deslocamentos, submete o vivido a uma superexcitação fisiológica maquinizada, somos tentados a dizer, uma vez que se trata de uma aceleração da própria matéria; relegando, além do mais, circunstâncias históricas tais o abandono de suas bases eminentemente orgânicas, como fora outrora, pela entrada em cena de artefatos maquínicos de uma nova ordem, constituintes de um *motor entrópico* caracterizado sobremaneira pela quantidade de movimento-velocidade que é capaz de fabricar⁴⁰, em prol de um ampliado jogo de relações-forças que irão compensar e mesmo ultrapassar o antigo metabolismo motriz das formações históricas apropriadas pelos *socius* arcaicos, enquanto cinética caracteristicamente artesanal.

Eis porque deveríamos partir de uma humanidade de cosmologias, para questionarmos uma produção caótica global des governada e erigida em infindas multiplicidades terrestres e diversidades humanas controladas⁴¹, verdadeiros complexos de organizações sócio-culturais maquínicas com doses enganosas de humanitarismo e reflexividades.

Agora vemos o alvorecer de *Machinapolis* e a *Caosmologia do Ser* emergir sobre a Terra. Temos o entendimento de que as relações entre saber e poder vão se modificar no decorrer desse percurso, sempre constituindo novos caracteres, novas insígnias, novos arranjos de dominação e crueldade.

*

NOTAS

¹ “O objetivo da arte poética é, portanto, preferencialmente a manifestação da Idéia correspondente ao grau mais elevado de objetividade da vontade, a exposição do homem na série concatenada de seus esforços e ações. Também a experiência e a história ensinam a conhecer o homem”. Cf. Arthur Schopenhauer, “Sobre a arte poética”, in *Metafísica do belo*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 204.

² Visto que “é aqui que o devir e a resistência encontram sua lógica, seu campo de combate, sua vontade de potência ativa, que tem no corpo o seu aliado. Mais ainda: o sopro necessário à organização de um pensamento-outro. Pensamento-outro, que é produção singular, gerado na violência positiva, alheio à gramática do eu esclerosado pela sintaxe, determinado pelo consciente, ‘fenômeno superficial e terminal’, que amarra o devir numa estrutura, numa estabilidade, num tempo-morto: cochilo do pensamento e da criatividade”. Ver Daniel Lins, “Sujeitos e devires: o corpo drogado”, in *Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade*. Simpósio Nacional de Filosofia (2000: Fortaleza-CE). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 107.

³ Segundo o pensamento etnológico de Friedrich Nietzsche, “quando um estudioso da cultura antiga jura não mais lidar com pessoas que crêem no progresso, ele tem razão. Pois a cultura antiga deixou para trás sua grandeza e seus bens, e a educação histórica nos obriga a admitir que ela jamais recuperará o frescor; é preciso uma estupidez intolerável ou um fanatismo igualmente insuportável para negar isso. (...) hoje [os homens] podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras. Essa nova cultura consciente mata a antiga, que, observada como um todo, teve uma vida inconsciente de animal e vegetal”. Ver “Das coisas primeiras e últimas”, § 24, in *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 33.

⁴ Pensamos aqui o que Félix Guattari chamou de ‘idade da informática planetária’, que prolonga as conseqüências da ruptura radical instaurada pela ‘desterritorialização capitalística dos saberes e das técnicas’ a um nível de derivação material virtualmente extraordinário. Ver “Da produção de subjetividade”, in *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. André Parente (org.). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 186-191.

⁵ “Lembremos que ‘descodificação’ não significa o estado de um fluxo cujo código seria compreendido (decifrado, traduzível, assimilável) mas, ao contrário, num sentido mais radical, o estado de um fluxo que não é mais compreendido dentro de seu próprio código, que escapa a seu próprio código”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “7000 a. c. – Aparelho de captura”, “Proposição XVIII: O Estado e suas formas”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 145.

⁶ No primeiro tomo da obra *Capitalismo e Esquizofrenia*, são abordadas problemáticas etnológicas que se inserem no âmbito geral da ‘história universal’. Entretanto, como vem ao caso, os autores apontam precauções necessárias para a excelência de tal mister genealógico, expressando-se da seguinte maneira: “Pode-se pois compreender retrospectivamente toda a história à luz do capitalismo, mas só com a condição de se seguirem exactamente as regras formuladas por Marx: a história universal é a das contingências, não a da necessidade; dos cortes e dos limites, e não a da continuidade (...) grandes acasos, espantosos encontros que se poderiam ter dado noutros sítios, ou antes, ou nem sequer virem a dar-se (...) Em suma, a história universal não é apenas retrospectiva mas é também contingente, singular, irônica e crítica”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Selvagens, bárbaros, civilizados”, “Em que sentido se pode dizer que o capitalismo é universal”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 143-144.

⁷ Friedrich Nietzsche escreve acerca do que chama a ‘maior mudança’, como sendo a fratura histórica que deixa a ‘antiga humanidade’ para trás, suprimida. Ver *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, § 152.

⁸ “A civilização ocidental voltou-se inteiramente, desde há dois ou três séculos, no sentido de pôr à disposição do homem meios mecânicos cada vez mais poderosos. Se adotamos este critério faremos da quantidade de energia disponível por cabeça de habitante a expressão do maior ou menor grau de

desenvolvimento das sociedades humanas. A civilização ocidental, sob a forma norte-americana, ocupará o lugar de chefia, em seguida vêm as sociedades européias, arrastando atrás de si uma massa de sociedades asiáticas e africanas que rapidamente se tornarão indistintas. (...) O ocidente, dono das máquinas, testemunha conhecimentos muito elementares sobre a utilização e os recursos desta máquina suprema que é o corpo humano". Cf. Claude Lévi-Strauss, "Raça e história", § 6, "História estacionária e história cumulativa", in *Seleção de textos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 73-74.

⁹ Para tanto, "seríamos assim conduzidos a distinguir duas espécies de histórias: uma história progressiva, aquisitiva, que acumula os achados e as invenções para construir grandes civilizações, e uma outra história, talvez igualmente ativa e empregando outros tantos talentos, mas a que faltasse o dom sintético, privilégio da primeira". Ver Claude Lévi-Strauss. "Raça e história", § 4, "Culturas arcaicas e culturas primitivas", in *Seleção de textos (Os Pensadores)*, p. 65.

¹⁰ Podemos definir as 'sociedades modernas civilizadas' pelos 'processos de descodificação e de desterritorialização'. "Mas o que desterritorializam por um lado, reterritorializam por outro. (...) Em última análise é impossível distinguir a desterritorialização e a reterritorialização, que são como as duas faces de um mesmo processo", dir-se-ia, *entrópico*, uma vez que o sistema produtivo capitalista é constituído pelo conjunto da *mais-valia de fluxo* que o caracteriza (mais-valia maquínica e mais-valia humana). Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, "Selvagens, bárbaros, civilizados", in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* – respectivamente, p. 268-269, 243.

¹¹ Cf. Jean Paul Sartre, *A crítica da razão dialética; precedido por Questões de método (Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos)*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. Principalmente, "Livro I: Da práxis individual ao prático inerte", [A matéria como práxis invertida], p. 271 s.

¹² Cf. Gilles Deleuze, "A intuição como método", in *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

¹³ O conceito de 'episteme' foi elaborado por Michel Foucault nas suas obras: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 – e *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

¹⁴ "A história 'efetiva' olha para o mais próximo, mas para dele se separar bruscamente e se apoderar à distância (olhar semelhante ao do médico que mergulha para diagnosticar e dizer a diferença). O sentido histórico está muito mais próximo da medicina do que da filosofia". Michel Foucault, "Nietzsche, a genealogia, a história", § V, in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 29.

¹⁵ "A filosofia, a arte e a ciência não são objetos mentais de um cérebro objetivado, mas os três aspectos sob os quais o cérebro se torna sujeito, Pensamento-cérebro, os três planos, as jangadas com as quais ele mergulha no caos e o enfrenta. Quais são os caracteres deste cérebro, que não mais se define pelas conexões e integrações secundárias? Não é um cérebro por trás do cérebro mas, a princípio, um estado de sobrevôo sem distância, ao rés do chão, auto-sobrevôo do qual não escapa nenhum abismo, nenhuma dobra nem hiato". Esse vôo de que também falamos traça um plano de imanência que corta o caos. Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, "Do caos ao cérebro", in *O que é a filosofia?* Rio Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 269.

¹⁶ "(...) no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência. O que os fascistas ferrenhos elogiam hipocritamente e os dóceis especialistas da humanidade ingenuamente levam a cabo: a infatigável autodestruição do esclarecimento (...)". Theodor Adorno e Max Horkheimer, "Prefácio", in *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 11.

¹⁷ A virada das sociedades de controle aparece em Gilles Deleuze, "Post-scriptum sobre as sociedades de controle", in *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. – Um estudo interessante sobre mitificação e divinização da violência e seu papel na configuração do direito e das ordens de destino 'purificadoras' ou 'mais humanitárias', aparece com Walter Benjamin, *Iluminaciones IV: Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Buenos Aires: Taurus-Santillana, 1998, p. 41-43; e também sobre o que a filosofia tem a ver com tudo isso: "La crítica de la violencia es la filosofía de su propia

historia. Es 'filosofía' de dicha historia porque ya la idea que constituye su punto de partida hace posible una postura crítica, diferenciadora y decisiva respecto a sus datos cronológicos", p. 44.

¹⁸ Sobre o declínio da experiência e o lugar da relação com a natureza e as comunidades, ver Walter Benjamin, "O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov", in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994 – onde se lê: "É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências", § 1.

¹⁹ Sobre os estudos do corpo como *matriz performativa da vida, célula cósmica*, e outros conceitos que derivam nas teses do corpo sem órgãos, ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 53-58; também *Mil platôs, vol. 3*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, p. 21, 26-29. – Por outro lado, para uma noção do corpo como alvo de performativas das tecnologias de poder, ver Michel Foucault, "Os corpos dóceis" e "Panoptismo", in *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977.

²⁰ O conceito de 'prático-inerte' foi trabalhado exaustivamente por Jean-Paul Sartre, remetendo-o ao "governo do homem pela matéria trabalhada rigorosamente proporcionado ao governo da matéria inanimada pelo homem". Ver "Realidade do prático-inerte: a exigência", in *A crítica da razão dialética*, p. 183, 295 s.

²¹ "A morte, ao mesmo tempo que é descodificada, perde a sua relação com um modelo ou uma experiência e torna-se instinto, ou seja, espalha-se pelo sistema imanente onde cada acto de produção se encontra inextricavelmente ligado a uma instância de anti-produção como capital. Onde os códigos estão desfeitos, é o instinto de morte que se apodera do aparelho repressivo e começa a dirigir a circulação da libido. Axiomática mortuária". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "Introdução à esquizo-análise", in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 353.

²² O processo de maquinalização da humanidade foi intuitivamente vislumbrado por Friedrich Nietzsche. Cf. *A 'Grande Política' Fragmentos*. Introdução, seleção e tradução de Oswaldo Giacoia Jr. Clássicos da Filosofia. Campinas: UNICAMP/IFHC, 2005, p. 38-41.

²³ "Uma moral 'altruísta', uma moral junto à qual o egoísmo definha –, permanece em toda e qualquer circunstância um mau sinal. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta a melhor parte, quando começa a faltar o egoísmo. Escolher instintivamente o nocivo para si, ser atizado por motivos 'desinteressados' nos fornece quase uma fórmula para a *décadence*". Sobre a moral *décadent* e as degenerações fisiológicas das vontades, ver Friedrich Nietzsche, "A moral como contra-natureza", in *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 100. – "Como resultado, em termos psicológicos-morais, 'renúncia de si', 'santificação'; em termos fisiológicos hipnotização (...) Em inúmeros casos eles realmente se livram daquela profunda depressão fisiológica com ajuda do seu sistema de hipnose: razão porque seu método está entre os fatos etnológicos mais universais". Friedrich Nietzsche, "O que significam ideais ascéticos?", § 17, in *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 121.

²⁴ "A efusão do aparelho de anti-produção [complexo político-militar-econômico] caracteriza todo o sistema capitalista; e efusão capitalista é a da anti-produção na produção, a todos os níveis do processo". Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 244-245.

²⁵ "Longe de ser este o papel a marcar-lhe um lugar independente e de ser o esforço do homem – mesmo condenado – a opor-se em vão a uma degradação universal, ele próprio aparece como uma máquina, talvez mais aperfeiçoada que as outras, trabalhando no sentido da desagregação de uma ordem original e precipitando uma matéria poderosamente organizada na direção de uma inércia sempre maior e que será um dia definitiva. Desde que ele começou a respirar e a alimentar-se até à invenção dos engenhos atômicos e termonucleares, passando pela descoberta do fogo – e exceto quando se reproduz –, o homem não fez mais que dissociar alegremente bilhões de estruturas para reduzi-las a um estado em que elas já não são suscetíveis de integração. (...) Em vez de antropologia, seria necessário escrever 'entropologia', o nome de uma disciplina dedicada ao estudo, nas suas manifestações mais elevadas, desse processo de desintegração". Claude Lévi-Strauss, "O regresso", in *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 392-393.

²⁶ Foi Friedrich Nietzsche quem experimentou e desenvolveu uma filosofia que visa pensar a fisiologia da cultura imanente à história, com a pretensão de articular os conhecimentos etnológico, filológico e histórico-moral com a psicologia, a fisiologia e a ciência médica. Cf. *Genealogia da moral: uma polêmica*, p. 45-46 (nota primacial do autor, que consta no final da primeira dissertação do livro). – Por sua vez, as bases de uma 'clínica universal' foram construídas pela proposição de uma 'esquizo-análise' eminentemente materialista dos fluxos, que visa articular os diversos fatores em questão com relação ao fenômeno da vida, uma vez que “a teoria geral da sociedade é uma teoria generalizada dos fluxos; e é em função dela que podemos avaliar a relação entre a produção social e a produção desejante, as variações desta relação, e os seus limites no sistema capitalista”. Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 274. – Para a questão da clínica concebida em sua dimensão materialista (pela superação do idealismo na psicanálise), e para uma introdução a assim chamada 'clínica universal', ver nesta mesma obra, respectivamente, “Máquinas desejantes”, “Psiquiatria materialista”, p. 26-39, e “Introdução à esquizo-análise”.

²⁷ “O sentido histórico está muito mais próximo da medicina do que da filosofia. 'Historicamente e fisiologicamente' costuma dizer Nietzsche. (...) ela [a história] tem que ser o conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos, das alturas e desmoraamentos, dos venenos e contravenenos. Ela tem que ser a ciência dos remédios”. Michel Foucault, “Nietzsche, a genealogia e a história”, § V, in *Microfísica do poder*, p. 29-30.

²⁸ “Na máquina territorial, ou mesmo na máquina despótica, a reprodução social econômica nunca é independente da reprodução humana, da forma social da reprodução humana. (...) O processo de reprodução não é diretamente econômico, mas passa pelos fatores não-econômicos do parentesco. (...) O que se passa no sistema capitalista é muito diferente”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Selvagens, bárbaros, civilizados”, “Reprodução social e reprodução humana”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 274-275.

²⁹ “Se as máquinas motrizes constituíram a segunda idade da máquina técnica, as máquinas da cibernética e da informática formam uma terceira idade que recompõe um regime de servidão generalizado: 'sistemas homens-máquinas', reversíveis e recorrentes, substituem as antigas relações de sujeição não reversíveis e não recorrentes entre os dois elementos; a relação do homem e da máquina se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso ou de ação. (...) Dir-se-á mesmo que um pouco de subjetivação nos distanciava da servidão maquinaica, mas que muito nos reconduz a ela”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “7000 a. c. – Aparelho de captura”, “Proposição XVIII: o Estado e suas formas”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5, p. 157-158.

³⁰ Agora, o homem pode, através da 'mecanização', 'disparar uma série de processos complexos com um simples gesto', como no caso ilustrativo do click fotográfico: “Uma pressão do dedo bastava para fixar um acontecimento por tempo ilimitado. O aparelho como que aplicava ao instante um choque póstumo. Paralelamente às experiências ópticas desta espécie, surgiam outras táteis, como as ocasionadas pela folha de anúncio dos jornais, e mesmo pela circulação na cidade grande. O mover-se através do tráfego implicava uma série de choques e colisões para cada indivíduo. Nos cruzamentos perigosos, inervações fazem-no estremecer em rápidas seqüências, como descargas de uma bateria. Baudelaire fala do homem que mergulha na multidão como em um tanque de energia elétrica”. Ver Walter Benjamin, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, § VIII, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 124-125.

³¹ Aquilo a que nos referimos como processos civilizatórios condiz com os vetores históricos provenientes da formação epistemolar moderna e sua expansão pelos continentes ao longo dos últimos séculos. O conceito de civilização no qual nos baseamos está indissolivelmente articulado pelo pensamento de Nietzsche, Lévi-Strauss e Deleuze e Guattari. Norbert Elias, por sua vez, escreveu uma grande obra dedicada à investigação de 'processos civilizadores' de longo prazo, articulando espaços de tempo que se estendem por várias épocas, e remetendo a pesquisa, eminentemente interdisciplinar, às dimensões sociais, morais e históricas, tanto quanto psicológicas e inconscientes, incluindo as esferas dos impulsos e dos instintos. Todavia, consideramos que os processos de 'auto-controle dos impulsos', de que nos fala Elias, estão enredados em processos de rupturas e descontinuidades que haveremos de estudar, e por isso temos que acrescentar uma especial atenção à produção material em toda sua

amplitude como dimensão a ser analisada, considerando a heterogeneidade dos fatores em causa, sincronicamente e diacronicamente.

³² “O processo de desterritorialização vai do centro para a periferia, isto é, dos países desenvolvidos para os países subdesenvolvidos, que não são um mundo à parte mas uma peça essencial da máquina capitalista mundial”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 240.

³³ Problemática inexorável. Ao ultrapassar um determinado limiar, a hipertrofia do prático-inerte *Machinapolis* realiza uma verdadeira viragem das forças sociais, cujos efeitos dos mais radicais não apenas dessocializa o corpo sem órgãos e desterritorializa o *socius*, como também transforma a tal ponto a reprodução do processo produtivo, que ele aparta-se lancinantemente da reprodução humana, autonomizando-se rizomaticamente. “Isto é, os elementos da produção e da anti-produção não se reproduzem como os homens, mas encontram neles um simples material que a forma da reprodução económica [a forma social autónoma de reprodução económica] pré-organiza dum modo completamente distinto da que ele tem enquanto reprodução humana”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Selvagens, bárbaros, civilizados”, “Reprodução social e reprodução humana”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 275.

³⁴ No capitalismo, a descodificação dos códigos cosmológicos é correlata à dessocialização do corpo sem órgãos, por um lado, e à privatização dos órgãos, por outro, ocasionadas pela ação de um empreendimento de anti-produção caracteristicamente maquinalista, cujas tendências paroxísticas se retro-alimentam. Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Selvagens, bárbaros, civilizados”, “A máquina capitalista civilizada”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 231-249.

³⁵ Os conceitos de genocídio e etnocídio foram pensados por Pierre Clastres. Cf. “Do etnocídio”, in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 83 – onde se lê: “O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados, segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida”.

³⁶ “A tendência, porém, que leva as formas objetivadas a se conservarem contra a vida subjetiva que as produz, o domínio, pois, do objeto sobre o sujeito, tendência essa vitoriosa na modernidade, conduz, no âmbito da cultura, à ‘extensão ilimitada do espírito objetivo’ (Simmel). Acontece, então, a hipertrofia de objetos, produtos e ofertas culturais, que a vida subjetiva não consegue mais nem acolher nem assimilar. Nessa discrasia, ou seja, na inadequação das produções do espírito objetivo à capacidade de assimilação do espírito subjetivo, reside a ‘tragédia da cultura’”. Franco Volpi, “Niilismo, relativismo e desencanto na ‘cultura da crise’”, in *O niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 69-70.

³⁷ “A esquizoanálise não é apenas uma análise qualitativa das máquinas abstratas em relação aos agenciamentos; é também uma análise quantitativa dos agenciamentos em relação a uma máquina abstrata supostamente pura”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Regras concretas e máquinas abstratas”, “M – Máquinas abstratas (diagramas e phylum)”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5, p. 230.

³⁸ Ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Selvagens, bárbaros, civilizados”, “A máquina capitalista civilizada”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 235-244.

³⁹ “Um ambiente artificial em que a ‘tecnosfera’ se superpõe à ‘biosfera’”. Ver Paul Virílio, “Do superhomem ao homem superexcitado”, in *A arte do motor*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996, p. 102.

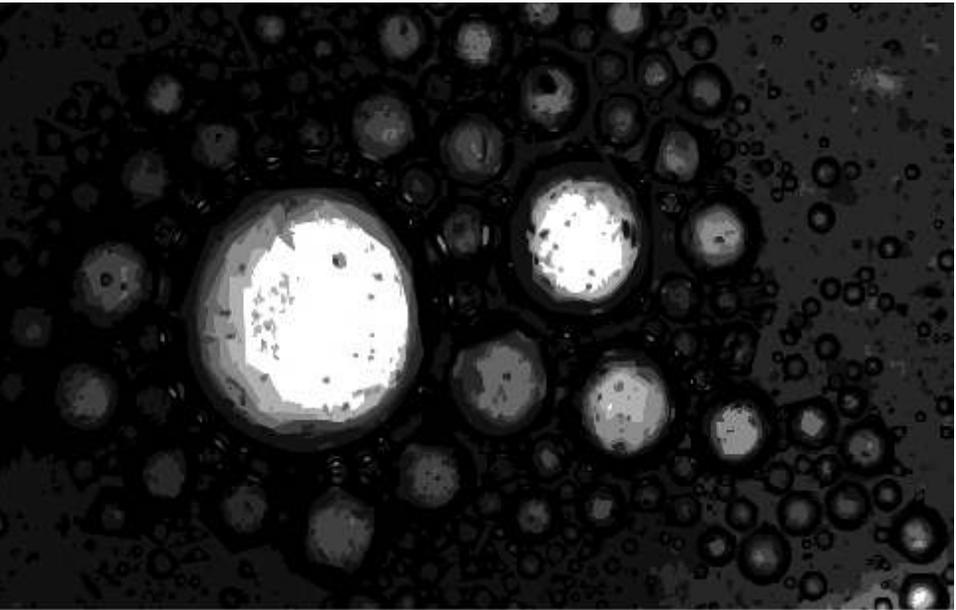
⁴⁰ “Si se da una definición filosófica de la velocidad, se puede decir que no es un fenómeno, sino la relación entre los fenómenos. Dicho de otro modo, la relatividad en sí misma. Se puede incluso llevar más lejos y decir que la velocidad es un medio”. Paul Virilio, *El cibermundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra, 2005, p. 16.

⁴¹ A atuação dos diagramas de poder que esquadrinham multiplicidades humanas quaisquer aparece claramente nas fórmulas abstratas do panoptismo e do biopoder (característicos das sociedades

disciplinares ou normalizadoras), que são retomadas e transformadas nas instâncias históricas contemporâneas compondo uma sociedade planetária de controle dinâmico e desterritorializado. A questão das formações históricas e seus diagramas concomitantes é-nos apresentada por Gilles Deleuze, “Um novo cartógrafo (*Vigiar e punir*)”, in *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 43-53.



METODOLOGIAS



Método Intuitivo

Método Intuitivo

*

No momento em que se pretende intempestivamente assumir a tarefa de seguir a velocidade caosmológica e dar conta no perspectivismo das forças, da teia da vida e das malhas de uma nova configuração social – é neste mesmo momento que o pensamento deve mostrar-se à altura do sublime. E quando esse intento se vê ornado pelos raios estelares e as ondas do oceano infinito, lacerando existências que se perdem e se desgarram dos caminhos já trilhados que a civilização das máquinas forjou para os seres que nela habitam, tudo fatalmente muda de semblante, o som de uma voz mergulhada no mais profundo do ser é também o que com maior força e perseverança salta fora e advém ao máximo de objetividade (porque o mais subjetivo é também o mais objetivo). Sensações e pensamentos dançam na música da intuição criadora.

É por esse proceder que a filosofia ganha um deserto próprio. Seus oásis vêm-se regados então pela intuição enquanto método rigoroso e preciso em filosofia, que pode ser encontrado sistematizado na pena do filósofo Henri Bergson. Claro que a intuição como capacidade humana já sempre foi meio de manifestação de pensamentos, não só praticada por filósofos de todas as épocas, mas também por *personas* de várias culturas distantes entre si no espaço e no tempo. Entretanto, sobretudo nas obras de filósofos como Nietzsche, Bergson e Deleuze, é que essa qualidade intuitiva do pensamento será transformada em um método estritamente filosófico. Então, como proceder pelo método intuitivo, senão distinguindo inicialmente três espécies de atos aos quais estão ligadas três regras principais do método? É assim que Bergson aponta para o ato de *criação de problemas*, um outro ato que concerne à *descoberta de verdadeiras diferenças de natureza*, e por último, aquele que pretende *apreender o tempo real*¹.

O primeiro e deveras importante momento do método intuitivo não é outro que reconciliar verdade e criação no nível dos problemas. Porque, segundo Bergson, “em filosofia e mesmo alhures se trata sobretudo de *encontrar* o problema e, por conseguinte, de *colocá-lo*, mais ainda do que resolvê-lo. (...) Mas colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar”². A filosofia transmuta-se assim na arte que consiste em *criar* conceitos³, ao elaborar e colocar os verdadeiros problemas até mais do que resolvê-los e utilizá-los propriamente.

Uma filosofia como essa induz necessariamente o pensamento ao acontecimento, pensamento em devir, ou uma intuição como devir-pensamento da filosofia viva⁴. Corpo e história; mas não há somente história⁵, e é então que o fora pode se apresentar nas profundezas do ser como pensamento não-pensado. Com *puissance*, é por meio desse deslocamento do espírito que o ser pode se desvencilhar dos hábitos arraigados e das representações hegemônicas, e assim acender o fogo que poderá enfim iluminar os caminhos ainda não trilhados pelo pensamento medonho. Sobretudo, certa dureza e coragem muitas vezes tornam-se necessárias ao adentrar nas investigações que mostrarão as entranhas da humanidade, da animalidade e mesmo do não-vivo⁶. Assim, os elementos do pensamento ganham uma verdadeira e terrível face. E afinal, tudo aquilo em que se acredita devotar esperanças, formas e sentimentos, desmancha-se em suas veleidades, ganhando a força difusa de uma monstruosa e animalesca constituição.

Ocorre, ainda, de uma segunda regra orientar o método intuitivo: aquela que trata de reencontrar as efetivas diferenças de natureza ou as articulações do real. Pois tudo o que o ser experiencia em sua realidade corpórea não deixa de ser apreendido como um misto, algo como um fetichismo. Todavia, segundo o pensamento de Bergson, o real pode ser decomposto pela intuição em unidades 'puras' para análise⁷. Isso nos remete ao caso conhecido que marca os dois primeiros capítulos de sua obra *Matéria e Memória*, a saber, justamente encontrar a diferença de natureza que separa a pura percepção da interferência imediata da memória; o encontro da objetividade e da subjetividade. Por meio dessa congruência de presenças puras, portanto, o pensador pode buscar compreender a realidade das articulações mistas, as interpenetrações, as tendências dominantes, os campos de atuação de cada linha em uma complexa e heterogênea maquinaria abstrata.

Desta feita é como o pensamento prepara a possibilidade de ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência, condições estas da experiência real⁸. Com efeito, o primeiro movimento, que parte do ponto comum que constitui toda experiência, para em seguida dividi-la em suas diferentes puras presenças ou tendências que diferem de natureza, podemos chamar de *viravolta*. Todavia, em seguida torna-se preciso reconstituir os mistos tal como se dão na experiência fenomênica apreendida pelo corpo; torna-se necessário realizar a *reviravolta*, movimento que faz convergir as linhas que haviam sido separadas pela intuição de análise.

Em resumo, pode-se dizer que o movimento intuitivo dá-se da seguinte forma: do misto às diferenças de natureza ou presenças puras, voltando por fim às articulações dos mistos, agora com uma razão distinta da que se encontrava no ponto comum de partida, constituindo ao final uma imagem virtual resultante da análise. Essa espécie de dualismo, por conseguinte, é tão apenas um momento que deve logo convergir na re-formação de um monismo – que afinal podemos chamar de método de intersecção⁹.

Entretanto, uma terceira regra do método intuitivo nos encaminha para pensar os problemas mais em torno da *durée* do que da extensão, mais em função do tempo do que do espaço. Isto se justifica na teoria bergsoniana pelo fato de que a extensão enquanto objetividade pura se dá e varia apenas com diferenças quantitativas, em uma extensão com variações de graus em relação à homogeneidade quantitativa que a caracteriza. Diversamente, a intuição de que se vale essa filosofia consiste em pensar problemáticas em termos de duração, pois ela própria supõe a *durée*¹⁰. E é com relação à *durée*, que encontramos a realidade que se distingue sempre uma de outra em seu reino pela diferença de natureza, pois ela não pode ser concebida sem a capacidade característica de poder diferir qualitativamente em relação a si mesma¹¹.

*

As cosmologias enquanto tradições culturais da espécie se diluem e são pulverizadas pelo pleno funcionamento *Machinapura*, desde a autonomização recente das máquinas entrópicas constituintes da *Machinapolis*¹². Somente ao distinguirmos as diferenças de natureza entre a *Machinapura* e a própria vida, é que decerto saberemos as proporções das produções e destruições ocasionadas no seio do processo civilizatório humanitário. Será por meio desses movimentos do pensamento, impulsionados pela intuição criadora, que pretendemos estudar as articulações da *Machinapura* com a vida e suas imbricações recíprocas. Elos que vão de uma ponta a outra sem deixar que um só instante da *durée* não seja afetado. As conclusões advindas dessas investigações trarão dados que poderão orientar demais problemáticas, umas puxando outras, na busca da compreensão das articulações do real considerado como multiplicidade, e de como a entropia produzida pelo homem moderno, em sua *práxis* empregada na matéria, pode – ao inverter essa *práxis* – mudar a disposição das forças sociais e um relativo equilíbrio garantido pelas culturas que constituíam até então a dinâmica da existência humana enquanto cosmologia.

Assim, por meio da investigação das diferenças qualitativas de manifestação da *durée*, iremos nos orientar para o levantamento de várias naturezas distintas umas em relação às outras (ainda que estejam imbricadas), e seguir os preceitos que fazem parte dos estudos integrados da *Caosmologia do Ser*, para questionar relações complexas e diferenciações existentes, entre uma ecologia cosmológica de interações auráticas e uma ecologia cinza alimentada por máquinas de entropia social capazes de reconfigurar a dinâmica global da vida em um sistema caosmológico.

*

NOTAS

¹ Cf. Gilles Deleuze, “A intuição como método”, in *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 8.

² Henri Bergson, citado por Gilles Deleuze, que nos diz: “A verdadeira liberdade está em um poder de decisão, de constituição dos próprios problemas: esse poder, ‘semidivino’, implica tanto o esvaziamento de falsos problemas quanto o surgimento criador de verdadeiros”. Cf. “A intuição como método”, in *Bergsonismo*, p. 9.

³ “Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia. É porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filósofo como aquele que o tem em potência, ou que tem sua potência e sua competência”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Introdução – Assim pois a questão...”, in *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 13.

⁴ “Um conceito possui um devir que concerne, desta vez, a sua relação com conceitos situados no mesmo plano. Aqui, os conceitos se acomodam uns aos outros, superpõem-se uns aos outros, coordenam seus contornos, compõem seus respectivos problemas, pertencem à mesma filosofia, mesmo se têm histórias diferentes”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “O que é um conceito?”, in *O que é a filosofia?*, p. 30.

⁵ Ver o debate sobre a cultura desde as perspectivas pré-histórica, histórica e pós-histórica, dentro da discussão sobre a atividade genérica dos homens, incluindo também o devir trágico, cruel e permanente das forças reativas no animal humano, assim como o tratamento dos problemas do que não é história, da extemporaneidade, das forças ativas dos criadores e da filosofia intempestiva da vida. Cf. Gilles Deleuze, “IV – Del resentimiento a la mala conciencia, § 11, 12, 13”, in *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 6ta edición.

⁶ “O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não-vivo”. Guy Debord, “A separação consumada”, § 2, in *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

⁷ “Trata-se sempre, segundo Bergson, de dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza. Como método, a intuição é um método de divisão, de espírito platônico”. Gilles Deleuze, *Bergsonismo*, p. 14.

⁸ “Mas todos os nossos falsos problemas vêm de não sabermos ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência, em direção às articulações do real, e reencontrarmos o que difere por natureza nos mistos que nos são dados e dos quais vivemos”. Gilles Deleuze, *Bergsonismo*, p. 18. – Veremos logo mais como esta problemática metodológica ganha uma dimensão suplementar a partir dos estudos de Walter Benjamin e suas distinções entre vivência e experiência, levantando o novo questionamento para atentar também à análise das vivências e as condições de vivência na entropia da *Machinapolis*.

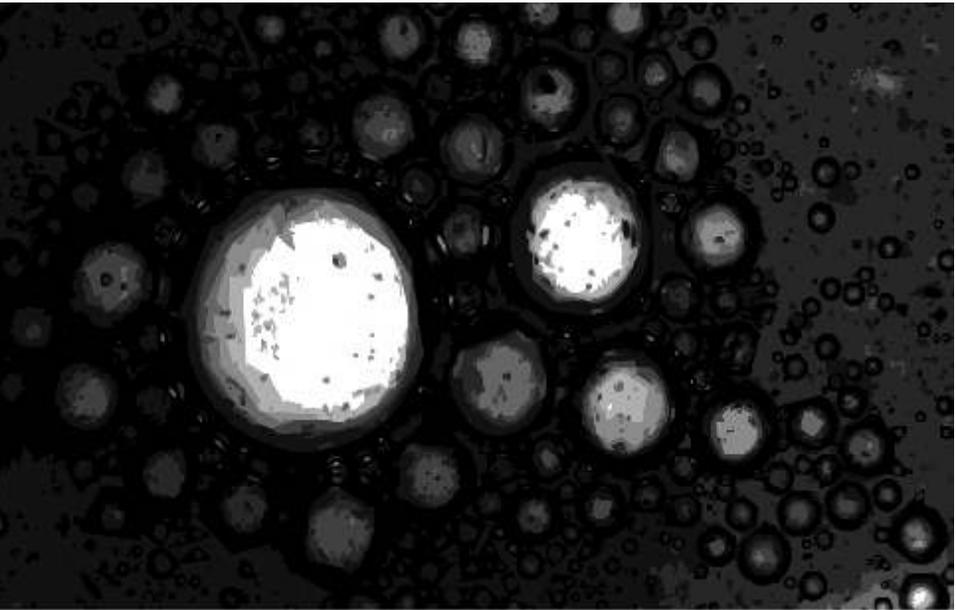
⁹ Cf. Gilles Deleuze, *Bergsonismo*, p. 18-21.

¹⁰ “A intuição não é a própria duração. A intuição é sobretudo o movimento pelo qual saímos de nossa própria duração para afirmar e reconhecer imediatamente a existência de outras durações acima ou abaixo de nós”. Gilles Deleuze, *Bergsonismo*, p. 23.

¹¹ “Quando dividimos alguma coisa conforme suas articulações naturais, temos, em proporções e figuras muito variáveis segundo o caso: de uma parte, o lado espaço, pelo qual a coisa só pode diferir em grau das outras e *de si mesma* (aumento, diminuição); de outra parte, o lado duração, pelo qual a coisa difere por natureza de todas as outras e *de si mesma* (alteração)”. Gilles Deleuze, *Bergsonismo*, p. 22.

¹² A tradição da experiência também é desconfigurada, havendo novos modos de percepção e interação com o real, choques vivenciados entre as máquinas disseminadoras de entropia; condições de vivências, e não mais de experiências. Ver Walter Benjamin, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989; sobretudo, quando se trata da problemática da perda da aura, do vínculo com o tempo da natureza, e que relação isso tem com a perda da experiência. Cf. também Paul Virilio, *La bomba informática*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999, p. 127-128, onde se lê: “La inflación virtual no concierne, pues, unicamente a la economía de los productos manufacturados – la burbuja financiera –, sino a la inteligencia misma de nuestra relación con el mundo. (...) De este modo, al correr parejas la progresiva DIGITALIZACIÓN de las informaciones audiovisuales, táctiles y olfativas, y la desaparición de las sensaciones inmediatas, la semejanza analógica de lo cercano, de lo comparable, cedería su primacia a la sola *verosimilitud numérica* de lo lejano, de todos los lejanos, contaminando así definitivamente la ecología de lo sensible”.

METODOLOGIAS



Genealogia e Arqueologia

Genealogia e Arqueologia

*

A obra *Genealogia da Moral* remonta turvamente à vida pré-histórica, através de uma obstinação investigativa de acontecimentos e fenômenos que, de tão fundamentais, ainda permeiam a modernidade contemporânea da humanidade¹. Mas para fazer jus ao desvelamento desses fatos históricos, quais são os pressupostos psicológicos requeridos e praticados pelo filósofo genealogista e etnólogo da civilização?

Sem embargo, torna-se mister modelar a vontade de pensar o desconhecido, partindo da intuição mesma do ser no mundo, para construir o seu próprio deserto; uma maestria no estranhamento com aquilo que denominamos cultura e as morais que a fundamentam; experimentando uma maleabilidade de deslocamentos de perspectivas, tendo em vista diagnósticos propositivos para a constituição de autenticidade e estilo; e também, um certo atletismo de propensão fisiológica como rudeza analítica torna-se necessário, que em seus movimentos próprios, enaltecido pela clarividência e por uma sofisticada lucidez, abarque e assimile o conhecimento do caos, da tragédia e da crueldade².

Quem realmente está apto para esta empreitada genealógica? Aqueles que têm a coragem de mirar a realidade nas suas formas descontínuas, desprendidos dos complexos de valores morais, indo além de bem e mal, desconstruindo simbologias míticas arcaicas e modernas, denunciando falsas invenções humanistas, como meio de pensar o lado cruel da história humana, tendo em vista uma vontade incomensurável pelo pensamento³.

Devido a essas qualidades, o genealogista sabe como mais ninguém construir uma visada nua e destemida em direção à história, tal como se realizou em um passado mais ou menos distante, ou como se encontra no presente, duplicando as formas até um futuro qualquer tornado destino. Este homem necessariamente profundo, o genealogista da crueldade, encontra-se movido por uma postura existencial envolvida em um saber multifocal que sai em busca do que há por traz da superfície onde se inscrevem os acontecimentos mundanos no transcórrer do tempo, soturna sombra esguia e furtiva.

Essa vontade pelo pensamento faz-nos sobretudo negar qualquer tentativa que pretenda ser verdade universal, aliás, ela mostra, pelo contrário, os perigos que são múltiplos, desmembra a possibilidade da unidade do ser ancorado no monismo idealístico do *logos* da razão, e

arrebatada com destreza as grades que aprisionam os últimos homens, reféns espectadores do *Teatro do Caos*.

*

Consideremos o corpo enquanto artefato moral de uma sociedade que se constitui em um clima de mutação acelerada e continuada no habitat terrestre. Este fenômeno nascente fez com que as cosmologias até então existentes perdessem o seu frescor *primevo*⁴, levando ao declínio as narrativas de vidas comuns que outrora relatavam a história de um povo, pela linguagem aurática, e veiculavam ainda os hábitos e costumes da moralidade, pelos enunciados coletivos vivos e empreendidos em atos. – Tudo fora destruído em nome de quê? Em prol do 'progresso', do 'desenvolvimento humano'? Essas interpelações radicais são pertinentes na medida em que nos questionamos sobre a veracidade das práticas e dos discursos que se efetivam na história.

No entanto, não podemos deixar de mencionar a relação do corpo com a história, constituindo a interconexão recíproca entre macropolítica e micropolítica⁵, articulação real e metódica investida na pesquisa genealógica, que estuda o estado de forças com os seus jogos de poder, confrontos epistêmicos, combates, bifurcações e delineamentos, distúrbios e contradições fiéis à inconsciência social, numa luta em certa medida metafísica, mas de trágicas conseqüências reais e concretas.

Diante dos embates de forças, podemos identificar a formação das misturas, a degeneração das raças; o desdobramento da *híbris* ou do alarido da justiça que quer ordenar, medir, calcular, prescrever, sistematizar um corpo totalmente difuso e que tem a necessidade de desenvolver uma história dita parcial enquanto saber de domínio, exterior à vida dos seres e das coisas por que luta para sujeitar. – Um passado que está vivo no momento presente, pois história implica memória⁶.

Podemos observar que a história oficial, aquela dos grandes acontecimentos – marcas para os séculos vindouros e de épocas em que as personagens principais eram as vedetes que encenavam a teatralização pública de castelos, templos, palácios, fortins e casernas, enfim, a historiografia dos claustros de um *logos* gravitacional e de seus respectivos mártires históricos –, toda essa historiografia vê-se suplantada por novas perspectivas categóricas de análises. Então, dizemos que essas novas abordagens diferenciadas e articuladas entre si, validadas pelos métodos genealógico e arqueológico, irão nos oferecer as condições oportunas de investigar – a partir da irrupção de uma *práxis* criadora, que se distingue em

qualidade de um tipo de prática inerte – os fenômenos de rupturas históricas e as ocasionais mudanças de poderes, expressas também no rearranjo difuso das representações⁷.

Há bastante tempo que o 'progresso da humanidade' vem sendo assunto de suma importância nos campos de saberes científicos, filosóficos e artísticos. Não é de se estranhar que tais saberes, quando entram em conexão entre si, fazem cintilar a *práxis* de criação de novos conceitos e valores, a que damos o nome de criação artística filosófica.

Um dos objetivos principais desses estudos eminentemente etnológicos que realizamos⁸, com vontade, será subverter a ordem teleológica progressiva, pseudo-racional, de um por vir que se pretende universalizante; assim como descortinar a história da civilização, tanto para frente quanto para trás, pondo em dúvida todos os idealismos existentes⁹ – para dar fogo ao instante factual de uma histórica guerra em andamento, velada pelo delírio espetacular.

Vale dizer que num tal contexto, as forças mobilizadas pelo ofício genealógico se agrupam no extemporâneo e fazem emergir zonas de combate, cuja origem e desencadeamento, compõem um traçado necessariamente peculiar, oriundo de uma história singular e de um saber que está à margem, ou nos interstícios, do jogo da dinâmica epistemolar hegemônica. São forças ativas de criação, postas em movimentos factuais momentâneos e veiculadas em um agenciamento vital capaz de atualizar uma situação, que promovem um exercício clandestino de liberdade do pensamento não-pensado, que, enquanto tal, busca pôr em xeque as totalizações, os universalismos, as contradições assinaladas pelas guerras genocidas e etnocidas em expansão e as disjunções epistemolares que caracterizam as relações entre saber e poder no mundo ocidental.

*

Certamente, estamos relacionados a uma nova forma de se entender e se fazer história¹⁰. A genealogia, por exemplo, enquanto método de investigação histórica, tem por mérito fazer ressurgir no atual os saberes localizados, encobertos e silenciados, por assim dizer, na hierarquização dos discursos políticos presentes. Dispostos em meio aos confrontos dos poderes, os saberes ditos sujeitados que contradizem a normalidade culta da história oficial, e menores relativamente às estruturas epistemolares hegemônicas, são como que resgatados pelo empreendimento genealogista, com a força de problematizar desta maneira, e com radicalidade, a dominação em voga, não mais de uma cosmologia sobre outra, e sim de centros de poderes mutantes a

serem investigados, enquanto compete ao etnólogo pôr em evidência aquilo que está embotado, cinzento e turvo.

Para tanto, faz-se necessário a somatória de estudos integrados e investigações documentais, em relação de congruência com análises de enunciados e conjuntos representativos. Uma abordagem epistêmica propriamente arqueológica, que visa inventariar as condições de possibilidade de surgimento e atuação de blocos estratificados de saber, sobremaneira características a uma época ou formação histórica referenciada.

Assim, a arqueologia pretende estudar e analisar os enunciados, que são por definição realidades discursivas alojadas entre os agenciamentos de poder-saber consolidados. Neste sentido, os estudos arqueológicos ressaltam criticamente os documentos antigos empoeirados, pondo-os nos seus devidos pedestais de veracidade; mostrando de forma ímpia um passado que se desmancha e se dilui nos discursos tecidos em unidades fixadas por uma política que faz o trabalho de englobar, e que quer, além do mais, pôr ordens no caos intermitente.

Entretanto, é preciso entender que os enunciados não são reconhecíveis por uma simples interpretação apressada, nem por uma reflexão meramente exaustiva; muito menos por compreensões irrefletidas. Os enunciados aparecem ao arqueólogo como variáveis passíveis de análise complexa¹¹, e devido à sua constituição relacional intrínseca aos regimes físicos, podem ser ponderados em diagramas que traçam matrizes de valorização sobre a superfície terrena, atualizados por práticas coletivas incorporadas – motivo pelo qual a genealogia se imbrica com a arqueologia, em um plano de consistência abarcado pelo saber etnológico, caracterizado ao longo de nossos estudos.

Por este motivo, as empiricidades serão então identificadas e distinguidas, caracterizadas e analisadas, pensadas enquanto estratos agenciados concretamente por enunciações coletivas que condizem com certa duração de blocos históricos, dir-se-ia duplamente complexos, o que podemos chamar de 'formações históricas'¹²: a composição das formas de saber pertencente a positivities de configuração formalizada, ainda que agitadas por profundas rupturas, dissidências e confrontos. Um jogo dinâmico em que atuam as formas estabelecidas (de expressão e de conteúdo) e as forças que as mobilizam (o diagrama ou máquina abstrata), podendo coexistir em meio a variáveis que demonstram certas performáticas constantes, ou esquemáticas divergentes, assim como em ordens inconscientes e arranjos de sentidos¹³. No entanto, assegurando a consistência de multiplicidades muitas vezes severamente ordenadas,

barradas, objetivadas e utilizadas por poderosos dispositivos articulados como blocos epistêmicos e as apropriações ou estratégias que deles se valem ao longo de uma época determinada.

As arqueologias prosseguem o mapa das séries enunciativas, atravessam os níveis, franqueiam os umbrais, estabelecem os estratos de análise, diagnosticam onde se iniciam as fissuras, por uma proveniência epistêmica que não se contenta em desdobrar os fenômenos e os enunciados segundo a dimensão horizontal ou vertical que ora se apresentam para estudo, senão que pretende ainda, com a ajuda da genealogia, formalizar uma transversal do pensamento que apreenda o dinâmico jogo das forças que se realizam corporeamente, em um cenário sobremaneira materialista – o que implica a ação de poderes os mais multiplicados, mas também uma articulação coletiva de formas expressivas, os saberes práticos e condicionados, tão somente captados pela investigação dos blocos históricos que serão percorridos por uma diagonal móvel, na qual deve movimentar-se o arqueólogo genealogista, para cartografar a superfície estudada.

De fato, a história das formas, a estratificação característica que acompanha cada formação histórica e seus blocos epistêmicos, serão abordadas por métodos que irão pensar, além de tudo, os arquivos modulados concretamente pelos regimes físicos, que na sua dimensão virtual subjaz um devir das forças, um diagrama, que não é outra coisa que um mapa, ou melhor ainda, uma superposição de mapas, interpenetrados em agenciamentos que se conectam por várias linhas em movimento pleno, com mutações e suas resistências. Lutas de estilos que se pode compreender a partir da sucessão dos diagramas e dos seus reencadeamentos por sobre as descontinuidades dispersas, pulverizadas. Aqui, necessariamente, o arqueólogo genealogista devém sobretudo um cartógrafo.

Tudo o que foi deixado pelo passado, registros históricos, narrativas míticas, arquiteturas milenares, instituições regulamentadas pela legislatura oficial, com as suas técnicas, costumes, hábitos, enfim, toda a gama daquilo que o passado da humanidade nos legou – um outro sentido para a história nos será dado por esse trabalho. – *Será a história da vida, da força da vida, ou enfim, uma bio-história, o que nos faz pensar as mutações epistemolares da história teleológica e totalizante?*

*

A contribuição dos estudos arqueológicos, enquanto complementaridade metodológica requerida em nosso trabalho etnológico, oferece-nos ferramentas teóricas para abordagens empíricas e chaves que

servem para abrir as portas que levam aos arquivos ocultados, visando desvelar o véu das insígnias enunciativas¹⁴.

Pela via exploratória do pensamento histórico, até a demonstração das discursividades dos saberes localizados e suas práticas mostram-se em suas relações de forças, e sendo uma parte delas subjugada à historiografia oficial, essa história efetiva do cotidiano vital levanta a poeira dos embates, precisamente onde as cinzas outrora relegadas ao degredo reaparecem, através dos jogos de interrupções subterrâneas, das linhas desgovernadas, que muitas vezes transpõem os limites, contornando os acontecimentos singulares, fenômenos caracterizados enquanto distinções e rupturas genealógicas¹⁵.

Em vez de uma análise apenas macrohistórica com as suas continuidades, finalidades e encadeamentos lógicos ou formais de uma época crivada na atividade e na escrita de um grupo privilegiado, temos agora, diante dos preceitos acima evocados, uma análise micropolítica da história, que leva em consideração os desejos mobilizados, os afectos distribuídos, associados ainda à dimensão de um processo civilizatório em consonância com os efetivos agenciamentos morais de potências e instintos desencadeados. Aqui os saberes microfísicos aparecem inseridos em uma multiplicidade de fatos, em que atuam práticas expressivas postas em visibilidades pelo investimento estratégico dos poderes, em meio a estruturas epistemolares características de uma era ou época de uma dada sociedade ou civilização¹⁶.

Os resultados dos estudos atentos às formas e às forças que dinamizam o espaço-tempo histórico, confluem também na construção capciosa de conceitos e aforismos, por via de linguagens e abordagens perspicazes que encarem a frente cruel e caótica da história, na sua maneira sempre contingente de realizar-se. Ao mesmo tempo, uma arqueogenealogia requer um olhar fisiológico voltado para a vida considerada em sua multiplicidade prática, na qual ocorre o metabolismo dos corpos e a dinâmica difusa das forças vitais.

Em decorrência da complexidade dos fenômenos pesquisados, os estudos serão remetidos a uma historiografia empírica dos seres naquilo que eles também não dizem, não vêem ou há muito esqueceram. Pois o que caracteriza a genealogia enquanto método ríspido é aquela proeza filosófica que visa com potência uma apreensão das sombras dos discursos e das práticas, buscando extrair as intenções, para descortinar os combates ocasionais, o confronto desmedido dos instintos e as consciências históricas

cravadas nos arquivos, silenciados, em suma, o não dito “por essas hipóteses inglesas que se perdem no azul”¹⁷.

*

A Genealogia e a Arqueologia são métodos de suma importância para a realização dos estudos integrados que praticamos. Nos darão embasamento teórico eficaz na resolução de nossas investigações, postas em questão, tais como a bifurcação das forças que se compõem e se entrelaçam em um novo diagrama de saber-poder, levando em consideração a hibridação daí advinda e os processos de hierarquização pelos quais se faz valer; assim como as desconfigurações das coisas e dos seres, sincrônicas à decadência das cosmologias, em decorrência da ascensão de uma ordem caosmológica que firma suas teias na artificialidade mundana.

Veremos como o mundo tornar-se-á o principal alvo das guerras promovidas pelas doutrinas idealistas do vir-a-ser e perecer no aquém Terra, legitimadas legalmente pela formação de um saber laico e humanitário que vigora nos dias em que vivemos. Questões estas e outras que serão esmiuçadas através da utilização dos métodos expostos, que sem sombra de dúvidas, nos darão a oportunidade de despir a historiografia oficial de seus valores morais, até então inquestionáveis; para delinear fatos que são memória viva dos embates, das lutas e das guerras do passado e do presente que, quer se queira ou não, deixam marcas profundas no corpo da humanidade, que tenta esquecer esse eterno pesadelo.

*

NOTAS

¹ “É óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado”. Friedrich Nietzsche, “Prólogo”, in *Genealogia da moral: uma polémica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 13.

² Sendo a “crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indeláveis substratos da cultura”. Ver Friedrich Nietzsche, “Genealogia da moral: um escrito polémico”, in *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 97. – Para mais referenciais sobre a genealogia, ver Gilles Deleuze, “I - Lo trágico, § 1, El concepto de genealogia, § 3, Filosofia de la voluntad”, in *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 6ta edición.

³ Visto que tal atitude é atribuído dos poetas criadores, pois nisto “todos os poetas acreditam: que quem estiver de orelhas atentas, quando deitado na erva ou em encostas solitárias, algo fica sabendo acerca das coisas que estão entre o céu e a terra”. Friedrich Nietzsche, “Dos poetas”, in *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Lisboa: Relógio D’Água, 1998, p. 147.

⁴ “La actividad genérica se pierde en la noche del pasado, como su producto en la noche del futuro. La cultura en la historia recibe un sentido muy diferente de su propia esencia, al ser capturada por fuerzas extrañas de naturaleza totalmente diversa. La actividad genérica en la historia no se separa de un movimiento que la desnaturaliza, y que desnaturaliza su producto”. Gilles Deleuze, “IV, § 13, La cultura considerada desde el punto de vista histórico”, in *Nietzsche y la filosofía*, p. 194.

⁵ “Enfim, a proveniência diz respeito ao corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. (...) O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo”. Michel Foucault, “Nietzsche, a genealogia e a história”, in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 22.

⁶ Friedrich Nietzsche demonstrará que também a “*híbris* é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violência da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos”. Cf. *Genealogia da moral: uma polémica*, III, § 9, p. 102.

⁷ Assim sendo, “a história, genealogicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós voltaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam”. Ver Michel Foucault, “Nietzsche, a genealogia e a história”, § VII, in *Microfísica do poder*, p. 34-35.

⁸ “A etnologia avança, pois, em direção à região onde as ciências humanas se articulam com aquela biologia, com aquela economia, com aquela filologia e aquela lingüística acerca das quais se viu de que altura as dominavam: é por isto que o problema de toda etnologia é exatamente aquela das relações (de continuidade ou de descontinuidade) entre a natureza e a cultura. Mas, neste tipo de interrogação, o problema da história se acha invertido: pois trata-se então de determinar, segundo os sistemas simbólicos utilizados, segundo as regras prescritas, segundo as normas funcionais escolhidas e estabelecidas, de que espécie de devir histórico cada cultura é suscetível; ela busca retomar, desde a raiz, o modo de historicidade que aí pode aparecer, as razões pelas quais a história aí será necessariamente cumulativa ou circular, progressiva ou submetida a oscilações reguladoras, capaz de ajustamentos espontâneos ou submetida a crises”. Michel Foucault, “Psicanálise, etnologia”, in *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 523.

⁹ E com isso procura “fazer uma análise ascendente do poder, ou seja, partir dos mecanismos infinitesimais, os quais têm sua própria história, seu trajeto, sua própria técnica e tática, e depois ver como esses mecanismos de poder, que têm, pois, sua solidez e, de certo modo, sua tecnologia própria, foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, inflectidos, transformados, deslocados, estendidos, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global”. Michel Foucault, “Aula de 14 de janeiro de 1976”, “Analítica do poder: questões de método”, in *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 36.

¹⁰ “Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto”. Cf. Michel Foucault, “Aula de 7 de janeiro de 1976”, in *Em defesa da sociedade*, p. 16.

¹¹ “Os enunciados, ao contrário, são inseparáveis de um espaço de raridade, no qual se distribuem segundo um princípio de parcimônia ou, mesmo, de déficit. Não há possível nem virtual no domínio dos enunciados; nele tudo é real, e nele toda realidade está manifesta: importa apenas o que foi formulado, ali, em dado momento, e com tais lacunas, tais brancos. (...) O que conta é a *regularidade* do enunciado: não uma média, mas uma curva. O enunciado, com efeito, não se confunde com a emissão de singularidades que ele supõe, mas com o comportamento da curva que passa na vizinhança delas, e mais geralmente com as regras do campo em que elas se distribuem e se reproduzem”. Gilles Deleuze, “Um novo arquivista (*Arqueologia do Saber*)”, in *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 15-16.

¹² “Os estratos são formações históricas, positivities ou empiricidades. ‘Camadas sedimentares’, eles são feitos de coisas e de palavras, de ver e de falar, de visível e de dizível, de regiões de visibilidade e campos de legibilidade, de conteúdos e de expressões”. Gilles Deleuze, “Os estratos ou formações históricas: o visível e o enunciável (saber)”, in *Foucault*, p. 57. – Os estudos realizados por Michel Foucault em sua obra *As palavras e as coisas*, mais especificamente no capítulo intitulado “A prosa do mundo”, tratam de abordar cuidadosamente o conceito de episteme, estrato referente ao saber enquanto enunciável.

¹³ “O diagrama, ou a máquina abstrata, é o mapa das relações de forças, mapa de densidade, de intensidade, que procede por ligações primárias não-localizáveis e que passa a cada instante por todos os pontos, ‘ou melhor, em toda relação de um ponto a outro’. (...) Se o saber consiste em entrelaçar o visível e o enunciável, o poder é sua causa pressuposta, mas, inversamente, o poder implica o saber como a bifurcação, a diferenciação sem a qual ele não passaria a ato”. Gilles Deleuze, “Um novo cartógrafo (*Vigiar e Punir*)”, in *Foucault*, p. 46-48.

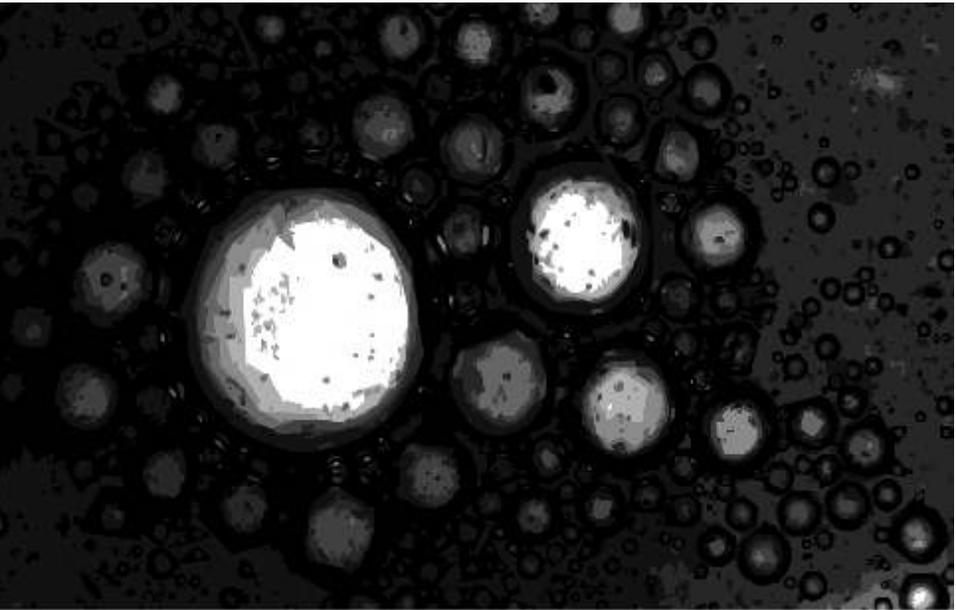
¹⁴ “A análise arqueológica individualiza e descreve formações discursivas, isto é, deve compará-las, opô-las umas às outras na simultaneidade em que se apresentam, distingui-las das que não têm o mesmo calendário, relacioná-las no que podem ter de específico com as práticas não discursivas que as envolvem e lhes servem de elemento geral. (...) o estudo arqueológico está sempre no plural: ele se exerce em uma multiplicidade de registros; percorre interstícios e desvios; tem seu domínio no espaço em que as unidades se justapõem, se separam, fixam suas arestas, se enfrentam, desenham entre si espaços em branco”. Michel Foucault, “Os fatos comparativos”, in *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 178.

¹⁵ Ver Michel Foucault, “Aula de 7 de janeiro de 1976”, “Dos saberes sujeitados; O saber histórico das lutas, as genealogias e o discurso científico; O poder, o que está em jogo nas genealogias”, in *Em defesa da sociedade*, p. 3-20, onde se lê: “As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências. (...) É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate”, p. 13-14.

¹⁶ “O tema e a possibilidade de uma história global começam a se apagar, e vê-se esboçar o desenho, bem diferente, do que se poderia chamar de história geral. O projeto de uma história global é o que procura reconstruir a forma de conjunto de uma civilização, o princípio – material ou espiritual – de uma sociedade, a significação comum a todos os fenômenos de um período, a lei que explica sua coesão – o que se chama metaforicamente o ‘rostro’ de uma época”. Cf. Michel Foucault, “Introdução”, in *A arqueologia do saber*, p. 10-11.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, “Prólogo”, in *Genealogia da moral: uma polêmica*, p. 13.

METODOLOGIAS



Etnologia da Civilização

Etnologia da Civilização

*

Ao método intuitivo do pensamento, aos estudos históricos, arqueológicos e genealógicos, vêm também se somar as conexões propriamente antropológicas. Pois se nos debruçássemos sobre a civilização mundial integrada, para questionar seu passado, presente e futuro, sem uma referência a outras culturas, abandonaríamos a possibilidade de considerações que comporiam uma antropologia comparada, para orientar as pesquisas e as perspectivas analíticas do que denominamos uma Etnologia da Civilização, ou se se preferir, dos processos civilizatórios. Sem esse recurso, talvez corrêsemos o risco de não ter as condições de tornar explícito, para nós mesmos e para outrem, certas particularidades características da contemporânea civilização em seus processos presentes e atuantes. É assim que referências exteriores à *Machinapolis* se impõem como recurso metodológico, que deve inscrever a partir disso um quadro de análise comparativa ou perspectivista¹ dos processos maquínicos civilizatórios, com relação a outras culturas pulverizadas e suicidadas no seu seio.

Culturas exteriores à civilização ocidental, que tenham uma duração autônoma e espontânea, a partir de sua maneira genérica de agir², manifestam certo grau de autenticidade diferencial em relação ao poder imperial etnocida do ocidente, e podem ser também caracterizadas por uma ligação psicogeográfica de relações cosmológicas – essas realidades manifestas qualificam materialmente nosso referencial de comparação cultural de cunho eminentemente etnológico. Sociedades arcaicas, povos de florestas, nômades, são algumas das terminologias que costumeiramente qualificam uma cultura adversa ou anterior à civilização. Então uma pergunta é evocada: por que eles e não outros?

*

Na época do descobrimento do novo mundo, o filósofo Thomas Hobbes fez em seus escritos uma breve alusão aos povos que habitavam as Américas. Situando-os como exemplos de tipos sociais em que há ausência de um órgão de unidade política soberana – o que ele denominou de Leviatã –, fora levado a pensar que, por este motivo, aqueles povos se encontravam em constante estado de guerra³. Segundo este pensamento, na ausência de um Estado que impusesse uma autoridade coercitiva comum a todos, reinariam os desejos particulares, individuais e desgovernados, considerados em sua complexidade interacional cambiante – o chamado 'estado de natureza'⁴. Neste modelo abstrato, o Estado viria então

desempenhar o papel de uma síntese política, a partir da qual, o uso soberano da violência e da lei promoveria a constituição de um contrato de paz civil entre os partícipes da comunidade, a legitimidade da dominação que caracterizaria uma sociedade civilizada dotada de órgão político soberano enquanto antípoda dos selvagens.

Como ser de sua época, Hobbes parecia nutrir os conhecidos preconceitos civilizatórios; e talvez se possa encontrar, por trás dessa sua idéia, uma espécie de estatolatria. Mas seja como for, ocorre que estudos etnológicos de antropologia política, como os que Pierre Clastres empreendeu durante vários anos em pesquisas de campo junto a ameríndios, são muito importantes para desembaraçar os inúmeros preconceitos morais que por muito tempo ainda vieram colonizar o imaginário social e mesmo antropológico acerca das sociedades primitivas⁵. Assim, baseado em estudos filosóficos e etnológicos, Clastres pretendeu criar um espólio capaz de satisfazer as necessidades primeiras de desenvolvimento de uma perspectiva teórica e de um quadro de referência constituintes de estudos voltados a uma antropologia política geral⁶.

Uma “teoria geral (a construir) da sociedade e da história”, portanto, teria como princípios fundadores iniciais o estabelecimento de dois grandes tipos de sociedade, que se não são abstraídos como meras convenções do pensamento, são ao contrário, resultantes de estudos etnológicos aprofundados que investigam a totalidade social enquanto tal e seu funcionamento polivalente⁷.

Com efeito, máquina social era como Clastres se referia a esse mecanismo político decorrente das forças sociais dispostas culturalmente⁸. Por meio dos estudos que elaborou, o antropólogo propôs pensar “dois tipos de sociedade” ou “duas macro-classes”, assim denominadas: por um lado, sociedades primitivas, e por outro, sociedades com Estado. São dois modelos que absolutamente não se reduzem um ao outro, mas que reúnem sociedades além de suas peculiaridades e diferenças entre si, no que elas têm em comum, apesar de tudo.

Aqui, é importante saber que o etnólogo tem em mente a constituição de disposições políticas enquanto tecnologias de poder. Por isso, será a presença ou a ausência do órgão político separado do poder da sociedade – aparelho que domina e exerce uma coerção política advinda dessa divisão fundante da alienação, a um só tempo da autonomia e da liberdade políticas – aquilo que vem marcar a fronteira entre os tipos⁹. Pois se existe um fundamento etnológico da alienação de uma cultura e seu

povo, na perspectiva da antropologia política geral, não pode ser outro que justamente a divisão da sociedade, essa fratura política que re-configura todo o funcionamento da máquina social, por transpassar esse limiar de irreversibilidade que traduz a descontinuidade entre as sociedades ocasionada pelo aparecimento do Estado, com suas intervenções despóticas eminentemente bárbaras¹⁰. Assim, uma primeira peculiaridade já coloca frente a frente primitivos e civilizados, os selvagens e os civis orgânicos da *Machinapolis*.

*

Acontece que, ao dividirmos as sociedades em um quadro comum de análise, também seremos levados a expor várias outras diferenças que efetivamente podem ser observadas entre esses dois grandes tipos. Além de uma perspectiva social e política, sabemos das relações bastante diferentes que essas máquinas sociais têm entre si desde uma visada psicogeográfica. O fato de a civilização hoje se configurar como um complexo arquitetural e urbanístico mundial, construído pelo trabalho do homem em todos os lugares e em várias dimensões, constituindo uma espécie de grande armadilha na qual a espécie se encontra enredada, evidencia a enorme distância que separa o ser primitivo do ser da civilização, em termos psicogeográficos e ecológicos¹¹.

De fato, parece-nos ainda mais importante a diferença descontínua que separa o que denominamos uma *Cosmologia*, como matriz ecológica de seres e coisas inserida na dinâmica própria da *physis* – da *Caosmologia*, um complexo tecno-caosmo-lógico descodificado que constitui, para si, uma pseudo-cultura como restos da produção, não somente fractalizada, mas também fragmentada em várias redes labirínticas de socialização, em que as relações *primevas* com o cosmos foram rompidas e dispostas numa velocidade que suplanta a celeridade orgânica dos vivos¹².

Pois apesar de tudo, durante o decorrer de toda a mais longa história de nossa espécie, foram as relações cosmológicas que forneceram as cores e o horizonte do sol e da lua, ao mesmo tempo em que ofereceram a matéria e o espírito das comunidades, em conjunção com instintos e necessidades de existências primitivas, toda uma ecologia material e transcendental com os *elementos primeiros*, a Terra e as estrelas, os seres e as deidades¹³. Uma experiência aurática de existência primacialmente coletiva que foi quebrada, perseguida, violentamente destruída e, por fim, artificializada¹⁴. Pois os movimentos que a aceleração da história fabricou¹⁵, com a *práxis* invertida da *Machinapura*, puseram-se a destruir a experiência

cosmológica na mesma proporção em que impunham seu império de materialidade reificada, invertendo a ação do *movimento vivo* em *movimento morto*, a ponto de chegar a re-configurar toda a experiência ecológica em uma armadilha constituída de aparelhos arquitetônicos de controle labiríntico, dentro da qual os seres têm de se adaptar aos regimes ascetas distorcidos de um mundo tomado de assalto da *práxis* humana pelo produto invertido de um labor passado.

*

No contexto histórico em que surgiu a disciplina científica Antropologia, o pesquisador saía da civilização com o intento de estudar uma outra sociedade que lhe era estranha¹⁶. Nessa cultura adversa e exterior, ele experienciava o ser da cosmologia em sua totalidade complexa: tribos, comunidades, aldeias, em suma, um número de seres relativamente reduzido em comparação com a civilização da qual vinha. Isso propiciava a observação de vários fenômenos e suas ligações entre si, o ambiente circundante e o conjunto disso tudo, dando formas à totalidade social.

A observação participante, realizada pelo antropólogo imerso em um universo simbólico diferenciado e inserido nessa cultura estranha abordada como *fato social total*¹⁷, fornecia as condições de inteligibilidade de mecanismos inconscientes postos em movimento formando uma máquina social¹⁸. Nesse contexto empírico eminentemente cosmológico, as várias dimensões que constituíam a cultura, tais como as do parentesco, da religião e da divisão social do trabalho, eram apreendidas enquanto realidades fracionárias de um todo polívoco, em parte coerente, mas sobretudo complexo. Por efeito, nenhuma dessas frações poderia ser apreendida enquanto realidade autônoma, pelo motivo de que no âmbito da experiência vivida pela fisiologia de uma cultura autêntica, cada uma dessas partes é por si mesma a manifestação da totalidade social viva. Aliás, as partes (existentes apenas na medida em que a ação de uma consciência as delimita abstratamente) encontram-se intrinsecamente interligadas por uma codificação de estilo único, cujo sentido pleno daí advindo fornecia as condições de existência dos seres na experiência coletiva.

No caso do estudo etnológico dos processos civilizatórios, tal como o que fazemos, a inteligência da totalidade social fica extremamente dificultada¹⁹. Uma realidade social desfigurada e historicamente fragmentada torna extremamente difícil a percepção e a apreensão inteligível desse todo que não se manifesta claramente nas partes que o compõem²⁰. Digamos apenas que os elos que existiam empiricamente ou

mesmo formalmente entre as partes e o todo, na civilização contemporânea fragmentam-se extraordinariamente, multiplicando-se, descentrando-se, atingindo velocidades e complexidades crescentes. Essa avassaladora descodificação dos fluxos cosmológicos, própria dos processos civilizatórios, proporcionou ao mesmo tempo e na mesma velocidade, a conformação de *zonas sociais-culturais fragmentárias*.

Mas obviamente que não se trata de realidades plenamente autonomizadas ou separadas. Estudos sociológicos interdisciplinares, como os realizados por Norbert Elias, mostram como certos processos desenvolvutivos caros à civilização ocidental fizeram crescer as redes de relações e as cadeias de ação e interdependência, provocadas pela hiperespecialização da divisão social do trabalho, configurando a sociedade contemporânea como um emaranhado de encadeamentos heterogêneos e complexos de múltiplas conexões e arranjos entre si²¹. Uma enorme interdependência que fez parte das condições que propiciaram o surgimento gradativo das indústrias sócio-culturais dinâmicas, que por sua vez, promoveram as relativas privatizações vivenciadas parcialmente nas zonas de espaço-tempo fractalizadas e fragmentadas no complexo *Machinapolis*.

*

Um intento como o nosso presume o mapeamento de uma conjuntura instável e de um estado de coisas desconexas que se agrupam em diferentes estratos da realidade social. Trata-se então de lidar com uma concepção minuciosa dos fenômenos psicogeográficos sociais como multiplicidades dinâmicas. E se já percebemos uma intensa *fractalização* da realidade, concebemos, além disso, um outro conceito que diz respeito às instâncias *fragmentárias*. Por isso faz-se necessário uma apreciação conceitual entre essas duas realidades que se diferenciam em natureza. Com efeito, ver um fractal pressupõe sua inserção em um conjunto maior ou menor que se repete com uma determinada ordem e dinâmica, que podemos ou não vir a conhecer. Isto quer dizer que se não apreendemos o conjunto, ou há dúvida quanto a esse conjunto em relação ao ponto de referência e análise, é possível aventar a hipótese de que se trata de um fragmento e não um fractal propriamente. Pois o fragmento, enquanto tal, já não tem ligação necessária com um conjunto ou ordem alguma, o que torna possível que transite por várias ordens, sempre à sua maneira, singular e diferencial, seguindo matizes e ocupando zonas de vizinhança. Neste sentido, pode-se dizer que um fragmento é virtualmente fechado em si mesmo e escapa, por isto, a toda ordenação e morfologia totalizante. O que não impede, porém, que em determinadas circunstâncias possa funcionar

como um fractal e mesmo converter-se em uma parte de conjunto ou de série, de réplica e repetição indefinida²². – Essa nos parece uma concepção a partir da qual vemos variegados processos inseridos em um caos imensamente crescente e veloz, no qual as ordens se fractalizam à medida que a realidade se fragmenta.

*

A etnografia se firmou enquanto método antropológico de pesquisa desde os primórdios da disciplina e continua em vigor até nos dias de hoje, sendo usada como recurso eficaz para muitos casos. Todavia, ao ser aplicada em estudos dedicados à civilização, como podemos já de antemão perceber, esse método é tão somente capaz de realizar a descrição de uma realidade puramente parcelar ou estrutural fragmentária.

Entendemos que a importância da descrição é legítima enquanto um recurso metodológico de análise fenomenológica. Porém, sua limitação nos leva à inquietação do pensamento que deseja *ultrapassar a experiência em direção aos estudos de suas condições e possibilidades, orientando-os à investigação das vivências e das dinâmicas entrópicas que as realizam*. Portanto, em relação aos estudos dos processos civilizatórios, trata-se não apenas de uma mera descrição, em parte relevante, porém ainda mais fundamental afigura-se-nos um aprofundamento concernente ao inconsciente entrópico da totalidade social desfigurada, nas condições atuais.

Com efeito, reconhecer a fragmentação da existência social e suas peripécias não nega em absoluto a existência de fatos abrangentes em extensão e conseqüências. Na sociedade que se integra pela primeira vez enquanto espécie humana em âmbito planetário, deve haver algo que perpassa toda uma diversidade entrópica vivenciada: precisamente o que chamamos de fatos globais. Portanto, o primeiro passo a ser dado nos estudos da *Machinapolis* como corpo pleno da civilização contemporânea tende a ser a construção dos conceitos de vivência e de fato global²³.

Vemos então se materializarem, ante nossas idéias, várias questões: o que vem a ser ou como podemos caracterizar um fato global, sendo que esse fato deve manifestar um elo, mínimo que seja, com a totalidade de uma sociedade de ordens fractalizadas em uma realidade materialmente fragmentada e em constante transformação? Como podemos compreender os acontecimentos globais na contemporaneidade? Ou antes, não será melhor perguntar quais podem ser os fatos globais e como vieram a se efetivar?

Os estudos comparativos preliminares apontam para o ocidente como uma formação histórica que excreta uma extensa rede material de forças de imanência que se propaga como um furacão espiralar de dominação e sujeição. Pois ainda que se considere toda cultura exercendo um quê de etnocentrismo, como parece indicar estudos etnológicos, somente o ocidente é etnocida no sentido mais forte que se pode conceber. É o fenômeno que chamamos de *etnocídio civilizatório* e que caracteriza a propagação industrial da pseudo-cultura ocidental enquanto tal²⁴.

Pensamos que só o advento de uma Etnologia da Civilização, que considere *os processos maquínicos caros à história da espécie*, será capaz de nos fornecer um quadro geral de análise, pois ela nos parece um novo campo de saber que envolve uma antropologia transformada sob outras bases, e desta maneira visa não abandonar a totalidade social da espécie enquanto elemento de análise e referencial macropolítico.

No entanto, se o vínculo com a totalidade social quiser ser firmado, se se quiser analisar a sociedade em sua amplitude, considerando a extensão e a complexidade do corpo pleno do *socius* caosmológico, todo esse processo deverá ser resultado de um trabalho de ligação abstrata, como uma tarefa mais teórica do que vivenciada e experimentada pela observação participante propriamente dita. Por isso, a tendência à construção de uma perspectiva história universal parece-nos de fundamental importância, pois pode nos conduzir a uma teoria geral da sociedade, que leve em consideração a pré-história e as cosmologias, como recurso analítico comparativo para o entendimento das mudanças ocorridas com a fratura histórica característica da cisão caosmológica. – Eis a tarefa que se propõe uma Etnologia da Civilização.

*

NOTAS

¹ “Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será o nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’”. Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral: uma polémica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, III, § 12, p. 109

² “*Aunque inseparables en la historia*, estos dos aspectos no deben confundirse: por una parte, la presión histórica de un Estado, de una Iglesia, etc., sobre los individuos que se trata de asimilar; por otra parte, la actividad del hombre como ser genérico, la actividad de la especie humana en tanto que ejercida sobre el individuo como tal. De aquí la utilización por Nietzsche de las palabras ‘primitivo’, ‘prehistórico’: la moralidad de las costumbres *precede* a la historia universal”. Gilles Deleuze, “IV, § 11, La cultura considerada desde el punto de vista prehistórico”, in *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, p. 187.

³ Eis as palavras do filósofo Thomas Hobbes: “Os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi”, isto é, em estado de guerra, ornado pela miséria e hostilidade vital. O texto principal quanto a esta temática é “Sobre a condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria”. Cf. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 95-100. – Para um aprofundamento detalhado da problemática antropológica e política da guerra e as sociedades selvagens, ver Pierre Clastres, “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”, in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 270; onde se lê: “Incapaz de pensar o mundo primitivo como um mundo não natural, Hobbes foi no entanto o primeiro a ver que não se pode pensar a guerra sem o Estado, que os dois devem ser pensados numa relação de exclusão”. – Outro estudo ilustrativo e exemplar sobre a dinâmica guerreira nos povos selvagens ameríndios, pode ser encontrado em Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, “Como os Tupinambá perderam a guerra”, e “Imanência do inimigo”, in *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

⁴ “Torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra. Uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. Thomas Hobbes, *Leviatã*, p. 98. – O chamado ‘estado de natureza’, recurso amplamente utilizado pelos conhecidos *jus naturalistas*, fora concebido por Hobbes como sendo aquelas circunstâncias que, faltando-lhes uma espécie orgânica de estado civil, propiciam a guerra de todos contra todos, uma vez que em tais condições impera a capacidade bélica de cada agrupamento ou indivíduo perante a ausência de normas relativas à justiça ou injustiça. Não tendo lugar aí noções como do bem ou do mal, também não há leis; donde deriva a assertiva que versa: “Onde não há lei não há injustiça”, p. 99. Na natureza tal como se apresenta aos homens que vivem sem lei comum, diz-nos ainda Hobbes, as condições vitais são paupérrimas: “Em tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto. Seguramente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar. Não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força. Não há conhecimento na face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras. Não há sociedade. E o que é pior do que tudo, há um constante temor e perigo de morte violenta. A vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”, p. 98.

⁵ Cf. Pierre Clastres, “Copérnico e os selvagens”, in *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 40, onde o autor invoca uma superação dos preconceitos (no sentido epistemológico do termo) antropológicos acerca das cosmologias primitivas: “É da revolução copernicana que se trata. Nesse sentido é que, até o presente, e sob alguns aspectos, a etnologia deixou as culturas primitivas girarem em torno da civilização ocidental, e, poder-se-ia dizer, em um movimento centrípeto. Que uma mudança completa de perspectivas seja necessária (na medida em que se tenha realmente de enunciar sobre as sociedades arcaicas um discurso adequado a seu ser e não ao ser da nossa) é o que nos parece demonstrar com riqueza a antropologia política”.

⁶ “Abordemos pois a questão do político nas sociedades primitivas. Não se trata simplesmente de um problema ‘interessante’, de um tema reservado apenas à reflexão dos especialistas, pois a etnologia ganha as dimensões de uma teoria geral (a construir) da sociedade e da história”. Pierre Clastres, in *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*, p. 217.

⁷ “A teoria geral da sociedade é uma teoria generalizada dos fluxos; e é em função dela que podemos avaliar a relação entre a produção social e a produção desejante, as variações particulares desta relação, e os seus limites no sistema capitalista”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Edipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 274. Acerca da teoria que leva em consideração a ‘história universal’, no

sentido especial que lhe é dado pelos filósofos – e que adotamos para nossos estudos –, pode-se recorrer a esta mesma obra, p. 143-144.

⁸ “Será determinada como sociedade primitiva toda máquina social que funcione segundo a ausência da relação de poder. (...) Podemos dizer que as sociedades primitivas, enquanto sociedades sem divisão, fecham ao desejo de poder e ao desejo de submissão toda possibilidade de realizar-se. Máquinas sociais habitadas pela vontade de perseverar em seu ser não dividido, as sociedades primitivas instituem-se como *lugares de repressão do mau desejo*”. Pierre Clastres, “Liberdade, mau encontro, inominável”, in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*, p. 160-164.

⁹ “É a presença ou a ausência da formação estatal (suscetível de assumir múltiplas formas) que fornece a toda sociedade o seu elo lógico, que traça uma linha de irreversível descontinuidade entre as sociedades. O aparecimento do Estado realizou a grande divisão tipológica entre selvagens e civilizados, e traçou uma indelével linha de separação além da qual tudo mudou, pois o Tempo se torna História”. Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*, p. 217.

¹⁰ A concepção do surgimento do Estado enquanto formação histórica processual aparece de maneira surpreendente na pena do filósofo Friedrich Nietzsche, que além do mais, era um profundo etnólogo, no sentido excepcional do termo. Por meio de uma potência bárbara, os ‘mais involuntários e inconscientes artistas’, dotados de um ‘olhar de bronze’, impõem uma ‘estrutura de domínio *que vive*’, muito embora bastante diferente da formação estatal moderna, anônima e rebaixada na impotência democrática perante os rumos e acasos da história: “o mais antigo ‘Estado’, em consequência, aparece como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o ‘Estado’ na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ‘contrato’”. Cf. *Genealogia da moral*, II, § 17, p. 74-75.

¹¹ A arquitetura desempenhou um papel político importantíssimo nos últimos séculos, sobremaneira devido à disseminação de inovações técnicas e tecnológicas capazes de intervir massivamente nos tecidos urbanos, que passaram a ser remodelados pela ação do capital e dos Estados (como no caso das biopolíticas). Nas circunstâncias atuais da *Machinapolis*, “a arquitetura é apenas um cruzamento, um ponto nodal, um pólo de fixação onde a *inércia começa a renovar a antiga sedentariedade dos habitantes das cidades*, cidadãos de direito para quem a liberdade de ir e vir é subitamente substituída pela libertação de uma recepção a domicílio...”. Paul Virílio, “A arquitetura improvável”, in *O espaço crítico: as perspectivas do tempo real*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 57-58.

¹² “Ao lado dos fenômenos das poluições atmosférica, hidrosférica e de outros tipos, existe um fenômeno despercebido de poluição da extensão, que proponho designar como ‘poluição dromosférica’, de *dromos*, corrida. De fato, a contaminação atinge não somente os elementos, as substâncias naturais, o ar, a água, a fauna ou a flora, mas ainda o espaço-tempo de nosso planeta. Reduzido progressivamente a *nada* pelos diversos meios de transportes e comunicação instantâneos, o meio geofísico sofre uma inquietante desqualificação de sua ‘profundidade de campo’ que degrada as relações entre o homem e seu ambiente”. Paul Virílio, “As perspectivas do tempo real”, in *O espaço crítico: as perspectivas do tempo real*, p. 105-106. – Guy Debord, por sua vez, conheceu a potência entrópica auto-destrutiva da sociedade contemporânea: “(...) uma época em que tantas coisas têm sido mudadas, na surpreendente velocidade das catástrofes”. Cf. *Panegírico*. São Paulo: Conrad, 2002, p. 13.

¹³ Cf. Georg Lukács, “Cultura fechada”, in *Teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

¹⁴ “Codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados – é o objectivo do socius. O capitalismo é (...) a única máquina social que se construiu sobre fluxos descodificados, substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática das quantidades abstractas em forma de moeda. (...) De certo modo o capitalismo aparece em todas as formas de sociedades, mas como o seu pesadelo terrificante, como o medo pânico que elas têm dum fluxo que escaparia aos seus códigos”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 143-144. Uma explanação detalhada acerca das diferenças dos códigos referencialmente às axiomáticas pode ser lida na mesma obra, p. 257-262.

¹⁵ “Volver al planeta, a sus dimensiones y a su próxima pérdida en la aceleración, no ya de la Historia (que acaba de perder su base concreta con el tiempo local), sino el de la aceleración de la propia realidad, con la nueva importancia de este tiempo mundial en el que la instantaneidad borra definitivamente la realidad de las distancias”. Paul Virílio, *La bomba informática*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999, p. 18.

¹⁶ Segundo Claude Lévi-Strauss, a etnografia procura conhecer o homem e as sociedades a partir de um ponto de vista elevado e ao mesmo tempo afastado da comunidade estudada, seguindo regras deveras importantes para o pesquisador. Tendo em vista a sua condição de trabalho, o etnógrafo vai ao campo de observação com a proficiência incorporada de tornar-se independente das particularidades contingentes da sociedade estudada. Essa espécie de viagem ou deslocamento cultural isola o pesquisador do seu grupo originário durante longos períodos, proporcionando com isso um sofisticado desenraizamento, devido à virtude que passou a cultivar pela prática de seu ofício, sobretudo para desvelar, a partir de atos perspicazes de 'sensibilidade', 'faro' e 'gosto', as zonas de ação em que o saber etnológico se aproxima do inconsciente da cultura. Cf. "Como surge um etnógrafo", in *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1973, p. 45-54.

¹⁷ Nesse caso, o *fato social total* pode ser definido por uma realidade complexa na sua forma multifária, integrada em sistemas de comunicações e em ordens de diversos tipos, tais como: familiar, religiosa, jurídica, econômica, técnica, antropológica, psicológica, fisiológica e física; abrangendo também os aspectos individuais e coletivos dos seres em sua compleição indivisível e multidimensional, consciente e inconsciente; apresentando-se ainda em forma de multiplicidades sincrônicas sociológicas e diacrônicas históricas. Assim sendo, o observador individual coabita a mesma natureza de sua observação coletiva, imiscuído no fato total que passa a compor. – Cf. o excelente estudo feito por Claude Lévi-Strauss em que promove novos desenvolvimentos para o estruturalismo, a partir do resgate da antropologia francesa do ante-guerras, que foi publicado como "Introdução à obra de Marcel Mauss", in Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 23-27.

¹⁸ "A máquina social é literalmente uma máquina, independentemente de qualquer metáfora, porque tem um motor imóvel e faz diversos tipos de cortes: extração de fluxo, destacamento de cadeia, repartição de partes. Codificar os fluxos – o que implica todas estas operações – é a mais importante tarefa da máquina social, na medida em que as extrações de produção correspondem a destacamentos de cadeias, e que daqui resulta a parte residual de cada membro, num sistema global do desejo e do destino que organiza as produções de produção, as produções de registo, as produções de consumo". As máquinas sociais desejantes, em sua acepção forte, são apresentadas categoricamente por Gilles Deleuze e Félix Guattari, "Selvagens, bárbaros, civilizados", in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 145.

¹⁹ "O etnólogo deverá sempre distinguir entre as duas situações em que corre o risco de se achar colocado. Pode ter que construir um modelo correspondendo a fenômenos cujo caráter de sistema não foi percebido pela sociedade que ele estuda. (...) Em outros casos, entretanto, o etnólogo tem diante de si não somente materiais brutos, mas também modelos já construídos pela cultura considerada, sob forma de interpretações". Claude Lévi-Strauss, "A noção de estrutura em etnologia", "1 – Definição e problemas de método", (b) Consciência e inconsciente", in *Seleção de textos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 15.

²⁰ "Estamos na idade dos objectos parciais, dos tijolos e dos restos. (...) Só acreditamos em totalidades ao lado. E se encontrarmos uma totalidade ao lado das partes, ela será um todo dessas partes, mas que as não totaliza, uma unidade de todas essas partes, mas que as não unifica, e que se lhes junta como uma nova parte composta à parte. (...) O corpo sem órgãos é produzido como um todo, mas no seu lugar próprio, no processo de produção, ao lado das partes que ele não unifica nem totaliza". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "As máquinas desejantes", "O todo e as partes", in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 44-45.

²¹ Essa abordagem encontra-se dispersa em toda a obra de Norbert Elias, como pano de fundo para os estudos concernentes ao que o autor chama de 'processos civilizadores'. No entanto, é possível encontrar de um modo sintetizado no capítulo "A individualização no processo social", in *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

²² Ver Jean Baudrillard, *De um fragmento ao outro*. São Paulo: Zouk, 2003, p. 91-92.

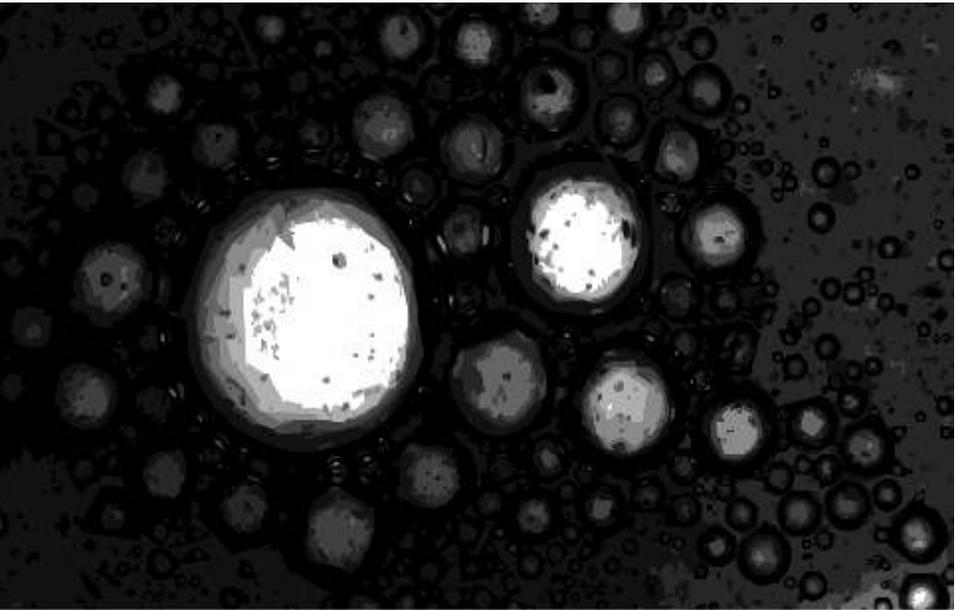
²³ Para esclarecer melhor o fenômeno mundial contemporâneo, reportemos aos seguintes questionamentos feitos por Paul Virilio, que parece articular o fato global com a consubstanciação máxima do movimento de globalização, a saber: "¿ Totalidad o globalidad? ¿ Cómo plantearse la cuestión de saber a qué corresponde, hoy, el término incansablemente repetido de MUNDIALIZACIÓN? ¿ Se trata de una palabra destinada a renovar la de INTERNACIONALISMO, demasiado marcada por el comunismo, o como se pretende a menudo, de una referencia al capitalismo del mercado único? (...) El tiempo del mundo finito se extingue y de no ser astrónomo o geofísico no se puede comprender nada de la repentina 'mundialización de la Historia' sin volver a la física y a la realidad del momento". Problemáticas suscitadas pelo dromólogo, no segundo capítulo de seu célebre livro *La bomba informática*, p. 17.

²⁴ "A civilização ocidental é etnocida em primeiro lugar no interior dela mesma. (...) É aceito que o etnocídio é a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más; é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo (o índio amazônico suprimido como outro e reduzido ao mesmo como cidadão brasileiro). Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no um". Pierre Clastres, "Do etnocídio", in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*, p. 87.



Por um fio, óleo sobre tela, 50 cm x 70 cm
Vandeberg Medeiros, 2004

ESTUDOS, TEMÁTICAS E PROBLEMÁTICAS



Sobre as Cosmologias

Sobre as Cosmologias

*

Por que deveríamos partir de uma pré-história primitiva de cosmologias, para questionar uma realidade caótica global desgovernada, erigida em infindas multiplicidades e diversidades controladas por verdadeiras indústrias sócio-culturais dinâmicas, micro-racionalidades maquínicas de geração, modulação e destruição de vida?

A partir deste interrogante fundamental, vemo-nos imediatamente inclinados a indagar sobre a relação dos seres com a ecologia do habitat, aquele vínculo profundo de cercanias que estavam dadas por si mesmas em mundos selvagens de ancestralidades milenares vinculadas à matéria e ao sobrenatural de maneira integrada, configurando territorialidades polivalentes, que além de tudo, dotavam de sentido a vida mesma, em todas as facetas que conformavam uma comunidade viva¹.

Nos *socius* primitivos, povos de florestas, assim como em certas máquinas sedentárias ou nômades de tantas outras geografias, o corpo era apropriado com vigor pela comunidade, e as leis que a governavam e a faziam viver podiam encontrar-se cruelmente encravadas nele². Mas seria essa crueldade a mesma que nós civilizados conhecemos? Em vários aspectos, os primitivos mostram-se como antípodas dos civilizados.

Quando analisamos etnologicamente uma cultura primitiva, e principalmente seus mecanismos primordiais, percebemos que ela esconjura com sua máquina social precisamente aquilo que a civilização veio a produzir³ (até ganhar forma rebuscada ao longo da modernidade). O Estado e a Ciência, com suas características modernas, encontram-se entre algumas dessas reconfiguradas formações históricas rechaçadas pelas sociedades primitivas. De fato, a relação que os primitivos mantinham com o saber apresenta-se de maneira diametralmente oposta àquela que a civilização capitalista promove, e da mesma forma, a guerra possuía um sentido que para a civilização é desconhecido⁴.

A similitude geria as velhas tradições, curiosos sistemas de pensamento mito-poético dinamizavam maneiras de pensar diversas e amparadas em um sensualismo selvagem, de poderoso sentido prático para a vida que se definia como um estilo cultural próprio; o trabalho, sobretudo artesanal, era uma atividade integrada e comunal; também havia seres com o dever de manejar a linguagem pela sabedoria e orientação de seu povo,

chefes dirigidos pela sociedade para honrar sua cultura; as guerras, muito frequentemente ritualizadas, produziam homeostases dispersivas de vários grupos, tribos e bandos, que se faziam verdadeiras máquinas contra o Estado⁵; e a relação com as tecnologias, que os primitivos obviamente utilizavam para transformar a matéria e prover a sua existência, por sua vez, estava integrada em um *fato social total* ao qual era subordinada, conformando uma completude maior por meio de uma codificação plurívoca que concedia além do mais o sentido integral da vida⁶. – Será que essa fisiologia cultural de produções integradas recalrava a realização dos instintos ao limite comumente sugerido entre os saberes civilizados?

*

Nas cosmologias, a experiência que dinamiza e reproduz a fisiologia da cultura advém da matéria viva em atos inseridos no corpo pleno da Terra, fenômeno que podemos considerar *aurático*⁷ se compreendermos o vínculo profundo que integra o ser, sua experiência e a ecologia que o circunda e da qual faz parte, com todos os sentidos outorgados por saberes milenares⁸.

Talvez possamos dizer que as cosmologias lidavam com o medo e o caos de maneira ordenada. Havia algo no lugar que o vazio da civilização tomou de assalto e veio a ocupar: memória e tradição comuns, divindades, rituais e magias, experiências e narratividades incorporadas – construtos oriundos de uma organização social comunitária, centrada no trabalho realizado eminentemente pela *práxis* viva, em cujo movimento total sintetizava-se uma transmissão de saberes e códigos dotados de valor e sentido plenos.

Essa realidade cosmológica dos corpos com o *socius*, considerada como *Teatro das Carnes*, era atualizada por relações materiais produzidas em um agenciamento de vida e de discurso, tendo as palavras como um conjunto da memória vital partilhada, constituindo o caráter de comunidade inextricável que garantia uma experiência efetivamente coletiva e um espaço-tempo partilhado localmente em um mesmo multiverso de práticas e de saberes. Ao passo que as dinâmicas dos grupos e da produção, orientavam-se por ritmos consistentemente orgânicos e relativamente constantes, em um tempo de velocidade artesanal que se encontrava vinculado aos fluxos da natureza⁹.

*

Com efeito, perguntamos, em que medida a implementação acelerada de tecnologias entrópicas, cada vez mais penetrantes e relevantes na dinâmica global dos corpos sociais do planeta¹⁰, veio corroborar o declínio das cosmologias pré-históricas?¹¹. – Eis um dos problemas a serem estudados.

Seja como for, ao considerarmos a fratura histórica desencadeada pelo processo de desterritorialização dos saberes e das técnicas próprio do capitalismo (correlativamente à expansão da civilização ocidental pelos continentes), será possível identificar dois tipos de *elos matriciais* decorrentes da relação estabelecida entre o corpo elementar e o *socius*, conforme uma dada formação histórica referenciada.

Um desses elos concerne aos códigos culturais (no tocante às sociedades pré-capitalistas) e o investimento coletivo dos órgãos; enquanto que o outro se refere à produção corpórea através de um campo social todo atravessado por axiomáticas purificadas designadas abstratas (com relação à produção do *socius* capitalista)¹² – que podem se dar, respectivamente, em uma dada cosmologia, ou diferentemente, como ocorre contemporaneamente na civilização de abrangência planetária, em que as próprias pessoas passam a ser derivadas de quantidades abstratas¹³. Por conseguinte, como referência de compreensão conceitual das presentes problemáticas, haveria que deixar bem distinto o que seriam o *elo matricial cosmológico* e as *matrizes caosmológicas*.

Ao longo de toda a nossa pré-história, enquanto uma cultura autêntica¹⁴ garantisse a *Erfahrung* (*experiência*) pela ação de potências codificadoras dos fluxos, o corpo se via produzido por investimentos coletivos vitais que o faziam um organismo em função da fisiologia cultivada pela tradição. Todavia, com a cisão histórico-universal produzida pela máquina capitalista civilizada, a *Erlebnis* (*vivência*) passou a configurar o elo matricial da existência moderno-contemporânea, que não deixa de evidenciar tendências bastante diferenciadas, dir-se-ia díspares.

A vivência, neste sentido, pode ser categoricamente caracterizada pela relação que o corpo mantém com uma sociedade imensamente maior e fragmentada, com a qual não estabelece um vínculo de totalidade integrada e significativa¹⁵; o que implica uma espécie de privatização dos órgãos de sua fisiologia, que fora então desinvestida pelo *socius*¹⁶.

A *Erlebnis*, portanto, não parece ser outra coisa que a *práxis* vivida na entropia, característica do indivíduo solitário, esse ser isolado e também

fragmentado em sua vivência particular e privada, e não comum e coletiva¹⁷, visto ainda que, certamente, essa condição de isolamento na qual o ser civilizado de *Machinapolis* está imerso, é fornecida e garantida por uma sociedade com certas características peculiares e historicamente condicionada por um processo de destruição civilizatória.

Por isso dizemos que a solidão e o indivíduo civilizados não podem ser confundidos com os dos primitivos, motivo pelo qual ambos precisam ser minuciosa e amplamente estudados, e se possível, explicados. Eis o que nos impele a uma etnologia filosófica comparada entre as sociedades primitivas e a civilização capitalista, entre as *Cosmologias* e a *Caosmologia*.

*

NOTAS

¹ Um texto etnográfico bastante elucidativo quanto à relação intrínseca manifesta entre a cultura e o Caos Natura, entre a representação mito-poética e a *práxis* coletiva imersas em uma ecologia englobante que chamamos *physis* cosmológica, pode ser encontrado nas pesquisas de Pierre Clastres. Ver *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. Especialmente o “Capítulo I. Nascimento”, onde se lê: “A ordem secreta das coisas se desvela assim pouco a pouco, uma mesma lógica subte a história e a cerimônia, o mesmo pensamento impõe a lei de suas formas inconscientes à sucessão das palavras e dos gestos, e a velha floresta abriga uma vez mais a celebração fiel de seu encontro”, p. 15.

² “A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, *de um poder que lhe escaparia*. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei”. Pierre Clastres, “Da tortura nas sociedades primitivas”, in *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 203.

³ “A civilização define-se pela descodificação e pela desterritorialização dos fluxos na produção capitalista. Todos os processos são bons para fazer esta descodificação universal: a privatização não só dos bens, dos meios de produção, mas também dos órgãos do próprio ‘homem privado’. A abstracção não só das quantidades monetárias mas também da quantidade de trabalho; a ilimitação não só da relação entre o capital e a força de trabalho, mas também da relação entre os fluxos de financiamento e os fluxos de rendimento ou meios de pagamento; a forma científica e técnica que os próprios fluxos de código tomam; formação de configurações flutuantes a partir de linhas e de pontos sem identidade discernível”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 255.

⁴ Para os autores da obra *Capitalismo e esquizofrenia*, existem diferentes ‘regimes de violência’. Enquanto os primitivos promovem uma espécie de violência ritualizada (“uma violência golpe a golpe, a que não falta contudo um código, uma vez que o valor dos golpes é fixado segundo a lei das séries, a partir do valor de um último golpe trocável”), a “polícia de Estado ou violência de direito” realizam uma “violência estrutural, incorporada, que se opõe a todas as violências diretas. (...) A sobrecondição do Estado é precisamente essa violência estrutural que define o direito, violência ‘policial’ e não guerreira”. Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “7000 a. c. – Aparelho de captura”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 5*. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 144. – Ver também os ensaios de Pierre Clastres, “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” e “Infortúnio do guerreiro selvagem”, in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

⁵ Todas essas peculiaridades caracterizam uma sociedade primitiva, cuja tradição cultural embevecida de uma atmosfera aurática se via ornada pelo pensamento em estado selvagem, em que a apreensão sensitiva e afetiva junto aos fluxos da natureza circundante derivavam preciosos tesouros de saber, então inseridos em arcabouços de formas plurívocas e perspicazes (cf. Claude Lévi-Strauss, “A ciência do concreto”, in *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Além disso, essas configurações sociais só persistiam no espaço e no tempo devido ao rigor de sua lei, aplicada com a potência de esconjurar a forma-Estado e mesmo a forma-mercadoria (ver Pierre Clastres, “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, in *A sociedade contra o Estado*, e “A questão do poder nas sociedades primitivas”, in *Arqueologia da violência*).

⁶ “Só no capitalismo é que surgirá um regime de produção técnica semi-autônoma, que tende a apropriar-se da memória e da reprodução, e portanto a modificar as formas de exploração do homem; mas este regime supõe precisamente um desmantelamento das grandes máquinas sociais precedentes”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 145; ver também na mesma obra, p. 274-275.

⁷ Sobre o conceito ampliado de aura (não apenas aplicado à obra de arte), ver Walter Benjamin, o famoso ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica (primeira versão)”, in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. – Serão várias as vertentes do pensamento aqui presente que irão ser relacionadas à problemática da aura e seu declínio.

⁸ Precisamente essa relação será abordada com clareza por Marcel Mauss, pois a própria dinâmica analítica do autor o levava a realizar o estudo dos fatos sociais em termos integrados, nomeados ‘fatos totais’. Cf. “Morfologia social – Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós” e “Ensaio sobre as dádivas – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, in *Marcel Mauss: sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. – Eduardo Viveiros de Castro, por sua vez, oferece-nos um excelente estudo

acerca das relações estabelecidas entre a natureza e a sociedade, abordadas por várias vertentes científicas – dentre elas, a ecologia humana, a arqueologia, a antropologia social e a história – que vieram ao longo do tempo investigar a problemática encontrada nas regiões da Amazônia. Ver “Imagens da natureza e da sociedade”, in *A Inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

⁹ O conceito de experiência (*Erfahrung*), tal como o entende Walter Benjamin, pode ser vislumbrado com maiores detalhes no seu escrito “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*.

¹⁰ “A partir do século XVIII”, diz-nos Félix Guattari, o ritmo das sociedades ocidentais (inicialmente) “será marcado por um desequilíbrio crescente das relações homem/máquina. O homem perderá aí territorialidades sociais que lhe pareciam até então inamovíveis. Com isso, suas referências de corporeidade física e social ficarão profundamente perturbadas”. Cf. “Da produção de subjetividade”, “A idade da desterritorialização capitalística dos saberes e das técnicas”, in *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. André Parente (org.). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 184-185.

¹¹ Acerca do declínio da tradição e da experiência, ver Walter Benjamin, “Experiência e pobreza”, in *Magia e técnica, arte e política*.

¹² Para detalhes acerca da distinção qualitativa dos códigos relativamente às axiomáticas, ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, “A máquina capitalista civilizada”, “Diferença entre código e axiomática”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 257-260.

¹³ “As pessoas individuais são inicialmente pessoas sociais, isto é, funções derivadas de quantidades abstractas; tornam-se concretas com a relação ou a axiomatização destas quantidades, com a sua conjugação. São exactamente configurações ou imagens produzidas pelos pontos-signos, pelos cortes-fluxos, pelas puras ‘figuras’ do capitalismo”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 275.

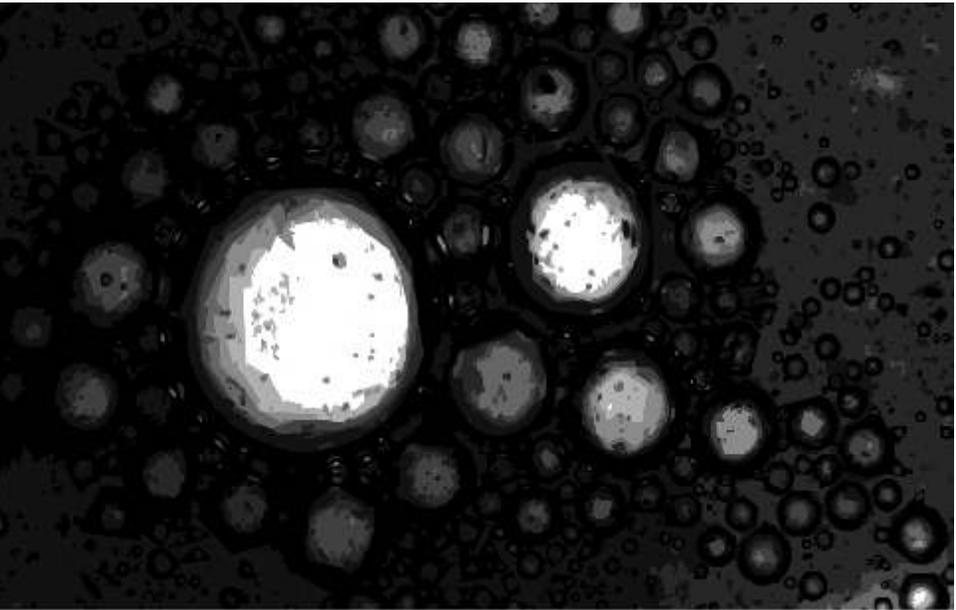
¹⁴ “A cultura de um povo enquanto a antítese da barbárie foi designada certa vez, e, segundo minha opinião, com algum direito, como a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo”. Friedrich Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, § 4, p. 35.

¹⁵ “A *durée*, da qual a morte foi eliminada, tem a mísera eternidade de um arabesco; exclui a possibilidade de acolher a tradição. É a síntese de uma vivência que se pavoneia nas vestes que toma emprestadas à experiência. O *spleen*, ao contrário, expõe a vivência em sua nudez”. Walter Benjamin, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, § X, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 137.

¹⁶ “As nossas sociedades modernas procederam, pelo contrário, a uma vasta privatização dos órgãos, que corresponde à descodificação dos fluxos que se tornaram abstractos. O primeiro órgão a ser privatizado, colocado fora do campo social, foi o ânus, que se tornou o modelo da privatização enquanto que o dinheiro passou a exprimir o novo estado de abstracção dos fluxos. (...) substituição dos fluxos codificados pela quantidade abstracta; desinvestimento colectivo dos órgãos que se faz segundo o modelo do ânus; constituição de pessoas privadas como centros individuais de órgãos e funções derivadas da quantidade abstracta”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 147.

¹⁷ “As inquietações de nossa vida interior não têm, por natureza, este carácter irremediavelmente privado. Elas só o adquirem depois que se reduziram as chances dos fatos exteriores se integrarem à nossa experiência”. Walter Benjamin, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 106.

ESTUDOS, TEMÁTICAS E PROBLEMÁTICAS



Sobre os Corpos

Sobre os Corpos

*

No século XIX, o materialismo histórico concebido por Marx veio subverter a dialética do senhor-escravo de Hegel¹, pondo o corpo humano entre outras manifestações materiais que compõem a natureza. Em tal pensamento, o homem é considerado produtor de si, seu corpo se haja inserido em uma trama histórica de lutas pela dominação, e por isso, pode-se encontrar na produção de sua existência e o modo de organização dessa produção, que claramente não é apenas econômica, aquilo que determina o caráter da dominação de uma sociedade. Entretanto, o ser pauperizado pelo trabalho alienado, imerso nas maquinarias sociais do capitalismo, é pensado como potência revolucionária para construir uma sociedade de justiça superior, a sociedade comunista². A teleologia histórica que se formou em torno do convencional marxismo veio colocar os corpos alienados pela produção defronte de uma verdade política com o intuito de mobilizá-los: as massas proletárias tornar-se-iam revolucionárias pelo próprio movimento dialético da história³ – isso considerando certamente a invenção de uma consciência histórica exaltada pela luta de classes.

Nietzsche, ao contrário, evoca a problemática de pensar o corpo em devir, o corpo-espécie como vontade de potência⁴, e não como composição amorfa de uma sociedade de trabalhadores que nega todas aquelas potências avivadoras do animal homem, e na qual os sujeitos se encontram subtraídos de suas atividades por um acontecer histórico que os mobiliza, objetificando-os. O vigor de tal filosofia põe em cena novas possibilidades de pensar os acontecimentos, os embates de forças, as disputas de poderes em ação, as sombras de um jogo sutil e aterrador, onde a crueldade está sempre presente e voltada para o corpo do próprio ser-espécie⁵. E quando essa filosofia se atém a pensar o corpo na história, não deixa de lado a histórica marcação dos corpos, remetendo uma maliciosa atenção aos afectos de crueldade, esse instinto atroz que grava as leis mais insanas na carne de uma pretensa justiça⁶.

*

Quando o corpo se encontra no âmbito de uma sociedade pacificada ou dominada, muitas vezes ocorre de instintos ou impulsos não poderem se externalizar espontaneamente em seu livre fluir, uma vez que as normas regentes dos comportamentos impedem com a força da lei a manifestação de certas atitudes. Todavia, e apesar dos instintos de liberdade serem sufocados ou recalçados pela força da sociedade, esses mesmos instintos

constituintes do animal no homem não deixam de existir e passam a manifestar-se de forma latente, voltando-se em sentido contrário, para dentro do ser, em movimentos por sobre si mesmos. Assim, os instintos de crueldade domesticados internalizam-se e continuam a se manifestar, a despeito da camisa-de-força social, distendendo as profundezas da alma nos abismos da crueldade espiritualizada, sutilizada⁷. Uma malha fina, moral e política, simultaneamente social e desejante, impõe aos instintos e impulsos códigos de condutas corpóreas, através de uma domesticação soberana que lembra o que Nietzsche chamou de 'interiorização do homem'⁸, em outras palavras podendo ser entendida como docilização e controle dos corpos e instintos através de organismos morais, correlativamente ao aprofundamento e refinamento do espírito, então prisão do corpo.

Na civilização capitalista, essa interiorização dos instintos ocorre de uma maneira surpreendente, pois enquanto no contexto das cosmologias o forjamento dessa espécie de má consciência estava intrinsecamente ligado a um processo de dominação e sobrecodificação político eminentemente corpóreo, levado a termo pelo surgimento de um Estado em atos⁹ – no capitalismo, com efeito peculiar, a interiorização da crueldade sofre uma alteração, pois trata-se doravante de um modo de produção dos corpos e das subjetividades diferenciado, em que o regime passa a ser o das máquinas desejantes, ao mesmo tempo técnico e social, cujos fluxos em jogo são liberados enquanto um imanente aparelho de anti-produção se dissemina por todo o campo social, promovendo um lancinante instinto de morte¹⁰.

Essa surpreendente desterritorialização do *socius* capitalista, que fora acompanhada pela ascensão de novas instituições, também veio instaurar micro-racionalidades em toda a extensão do corpo pleno civilizado sob um processo descodificado, logo conformando axiomáticas em diversas instâncias atuantes, tais como nas dimensões produtivas e arquiteturais, a aparição de novas tecnologias diagramáticas de poderes, correlatas à proliferação de dispositivos racionalizantes do vivido e à superexcitação energetista dos corpos – o que sem dúvida provoca alterações radicais na fisiologia subjetiva e inconsciente dos corpos.

*

O advento da modernidade, por efeitos maquinicos diversos, veio tirar os corpos de sua dinâmica orgânica e aurática¹¹, inserindo-os em um regime de superexcitação fisiológica a um só tempo político e histórico¹². Desde então, a fisiologia da cultura vê-se enredada por forças sociais que a utilizam para fins que não os dela própria, visto que o trabalho vivo passa a ser

processado e apropriado pelo trabalho morto através da reificação de práticas inertes provenientes dos sistemas de disciplina e controle aplicados em *Machinapolis*, que tem por princípio uma norma reguladora posta a reproduzir em confinamento ou em fluxo, o utilitarismo energetista em voga na produção sujeita ao valor abstrato – o que exige o abrandamento dos gestos corpóreos, assim como dos instintos de crueldade passíveis de serem domesticados.

De fato, torna-se praticamente impossível pensar os processos civilizatórios sem as profundas rupturas de códigos morais e psíquicos que eles implicam, sem as micrológicas definições racionais da normalidade civil elaboradas como modelos de auto-disciplina que devem ser inculcados nos indivíduos. Por isso dizemos que não se pode pensar a civilização sem levar em consideração procedimentos de controle e auto-controle das emoções, assim como regimes de espiritualização dos sentimentos e das perversões, articulados com o desenvolvimento conjunto da excitação hiperativa dos corpos e seu amortecimento sensorial¹³.

Mas não é tudo. Pois enquanto a indústria dinâmica moderna desfaz as comunidades, a liberação dos fluxos de código rompe as tradições e desata o liame das moralidades antigas, abrindo caminho para o regime das máquinas desejanter sobre o corpo sem órgãos caosmológico. O aumento da anonimabilidade dos poderes inerente a esse processo de produção descodificado tem ainda por característica a crescente individualização dos seres¹⁴, cujos órgãos e corpos encontram-se privatizados. Dir-se-ia que de ora em diante deixa de haver um *socius* vital autêntico que marca a carne para codificar o desejo¹⁵. Os corpos elementares, retirados de seus ambientes auráticos, logo são dispostos à vivência na entropia.

A acentuação e sofisticação desses processos, que se iniciaram mais especificamente na passagem das sociedades de soberania às sociedades disciplinares, fazem parte do declínio das cosmologias e a corrupção de seus instintos: é já o agenciamento concreto biopolítico, mobilizando forças vitais como energias banalizadas, comuns e abstratas de uma civilização de crescente controle descodificado.

*

Com a expansão econômico-comercial, urbano-industrial e político-governamental do ocidente, observou-se uma mudança drástica em curso, relativamente à descodificação, à dominação e à axiomatização de existências que vieram compor uma realidade até então desconhecida da espécie humana. – *Machinapolis* ergue-se na construção desse novo mundo¹⁶. Alguns até acreditaram que ele seria o reino da felicidade aqui na Terra.

Os processos políticos de ajustamento social, assim como os de remodelação arquitetural na era das máquinas de entropia, deram-se conjuntamente sintetizando o momento em que o habitat terrestre muda de configuração. Dir-se-ia que a *matriz performática cosmológica* passa por um processo de desfiguração inapelável, em que os corpos, tanto dos seres quanto das sociedades e do próprio planeta, entram em mutações recíprocas, em grande parte, devido a conseqüências não planejadas advindas dos rumos históricos propiciados pela civilização capitalista.

Com supremacia, essa desfiguração da *physis* cosmológica própria à diacronia do capitalismo veio a se dar no momento histórico em que um desequilíbrio crescente das relações homem-máquina passou a excretar uma produção energética sem precedentes na genealogia da espécie¹⁷. Desde esta perspectiva, é possível apreender que a produção social e sua velocidade, outrora ligadas ao metabolismo de corpos-motores conexos a máquinas simples (ou de primeira geração), vieram sofrer uma mutação radical, uma vez que a fabricação de máquinas entrópicas (ou de segunda geração), incorporada à dinâmica automática da máquina capitalista, acarretou novos meios de produção que se desdobraram tanto nas práticas discursivas quanto nas disposições corpóreas, umas e outras atualizadas por um diagrama de poder turbinado por motores caosmológicos.

Principalmente nos últimos dois séculos, a construção arquitetônica que veio caracterizar a cidade moderna ergueu suas ambiências civis e militares baseada na razão técnica sob o signo funcionalista, sobremaneira hostil ao movimento cosmológico que em tempos passados fornecera dinâmica e sentido à reprodução vital dos povos antigos¹⁸. Desde então, nas sociedades disciplinares os corpos encontram-se enredados em espaços fechados de distintas ordens institucionais, enfileirados ou isolados em campos de concentração tais fábricas, escolas, exércitos, igrejas, shoppings, universidades, hospitais, prisões, partidos políticos, centros comerciais, lojas, ginásios desportivos, clubes de recreação, apartamentos, automóveis, terminais rodoviários, pontos de ônibus genéricos – as chamadas casamatas modernas. Em suma, uma multiplicidade arquitetural de ambiências fractais produzidas e edificadas pela ação conjunta da ciência e da técnica, em uma velocidade acionada pelo crescente coeficiente de desterritorialização da economia mercantil a instalar seus aparelhos de captura em um novo espaço terrestre.

Entrementes, a força propulsora necessária para a construção desses claustros constituintes de um mega-labirinto psicogeográfico, que açambarca enquanto promove uma nova forma de vida no habitat terrestre,

passa a ser regida por vontades sujeitadas a um regime de liberdade de escolha em que a representação, enquanto dignidade divinizada, faz do ser do *dever* um *vir-a-ser* do *por vir*. Na medida do adiantamento desse processo, uma surpreendente transformação no cenário histórico mundano se concretiza – o *Teatro do Caos* veio consubstanciar a era de homens e máquinas conjugados, enquanto corpos paradoxais violentados por distúrbios entrópicos de todos os tipos e espécies.

*

Um rompimento, uma cesura historicamente produzida, uma velocidade vertiginosa ritmada pela fumaça das fábricas, compassada pelo grunhido de motores, explosões energéticas, a cacofonia das avenidas comerciais, multidões de gente e máscaras atômicas em distúrbios urbanos, as telas e os noticiários que se proliferam nas massas desgarradas, o culto pela novidade, o exotismo satélitribal nas vitrines das lojas, o medo do estranhamento e a paranóia coletiva no orgasmo caótico das celeridades... Seria isso um melhoramento contínuo da espécie em degeneração ou uma eugenia tecnologicamente aplicada? São inúmeros fenômenos que abrangem o complexo político de *Machinapolis*¹⁹.

A fractalização epistemolar relativa aos saberes e poderes que edificou o corpo labiríntico planetário, pode ser também caracterizada pela multiplicação de micro-racionalidades e maquinarias de disciplina e controle exteriores aos corpos – ora desafiados a explorar as linhas esquizofrênicas da produção desejante, ora levados à renúncia desmedida de seus instintos animais, agidos por uma moral ascética massificada pela violência da má consciência²⁰, símbolo máximo de uma sociedade artificializante que se fundamenta numa existência teleológica baseada na tecnização do *por vir* racional, enquanto norma de regulamentação do tempo e do espaço estriados.

Sem embargo, a simbiose do homem com as variabilidades de maquinarias existentes suplantou certos instintos primordiais à espécie, caros sobretudo a uma fisiologia criadora de formas que emanam os próprios elãs vitais. Com potência, a formatação dessa interface peculiar modificou profundamente e em um curtíssimo espaço de tempo, a fisiologia dos seres e as coisas que a circundam. É o próprio corpo pleno do *socius*, determinado *a contrario* enquanto civilização planetária, que se torna caosmológico na medida em que os corpos sociais e a Terra, assim como os corpos fisiológicos e subjetivos, alçam a um processo entrópico de configuração e desconfiguração permanentes²¹.

Passando pelas sociedades disciplinares, caracterizadas pela produção ampliada de aparelhos de captura arquitetônicos, a equipamentação técnica que edificou as sociedades de controle instaurou em todo o corpo social, civil e militar, variabilidades de tecnologias cibernéticas, cuja velocidade absoluta desencadeou um salto quântico na dinâmica global da formação histórica *Machinapolis*, sintetizando ou totalizando a produção em fluxo em uma espécie de guerra crescentemente interiorizada na vida quotidiana como *modus vivendi*. Nesse ínterim, a sublimação do progresso técnico das máquinas pôde transformar as relações humanas em meros instrumentos de trabalho e de lazer. Artefatos de uma guerra suspicaz cujos comportamentos práticos inertes, moldados pelas redes de dominação e controle, fazem do corpo vivo e potencialmente criativo, um corpo mortificado e destrutivo²². A 'bomba informática'²³, emblema dessa sociedade ex-futurística e detonada no pós-guerra, emergiu seus tentáculos cibernéticos primeiramente nos centros comerciais e urbanos dos países da Europa central, logo após se espalhando pelo globo terrestre, onde a disseminação explosiva de telas e mercadorias derivadas é um dos alvos principais do consumo catártico de um rebanho sujeitado aos efeitos de um frenesi societal.

Estamos cientes da coalizão colonizadora que se deu no 'novo mundo', resultado sistemático de pilhagens, massacres e extermínios de culturas autóctones latino-americanas, ato que possibilitou posteriormente um domínio civilizatório unívoco, condição primeira que já sinalizava o sentido dos vetores de uma cultura em degeneração que fez emergir *Machinapolis* em meados do século XIX enquanto uma potência *mundiale*. A fabricação do mundo que antecedeu as guerras humanitárias civis, nesse cenário, não passa de sínteses de reformas e ajustamentos dos corpos improdutivos arruinados nesse campo de batalha. Um jogo de ambigüidades múltiplas. Os muros e circuitos de machinapuras expansivas necessitaram do suor, da força, do sangue, da carne e da vida no habitat terrestre, agora imbricados nas engrenagens sistemáticas de controle racional, enquadramentos mantidos em funcionamento pela têmpera de fé niilista, diluída nos inúmeros cultos divinizados pós-destruição de deus. A luta pela existência nunca se tornou tão tenaz. Eis aqui um novo homem que surge no planeta, ou um outro planeta que surge do homem²⁴.

NOTAS

¹ Ver Karl Marx, “Um erro duplo em Hegel”, in *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 36-38.

² Tal terminologia caracterizou, desde meados do século XIX, uma formalização histórica dita revolucionária, que visava derrubar o regime capitalista de governo burguês, sob a regência dos partidos comunistas disseminados nos países europeus progressistas, e outros ainda sociais-democratas de cunho nacionalistas que se expandiram pelo mundo afora. Acerca do assunto, reportar-se ao verbete “Comunismo”, no *Dicionário do pensamento marxista*. Editado por Tom Bottomore. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 71-73.

³ Ver Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

⁴ “¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, ‘en relación de tensión’ unas con las otras. Cualquier fuerza se halla en relación con otras para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político”. Gilles Deleuze, “II – Activo y Reactivo, § 1, El cuerpo”, in *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 6ta edición. – Em outra passagem do mesmo capítulo, “§ 6, ¿Qué es la voluntad de poder?”, lemos: que é a vontade? “La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas”.

⁵ Michel Foucault faz uma elaboração interessante acerca dessa questão, abordando a demarcação epistêmica do período histórico que vai ‘do homem-corpo’ ao ‘homem-espécie’. Nas suas próprias palavras: “Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se fez em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma ‘biopolítica’ da espécie humana”. Cf. “Aula de 17 de março de 1976”, in *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 289.

⁶ Ver Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, II, § 3-6, p. 51, 55: “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (...), as mais repugnantes mutilações (...), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica”. – (...) imaginar com todo o vigor até que ponto a crueldade constituiu o grande prazer festivo da humanidade antiga, como era o ingrediente de quase todas suas alegrias”.

⁷ Cf. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, § 3. – *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, § 30. – *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 23, p. 74, onde se lê: “Concebo apenas que a crueldade se torna refinada, e que suas formas mais antigas ofendem o gosto; mas os ferimentos e tormentos com o olhar e a palavra atingem a sua máxima evolução em tempos corrompidos – somente então nasce a *malícia* e o prazer na malícia. Os homens das épocas de corrupção são espirituosos e caluniadores; eles sabem que há outras espécies de assassínio, além do punhal e do golpe de mão – eles sabem, igualmente, que tudo o que é *bem dito* é acreditado”.

⁸ “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora”. Friedrich Nietzsche, “Culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins”, § 16, in *Genealogia da moral: uma polêmica*, p. 73.

⁹ “Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o ‘Estado’ na terra”. Friedrich Nietzsche, “Culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins”, § 17, in *Genealogia da moral*, p. 74-75.

¹⁰ A liberação das máquinas desejantes caracteriza a produção social-desejante nas condições históricas do capitalismo, ao mesmo tempo em que os órgãos e corpos são privatizados pelo novo regime de inscrição do *socius* civilizado. Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Selvagens, bárbaros, civilizados”, “A máquina capitalista civilizada” e “A representação capitalista”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 231-274.

¹¹ Sobre o assunto, ver Walter Benjamin, “Experiência e pobreza”, in *Magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

¹² “Precisamente porque nada é mais moderno do que esse adoecimento geral, essa tardeza e superexcitação do mecanismo nervoso (...) aquilo de que o mundo hoje tem mais necessidade – os três grandes estimulantes dos exaustos: o elemento *brutal*, o *artificial* e o *inocente* (idiota)”. Friedrich Nietzsche, *O caso Wagner: um problema para músicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, § 5, p. 19. – “Tendo alcançado há pouco a aplicação da velocidade absoluta e libertadora das condições da existência tradicionais, as teletecnologias da ação à distância não podem se satisfazer em melhorar a economia do cansaço devido ao esforço físico, elas devem ainda suprimir a insatisfação, a frustração que resulta da passividade crescente, da inércia de um indivíduo desposuído de sua atividade física imediata. Daí a vontade de, de uma só vez, *superexcitar* o organismo do paciente, mas também de *tranquilizá-lo*, ou seja, de ‘programar’ a própria intensidade de suas atividades nervosas e intelectuais como já se programa o regime-motor de uma máquina qualquer”. Paul Virilio, “Do super-homem ao homem superexcitado”, in *Arte do motor*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996, p. 108.

¹³ Seguindo essas temáticas, ver os trabalhos de Norbert Elias, *O processo civilizador, vol. 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 214-224; principalmente com referência aos enfoques e análises de períodos e processos sociais de longas durações (“O estudo desses fenômenos de longa duração foi quase universalmente execrado”) e conceitos centrais relacionados, como transformações a longo prazo das estruturas de personalidade e controle das emoções (“Não menos característico de um processo civilizador que a ‘racionalização’ é a peculiar modelação da economia das pulsões”); também, as complexidades de estruturas sociais com níveis exponenciais maiores ou menores de sínteses, diferenciação e integração, na obra *O processo civilizador, vol. 2: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 242-243. – No entanto, sobre a docilização dos corpos e os processos de transformação nos dispositivos e tecnologias de poder, ver Michel Foucault, “Os corpos dóceis”, in *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977.

¹⁴ Como pensa Michel Foucault: “à medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados”. Cf. “Os recursos para o bom adstramento”, in *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, p. 171.

¹⁵ “É que a axiomática não tem nenhuma necessidade de escrever na própria carne, de marcar os corpos e os órgãos, nem de fabricar nos homens uma memória. Contrariamente aos códigos, a axiomática encontra nos seus diversos aspectos os seus próprios órgãos de execução, de percepção, de memorização. A memória torna-se algo de negativo. Mas sobretudo, desapareceu a necessidade de crença”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 261.

¹⁶ “A grande indústria produziu o mercado mundial, preparado já pelo descobrimento da América. O mercado mundial promoveu um intenso desenvolvimento do comércio, da navegação e das comunicações por terra. Este desenvolvimento influenciou por sua vez sobre a expansão da indústria e na mesma medida em que se expandiu o comércio, a navegação e as ferrovias, se desenvolvia a burguesia, multiplicava seus capitais e relegava a um segundo plano todas as classes legadas pela Idade Média”. Assunto tratado por Karl Marx e Friedrich Engels, “O descobrimento e a conquista”, in *Contribuição para uma história da América Latina*. São Paulo: Edições Populares, 1982, p. 22-27.

¹⁷ Tema sinteticamente abordado por Félix Guattari, “Da produção de subjetividade”, “A idade da desterritorialização capitalística dos saberes e das técnicas”, in *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. André Parente (org). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 184-186.

¹⁸ “(...) esta adesão ao gênero da vida ocidental, ou a alguns dos seus aspectos, está longe de ser tão espontânea quanto os ocidentais gostariam que ela fosse. Resulta menos de uma decisão livre do que de uma ausência de escolha. A civilização ocidental (...) interveio, direta ou indiretamente, na vida das populações de cor, revolucionou de alto a baixo o modo tradicional de existência destas, quer impondo o seu, quer instaurando condições que engendrariam o desmoronar dos quadros existentes sem os substituir por outra coisa. Aos povos subjugados ou desorganizados não restava senão aceitar as soluções de substituição que lhes eram oferecidas ou, caso não estivessem dispostos a isso, esperar uma aproximação suficiente para estarem em condições de os combaterem no mesmo campo”. Claude Lévi-Strauss, “Raça e história”, § 7, “Lugar da civilização ocidental”, in *Seleção de textos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 78.

¹⁹ “Engenhosa manipulação do poder inerente à tecnologia: a intensificação do trabalho, a propaganda, o treinamento de jovens e operários, a organização da burocracia governamental, industrial e partidária – que juntos constituem os implementos diários do terror – seguem diretrizes da maior eficiência tecnológica. (...) Essas mudanças não são efeito (direto ou derivado) da maquinaria sobre seus usuários ou da produção em massa sobre seus consumidores; são, antes, eles próprios, fatores determinantes no desenvolvimento da maquinaria e da produção em massa”. Herbert Marcuse, “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, in *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999, p. 74.

²⁰ “O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida. Que ele tenha podido dispor e apoderar-se dos homens da maneira como a história ensina, em especial onde se impôs a civilização e domesticação do homem, nisto se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do ‘fim’). Friedrich Nietzsche, “O que significam ideais ascéticos?”, § 13, in *Genealogia da moral*, p. 109-110.

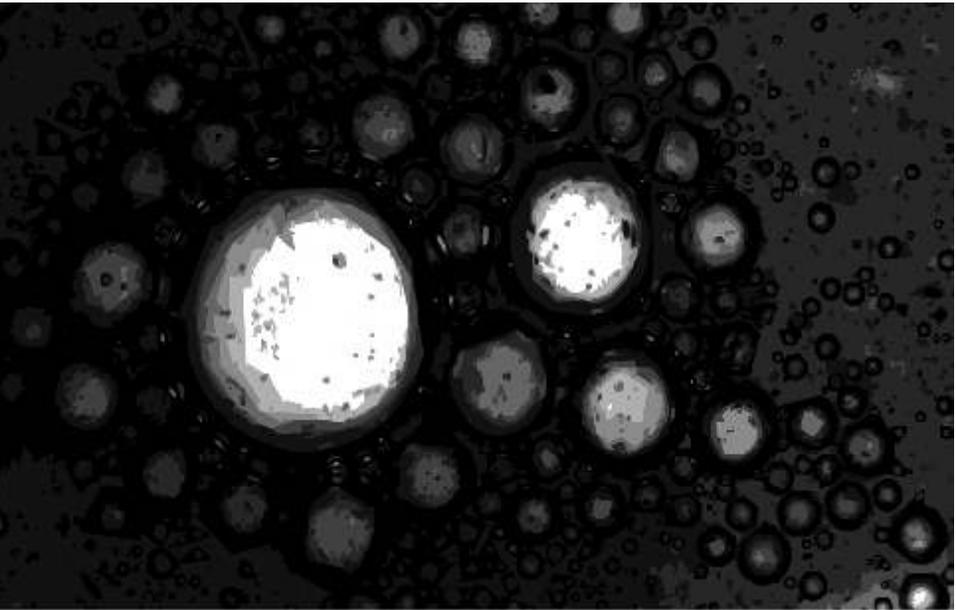
²¹ “Se o capitalismo é a verdade universal, é-o no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender a *contrário* o segredo de todas estas formações [anteriores a ele] (...) o regime de descodificação não significa, de modo algum, ausência de organização, mas a mais lúgubre organização, a mais dura contabilidade, a substituição dos códigos por uma axiomática que os engloba, sempre, a *contrário*”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 158.

²² “O vosso Si Próprio quer perecer e é por isso que vós vos tornastes desprezadores do corpo! Pois já não sois capazes de criar para além de vós próprios. E, por esse motivo, vos encolerizais agora contra a vida e a terra. No olhar vesgo do vosso desprezo, há uma inveja inconsciente”. Friedrich Nietzsche, “Dos desprezadores do corpo”, in *Assim falava Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Lisboa: Relógio D’água, 1998, p. 40.

²³ Termo derivado de pensamentos originalmente elaborados por Albert Einstein e anunciados desde meados da década de 50 do século passado, em ensaios sobre a aplicação e a apropriação política da teoria da relatividade geral. O pensador contemporâneo Paul Virilio, por sua vez, dando prosseguimento a reflexões sobre temática parecida, desenvolverá os pormenores das consequências objetivadas no planeta, muitas vezes enfatizando os *acidentes* característicos das novas invenções ditas humanas. Diz-nos Virilio: “Después de la primera bomba, *la bomba atômica* susceptible de desintegrar la *matéria* por la *energía* de la radioactividad, surge en este fin de milenio el espectro de la segunda bomba, *la bomba informática* capaz de desintegrar la paz de las naciones por la *interactividad* de la *información*”. Ver *La bomba informática*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999, p. 74.

²⁴ “O novo homem continua sendo um ideal, mas agora ele deve ser fabricado no laboratório, em vez de ser um produto social”. Sérgio Paulo Rouanet, “O homem máquina hoje”, in *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. Aduato Novaes (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 37-63. – Visto que “a tecnologia, como modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação”. Assunto tratado por Herbert Marcuse, “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, in *Tecnologia, guerra e fascismo*, p. 73.

ESTUDOS, TEMÁTICAS E PROBLEMÁTICAS



Sobre a Guerra e o Estado

Sobre a Guerra e o Estado

*

Em que sentido a guerra agenciada pelas sociedades primitivas se distingue da guerra que é organizada pela máquina do Estado? Ainda mais, como podemos discernir esses processos relativamente a seus respectivos regimes de crueldades? – É o caso de pensar a violência exercida pelo Estado, máquina etnocida de fato e por definição¹, que fala uma língua estranha aos povos, no seu bem e no seu mal².

O Estado, enquanto aparelho de captura, não é outra coisa que um órgão político separado do poder da sociedade, máquina que se efetiva com uma condição de imputabilidade política autonomizada ou exterior, em relação ao ser mesmo da sociedade que passa a dominar³. A golpes terríficos, o Estado aparece no horizonte das comunidades como algo que vem de fora ocasionar um mau encontro⁴, infeliz encontro do ser primitivo com o Leviatã, tal se dá no momento em que o ser-espécie de cosmologias confronta-se com o Estado Moderno e sua prática etnocida de reterritorialização e hibridação destruidoras.

Estudos etnológicos perspicazes têm-nos apontado uma das mais fundamentais características do ocidente – o fato de desencadear suas redes de ação e centros de poder político como vetores centrífugos, sem nunca abandonar um horizonte em vista de domínio hierarquizante tendente sempre a crescer, que ganha consistência e amplitude conforme se sucedem os múltiplos regimes políticos por que passa, desde a grande fissura histórica em que as rupturas epistemolares na modernidade e a implementação das maquinarias da indústria, vieram modificar vertiginosamente as condições políticas da vida na Terra⁵.

*

Durante séculos e de diversas formas, a crueldade do Estado, manifesta no espetáculo público das autoridades constituintes, via-se nos suplícios dos condenados, em rituais de um direito penal soberano e sobre-determinante do corpo e da morte, que veio passar por uma mudança supostamente 'humanizadora' não faz muito tempo⁶.

Aquela crueldade exercida pelos carrascos do Estado soberano⁷ no palco sangrento que se apropria do corpo, vê-se envolvida pouco a pouco por uma tendência branda, até a sua retirada das vistas do público a que se referia. Progressivamente, instituições antigas se transformam, outras se desfazem, e no lugar delas, surgem novas instituições judiciárias,

tecnologias de disciplinamento e docilização dos corpos que são postas a funcionar através de recursos micropolíticos de domesticação, sem que a carne propriamente tenha que ser mutilada⁸. – Eis o que podemos chamar de veiculação em atos de uma refinada crueldade, sobremaneira sutilizada em poder adentrar as sombras dos sentidos, na luz que se metamorfoseia.

Como exemplo, podemos nos remeter à mudança no novo código de direitos e deveres civis e o sistema penal implantado correlativamente à constituição das estruturas epistemolares modernas, que manifestam ao mesmo tempo uma transformação na severidade repressiva e punitiva no decorrer dos últimos séculos. Nessa passagem, o aparato da justiça estatal, transformado, abandona o suplício público do corpo para ater-se mais à realidade incorpórea, dir-se-ia discursiva, mas também, prisional, degradativa, correcional, identificando agora desvios, perversões e anomalias, entendidos como sintomas ou alertas de perigo para a ordem e o futuro da sociedade. Portanto, não mais apenas um julgamento sobre os atos transgressores, senão que também sobre os indivíduos propriamente ditos e o que eles são, serão, ou podem ser.

Esse aparente abrandamento do regime de violência estatal punitivo, essa espécie de afrouxamento da severidade penal, em certo sentido considerado como um processo de humanização das leis, diz respeito, entretanto, ao controle preciso, aqui e agora, de um futuro passível de ser vislumbrado. O que implica notoriamente mudanças nas formas de representação e nos enunciados políticos hegemônicos (como a entrada da 'cientificidade' em cena como parte dos mecanismos de punição), aliados a uma mutação nos regimes físicos, que veio construir novos espaços de visibilidade, atuando naquilo que passa a ser assimilado letargicamente: falamos de dispositivos tais como prisões, reformatórios, asilos de confinamento; no entanto, também de sistemas modelizadores do real, como pedagogias, ciências terapêuticas, psiquiátricas, e até mesmo psicanalíticas. Transformações consideráveis no seio da sociedade moderna, em seus aspectos materiais e metafísicos, correlativas ainda à implementação de exércitos de técnicos de várias áreas científicas que entram no jogo das punições generalizadas diluídas numa microfísica de poder normalizador⁹. Poder de punir fisicamente nas mãos de uma massa crescente de efetivos técnicos-juizes (e carrascos) do Estado laico dito humanitário: um verdadeiro complexo científico-jurídico instala suas redes de ação¹⁰.

*

O Estado Moderno, enquanto mega-máquina, logo ganha função e movimento políticos com o advento hegemônico dos mercados

internacionais em seu formato capitalista, e devido a isso, encontra-se em plena guerra pela perpetuação e expansão do mercado universalizante. Parece haver aqui um elo que relaciona o Estado e a guerra com a economia política: o mercado capitalista. De fato, a figura do novo imperialismo não é senão o contorno delineado pela guerra suprema em que o Estado Moderno atua para o domínio do Capital em seus territórios de produção, circulação e consumo. Será então o caso de pensar a dinâmica política do Estado normalizador e a economia descodificada compondo a *síntese industrial ampliada de Machinapolis*¹¹.

Por isso, chamamos a atenção para o *processo de ampliação do Estado*¹², ao mesmo tempo em que não podemos negar a relevância que teve nesse processo a expansão das democracias burguesas e mais tarde, no século XX, os comunismos e fascismos maquinalistas, o que possibilita pensar *agenciamentos de molecularidades fazendo máquina de autodestruição da espécie*¹³.

Eis como uma perspectiva do Estado ampliado nos levará a pensar os microfascismos das sociedades contemporâneas, civilização etérea pseudo-individualista que controla as liberdades e perversões que permite, e que torna alheia e espetacular toda a violência organizada, todo o vazio de verdades produzidas em meio a uma proliferação desesperada de discursos informacionais para significar a vida.

*

Por efeito, a civilização entra em uma nova fase quando surge a possibilidade de planejamento e gestão de toda a realidade experienciada. O objeto do poder político anônimo e anômico passa a ser a vida mesma em toda sua complexidade. É a entrada do corpo social como variável de uma função biopolítica no diagrama de forças que se internalizam desde fora, desde um passado ausente que mostra todo seu vigor no presente encarcerado. – Novas instituições, outras tecnologias de poder, *indústrias sócio-culturais dinâmicas*. Planejamento e controle da vida, cronopolítica e destruição¹⁴, tecnologias de confinamento, paraísos e trevas artificializantes, metástases urbanas implodidas em *redes e máquinas de poder entrópico*.

Uma derivação microfísica de biopoderes em novos agenciamentos concretos, compondo a interface carbono-silício, marcará de maneira implacável o novo milênio que se anuncia, numa malha ao mesmo tempo difusa e conectora de *ciberpoder*¹⁵. Uma materialidade sintética garante a violenta re-territorialização dos corpos-espécies, colocados sob domínio

remoto em certos estados inerciais ou dinâmicos, de todo modo processados por uma espécie difusa de inteligência coletiva que se apropria da memória e do trabalho morto imensamente acumulados ao longo dos últimos séculos, promovendo um conjunto prático-inerte extenso percorrido por novos arranjos desejantes, sociais e técnicos¹⁶.

A disciplina e o controle característicos da civilização fazem do corpo o seu refém numa guerra material e semiótica em que os seres, muitas vezes e de maneiras diversas, abandonam e negam, distorcem ou desfazem uma realidade corpórea fundante e elementar, para mergulharem nos abismos fragmentados das possíveis desterritorializações negativas das subjetividades, re-territorializadas nas transmissões axiomáticas e imagéticas dos fluxos ininterruptos provenientes dos sistemas de in-formação e in-formatação caosmológica. – Máquinas e mentes, matéria e espetáculo. A tirania de si e o nihilismo de uma época¹⁷.

*

Há bastante tempo que o homem vem falando em liberdade, sistemas de governo x, y e z, conquistas e perdas trabalhistas, abertura liberada de mercados, emancipações genéricas, dentre outros enunciados discursivos. Esses dizeres políticos não são outra coisa que doutrinas fixadas no âmbito territorial do complexo *Machinapolis*, e fazem parte dos acontecimentos mundanos desde a época da liberalização dos mercados econômicos e consumidores; aquando do surgimento dos campos de saberes fragmentários e localizados, ao longo do processo de instauração da nova lei civil-soberana e dos regimentos de condutas morais apregoados pelos sistemas de informação e controle estatal-empresarial de todos os tipos¹⁸.

Com efeito, liberalismo, democracia e escravidão são insígnias de uma sociedade que suplantou os valores soberanos antigos, com a força de silenciar seus mitos e condenar as guerras das raças e suas crueldades, por meio de um processo sócio-político de reconstituição da história dos sujeitos, enquanto bandeira biopolítica de uma teleologia de classes, em prol de uma forma de governo da vida que nivela todos os cidadãos a um *monismo* laico e às falsidades liberais de uma sociedade universalizante¹⁹.

A paranóia coletiva generalizada coloca em funcionamento maquinarias que se disseminam por todos os espaços tornados visíveis e controlados. Daí então pode advir a subtração da atividade do ser, gerada por gastos de energia corpórea reapropriados em programas maquinistas de labuta objetificante, compostos de enormes exércitos humanos trabalhistas.

As relações dos indivíduos nas redes prisionais e de confinamento estão dispostas numa cultura em plena decadência, invadida e dominada pela forma-mercadoria que atribui a todas as coisas humanas e inumanas, um valor abstrato passível de entrar no jogo da oferta e da procura²⁰. Essa é a impressão histórica indelével ocasionada por fenômenos que impuseram valor às mercadorias comercializadas por empresas privadas, enquanto as massas se viam traduzidas por cifras estatísticas em função do controle da vida pelas micro-racionalidades do Estado, e também, por aquelas exteriores a ele, que submetem ao mesmo tempo e através do próprio processo produtivo, o nivelamento dos seres e das coisas nos compartimentos gregários das fábricas, dos exércitos, das empresas e lojas comerciais, e enfim, na produção serial do trabalho genérico que fomentou a possibilidade do trabalhador livre produzir sua vida e morte nos campos de concentração de *Machinapolis*. Assim, o espírito da democracia aponta certamente para a humanização da Terra por meio do trabalho maquinaalista, cujas palavras de ordem do tipo 'política de todos' e 'para todos', apresentam a faca de dois gumes nas mãos do *Leviatã*²¹.

O surgimento da cidade moderna foi fator preponderante na construção desses ideais sob um novo solo terreno, que na verdade, não passam de discursos morais agenciados por maquinarias de controle e disciplina ditos inevitáveis a um convívio de aglomerações urbanas²². Disso temos como exemplo nítido a composição gregária e mítica dos corpos que lutam na guerra pelo seu ideal do porvir, no além ou no aquém mundo. A *práxis* inerte na qual se configura a reificação do trabalho morto, aqui proclamada, não é senão uma dádiva da autoridade e da disciplina articulada com o controle, tiranizada sobremaneira a partir do momento em que se encontra numa ambiência psicogeográfica delimitada por cercanias de vigilância.

A liberdade supostamente dada através do trabalho na modernidade, neste sentido, não é nada mais que um embuste. Em definitiva, os homens liberais tornaram-se livres para escolherem seus próprios cárceres, máscaras sociais pré-meditadas. São os escravos felizes, que por um pacto moral tácito de conduta cívica, aderem ao acaso das maquinarias soberanas e à cronopolítica delimitada enquanto meio e fim em si mesmo, a favor do automovimento da forma-abstrata valor; cujos corpos, cujas mentes, cujos desejos, vêem-se guinados por ações racionalizadoras de guerras ditas santas, humanitárias, libertadoras, justas...²³

Sem embargo, existem vozes dilaceradas mas desejanter de ecoar pelos infinitos cantos do mundo suas palavras de ordens e seus ideais



altruístas, aglomerando forças em causas e atitudes, para uns, louváveis de serem respeitadas, enquanto para outros... Daí advém o sistema político democrata, que tem por obrigação unânime conceder direitos aos que outrora não os tinham. – A revolta moral na política constituinte do Estado Moderno em pleno funcionamento. O trabalhador feliz dilui-se nas malhas finas de poderes e de saberes idealizados que estão constantemente se reformulando, a tal ponto, que as células de seu próprio corpo entram em um estado processual de degeneração fisiológica. A massificação do ascetismo, não mais em bases tidas sagradas. A isso chamamos de *processo de entropia biopolítica* no império de *Machinapolis*, que ganha força, volume, aceleração e potência, e tornar-se-á soberana da *Caosmologia do Ser* – no *Teatro do Caos*, cuja liberdade é-nos um tanto questionável.

Nada nos oculta a fundação violenta do Estado de direito, nem a invenção mítica de uma ordem de destino que mascara a crueldade em seu processo desagregador, generalizante e anônimo, sendo em sina artificial ou desnaturado²⁴.

Reconhecer esses movimentos molares de antemão já nos leva a questionar a mutilação e a eugenia micropolíticas. Sob a conduta executória dos comandos do Estado e da tirânica indústria, os corpos quase torpes por completo findam por deter-se em vários sentidos, ou outros, em nenhum, e se esbravejam, cortam-se, por estarem organizados de alguma maneira, ou por não terem nenhuma organização, até que alguns são mortificados pela coerção negativa e repressora de um poder que se crava na carne sentenciada dia a dia²⁵.

NOTAS

¹ Diz Pierre Clastres que “a violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do ocidente: toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado”. Além do que, o ocidente capitalista, “a sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade”. Ver “Do etnocídio”, in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 90-91.

² “Estado? Que é isso? Pois bem! Agora, abri-me esses ouvidos, pois tenho uma palavra a dizer-vos acerca da morte dos povos. Estado é como se chama o mais frio de todos os monstros frios. É também com frieza que ele mente e da sua boca sai esta mentira: ‘Eu, Estado, sou o povo’. (...) Onde ainda haja povo, este não compreende o Estado e odeia-o como mau-olhado e pecado contra os costumes e direitos. (...) Mas o Estado mente em todas as línguas do Bem e do Mal; e diga o que disser, mente; e tenha o que tiver, roubou-o. (...) Confusão das línguas do Bem e do Mal: é este o sinal que vos dou como marca do Estado. Na verdade, este sinal indica vontade de morrer! Na verdade, ele acena aos pregadores da morte!”. Friedrich Nietzsche, “Do novo ídolo”, in *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Lisboa: Relógio D’Água, 1998, p. 55-56.

³ Essa hipótese foi aventada por Friedrich Nietzsche. Cf. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, II, § 17.

⁴ “Em suma, se todas as coisas que têm sentimento, assim que os têm, sentem o mal da sujeição e procuram a liberdade; se os bichos sempre feitos para o serviço do homem só conseguem acostumar-se a servir com o protesto de um desejo contrário – que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?”. Etienne de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária ou o contra um*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 19. – Pierre Clastres, por sua vez, ao estudar o pensamento de La Boétie, chega à seguinte definição do fenômeno aqui estudado: “Mau encontro: acidente trágico, infelicidade inaugural cujos efeitos não cessam de se amplificar a ponto de abolir a memória de antes, a ponto de o amor à servidão substituir o desejo de liberdade”. Cf. “Liberdade, mau encontro, inominável”, in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*, p. 156.

⁵ Visto que “o aparecimento do Estado realizou a grande divisão tipológica entre selvagens e civilizados, e traçou uma indelével linha de separação além da qual tudo mudou, pois o tempo se torna História”. Pierre Clastres, “A sociedade contra o Estado”, in *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 217.

⁶ Os suplícios e as formas penais do poder soberano foram estudados, descritos e caracterizados por Michel Foucault. Cf. “Suplício”, in *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977. Também sobre a ‘humanização’ ou o abrandamento do tratamento penal e do castigo, com novas tecnologias de poder disciplinar, tornando-se mais minuciosas, ver na mesma obra: “Disciplina”, “Os corpos dóceis” e “Os recursos para o bom adestramento”.

⁷ A máquina de escrever da lei aparece na obra literária de Kafka, *A colônia penal*, onde o famoso funcionário diz: “Nossa sentença não é severa. Grava-se simplesmente, com auxílio do rastelo, o parágrafo transgredido sobre a pele do culpado. Seria inútil levá-la ao conhecimento dele, uma vez que vai aprendê-la no próprio corpo”. Isto é retomado por Pierre Clastres no escrito “A tortura nas sociedades primitivas”, in *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*, para mostrar, por um lado, a escrita da lei no Estado moderno, e por outro, nas plenitudes de crueldades marcadas na carne das cosmologias primitivas.

⁸ Eis o que se pode chamar de uma ‘penalidade do incorporeal’, exercida não mais sobre o corpo, mas sobre a ‘alma’: “O aparato da justiça punitiva tem que ater-se, agora, a esta nova realidade, realidade incorpórea”. Cf. Michel Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, p. 21.

⁹ “Os sistemas punitivos devem ser relocalizados em uma certa ‘economia política’ do corpo: ainda que não recorram a castigos violentos ou sangrentos, mesmo quando utilizam métodos ‘suaves’ de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata – do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de uma repartição e de sua submissão. (...) Mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o suplíciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e submisso”. Ver Michel Foucault, “Os corpos dos condenados”, in *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, p. 27-28.

¹⁰ Cf. Michel Foucault, “O corpo dos condenados”, in *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, p. 23.

¹¹ Na perspectiva de Friedrich Nietzsche, a ‘cultura industrial’, “em sua configuração atual, é a mais vulgar forma de existência que jamais houve. Nela vigora simplesmente a lei da necessidade: uma pessoa quer viver e tem de se vender, mas despreza-se aquele que explora essa necessidade, *comprando* o trabalhador”. Cf. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 40, p. 83-84.

¹² Os processos de ampliação do Estado já foram abordados e teorizados por vários pensadores. No entanto, é de importância fundamental a compreensão dos pensadores da Escola de Frankfurt para entender a dinâmica conjunta entre sociedade, Estados, empresas capitalistas, ciência e tecnologia; tendo em vista que “no caminho que vai da mitologia à logística, o pensar perdeu o elemento da reflexão sobre si e hoje a maquinaria estrofia os homens mesmo quando os alimenta. Mas, na figura da máquina, a razão alienada move-se para uma sociedade que reconcilia o pensar, firmado tanto no seu aparato material como intelectual, com o vivente liberado, e o refere à própria sociedade enquanto seu sujeito real. A origem particular do pensar e sua perspectiva universal sempre foram inseparáveis”. Max Horkheimer e Theodor Adorno, “Conceito de Iluminismo”, in *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas: Textos escolhidos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 113.

¹³ Ver as considerações de filosofia política acerca do fascismo e a disseminação molecular dos microfascismos, em Gilles Deleuze e Félix Guattari, “1933 – Micropolítica e segmentaridade”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, p. 111-115 (terceiro e quarto perigos). Ver também as teses da autodestruição apresentadas por Theodor Adorno e Max Horkheimer no prólogo do livro *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

¹⁴ O termo ‘cronopolítica’ é utilizado por Paul Virilio para designar a administração do tempo nas cidades urbanas. Uma forma utilizada mais eficaz de controle massivo dos hábitos políticos cidadãos. Cf. “A arquitetura improvável”, in *O espaço crítico*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

¹⁵ O *ciberpoder* considerado nesse trabalho pode ser entendido como uma nova vertente tecnológica de poder, característica do processo de equipamentação da vida social, em suas mais variadas manifestações, que vão das aparelhagens urbanas – caracterizadas pelas regulações das trocas e das tele-comunicações, passando ainda pela interceptação dos fluxos em seus trajetos dinâmicos, considerados em suas dimensões informacionais, energéticas, espaciais e temporais – até o âmbito privado. Tecnologia de poder, portanto, gerida não mais pelo controle dos corpos humanos sobre corpos, mas sim pelo domínio cibernético dos espaços sociais de controle e confinamento, na escalada planetária da técnica moderna – a mutação do sistema capitalista em redes de silício e carbono: “As antigas sociedades manejavam máquinas simples, alavancas, roldanas, relógios; mas as sociedades disciplinares recentes tinham por equipamento máquinas energéticas, com o perigo passivo da entropia e o perigo ativo da sabotagem; as sociedades de controle operam por máquinas de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores, cujo perigo passivo é a interferência, e o ativo, a pirataria e a introdução de vírus”. Cf. Gilles Deleuze, “Controle e devir”, in *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 223.

¹⁶ Nas palavras de Félix Guattari: “O impasse subjetivo do capitalismo da crise permanente (o Capitalismo Mundial Integrado) parece total. Ele sabe que as vozes de auto-referência são indispensáveis para sua expansão e portando para sua sobrevivência. (...) Uma espécie de superego – a voz grossa carolíngia – não sonha senão em esmagar essas vozes, reterritorializando-as em suas imagens arcaicas”. Cf. “Da produção de subjetividade”, in *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. André Parente (org.). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 189.

¹⁷ Certos aspectos que podemos aludir sobre as tiranias de si e o nihilismo podem ser vistos nas teses de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre os corpos sem órgãos, quando dissertam sobre os experimentos que fazem passar e ficar intensidades de dor, frio, destruição ou suicídio, grandes perigos das máquinas desejantes, agenciar suas produções sobre buracos negros, linhas de fuga letais. Cf. “28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3 – onde se lê: “O CsO é desejo e é por ele que se deseja. Não somente porque ele é o plano de consistência e o plano de imanência do desejo; mas também quando cai no vazio da desestratificação brutal, ou bem na proliferação do estrato canceroso, ele permanece desejo. O desejo vai até aí: às vezes desejar seu próprio aniquilamento, às vezes desejar aquilo que tem o poder de aniquilar”, p. 28.

¹⁸ Podemos observar que o liberalismo veio ganhar corpo junto da ascensão de uma suposta ‘igualdade política, cujo apogeu se cristalizava com democracia, constituição e sufrágio universal’, que afinal, tenta perpetuar a ‘desigualdade econômica fomentada pelo Estado, o capital e a religião’. “Tratava-se apenas de um novo instrumento de dominação. (...) O investimento não é mais no corpo propriamente dito; interessa agora é extrair o máximo de energias inteligentes, fazer participar, criar condições para cada um se sentir atuando e decidindo no interior das políticas de governo, em organizações não-governamentais e na construção de uma economia eletrônica. (...) vivemos numa sociedade de controle que se afirma, antes de tudo, como sociedade de difusão de direitos e que encontrou no multiculturalismo sua forma mais atroz”. Temáticas estudadas por Edson Passetti, ver “Misérias das democracias” e “Misérias do controle”, in *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez, 2003, p. 26-33.

¹⁹ Um fenômeno que elimina as antigas maneiras de governo em prol de uma biopolítica de Estado capitalista, isto é, “a maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, raças... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam, desde o século XIX, e as questões políticas e econômicas em que eles se constituíram até os dias de hoje. (...) Mais do que fazer da distinção Estado-sociedade civil um universal histórico e político que pode permitir questionar todos os sistemas concretos, pode-se tentar ver nela uma forma de esquematização própria a uma tecnologia particular de governo. (...) É claro que não se trata aqui de uma ‘interpretação’ do liberalismo com pretensões exaustivas, mas de um plano de análise possível – o da ‘razão governamental’, ou seja, dos tipos de racionalidade que atuam nos procedimentos através dos quais se dirige a conduta dos homens por meio de uma administração estatal”. Michel Foucault, “Nascimento da biopolítica”, in *Resumos dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 89-97.

²⁰ “De fato, o *Summum Bonum* desta ‘ética’, a obtenção de mais e mais dinheiro, combinando com estrito afastamento de todo gozo espontâneo da vida é, acima de tudo, completamente destituído de qualquer caráter eudemonista ou mesmo hedonista, pois é pensado tão puramente como uma finalidade em si (...); O homem é dominado pela produção de dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última da sua vida”. Max Weber, “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, in *Textos selecionados (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 185.

²¹ “O que Hobbes queria, pois, não refutar mas tornar impossível, esse *vis-à-vis* estratégico, era uma certa maneira de fazer o saber histórico funcionar na luta política. Mais precisamente, o *vis-à-vis* estratégico do Leviatã é, acho eu, a utilização política, nas lutas contemporâneas, de certo saber histórico referente às guerras, às invasões, às pilhagens, às espoliações, aos confiscos, às rapinas, às extorsões, e os efeitos de tudo isso, os efeitos de todos esses comportamentos de guerra, de todos os feitos de batalhas e das lutas reais nas leis e nas instituições que aparentemente regulamentam o poder”. Michel Foucault, “Aula de 4 de fevereiro de 1976”, “Guerra e soberania em Hobbes”, in *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 113.

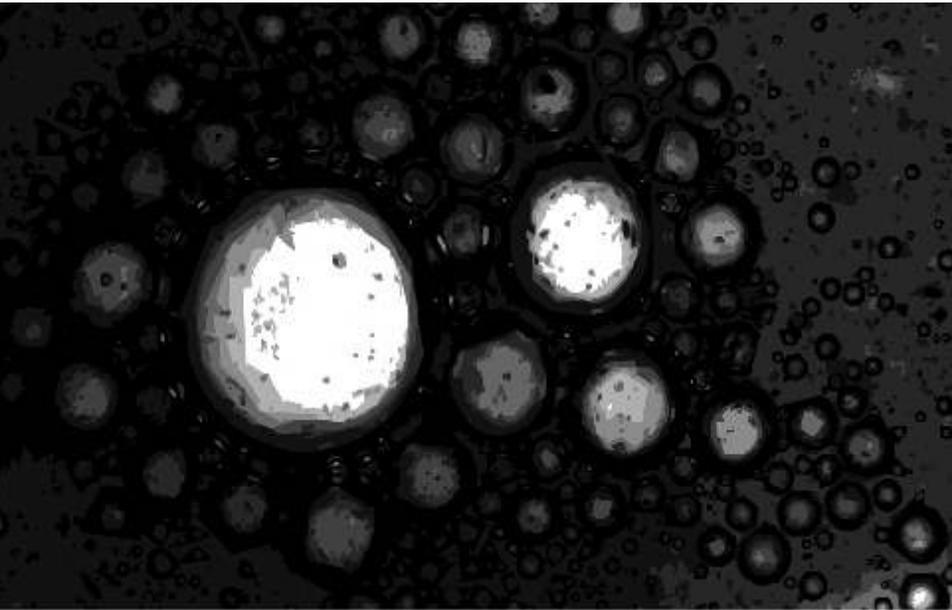
²² No momento em que “vê-se muito bem como ela [a cidade operária] articula, de certo modo perpendicularmente, mecanismos disciplinares de controle sobre o corpo, sobre os corpos, por sua quadrícula, pelo recorte mesmo da cidade, pela localização das famílias (cada uma numa casa) e dos indivíduos (cada um num cômodo). Recorte, pôr indivíduos em visibilidade, normalização dos comportamentos, espécie de controle policial espontâneo que se exerce assim pela própria disposição espacial da cidade: toda uma série de mecanismos disciplinares que é fácil encontrar na cidade operária”. Michel Foucault, “Aula de 17 de março de 1976”, “Articulação da disciplina e da regulamentação: a cidade operária, a sexualidade, a norma”, in *Em defesa da sociedade*, p. 299.

²³ “A estupidez, no fundo a degeneração dos instintos, que hoje é a causa de *toda* estupidez, reside no fato de haver uma questão dos trabalhadores. (...) Fez-se dos trabalhadores seres aptos à militarização, concedeu-se-lhes o direito de coalizão, o direito de voz política: que espanto pode haver no fato de o trabalhador sentir já hoje a sua existência como estado de penúria (expresso moralmente como uma *injustiça* –)? Mas o que se quer? Indago uma vez mais. Se se quer uma finalidade, também se precisa querer os meios: se se querem escravos, então não se é senão louco, ao educá-los para serem senhores”. Friedrich Nietzsche, “Incursões de um extemporâneo”, § 40, “A questão dos trabalhadores”, in *Crépúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Ruelle Dumará, 2000, p. 110-111.

²⁴ Ver Walter Benjamin, “Para uma crítica de da violência”, in *Illuminaciones IV: Para uma crítica de la violencia y otros ensayos*. Buenos Aires: Taurus-Santillana, 1998, p. 40-45. Sobretudo, a relação entre mito, direito, violência e luta política revolucionária, e a propensão fascista da fundação mítica de uma ordem de direito (e destino) que, em definitiva, pela violência se funda, pela violência se perpetua e pela violência declina.

²⁵ Nesse sentido, “o aparelho de Estado faz com que a mutilação e mesmo a morte venham antes. Ele precisa que elas estejam já feitas, e que os homens nasçam assim, enfermos e zumbis. O mito do zumbi, do morto-vivo, é um mito do trabalho e não da guerra. A mutilação é uma consequência da guerra, mas também uma condição, um pressuposto do aparelho de Estado e da organização do trabalho (donde a enfermidade nata não somente do trabalhador, mas do próprio homem de Estado, do tipo Caoilho ou Maneta). (...) É o aparelho de Estado que tem necessidade, no seu cume e na sua base, de prévios deficientes, de mutilados preexistentes ou de natimortos, de enfermos congênitos, de caolhos e de manetas”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “7000 a. c. – Aparelho de captura”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 113-114.

ESTUDOS, TEMÁTICAS E PROBLEMÁTICAS



Sobre a Linguagem,
a Razão e a Ciência

Sobre a Linguagem, a Razão e a Ciência

*

Desde a pré-história da espécie, o pensamento selvagem é analógico e reconhece propriedades físicas e semânticas, debruçando-se sobre o mundo pela via de um entendimento que conhece a distinção e a oposição. Em uma sociedade primitiva, por exemplo, muito freqüentemente o mundo físico é abordado por extremidades opostas, concretas e abstratas, materiais e míticas, ângulos de qualidades sensíveis ou recantos de propriedades mágicas e cosmológicas¹. Por um lado, uma *experiência do sensível*, sensibilidade intuitiva com o concreto, que oferece acesso ao mundo físico pela via da interação complexa e integrada numa cosmologia. Por outro, um sistema de inteligibilidade dinâmica e relativamente cumulativa, uma *experimentação com o sensível*, que dá acesso ao mundo da comunicação integrada do coletivo em sua ecologia². Entretanto, a informação como elemento manipulável dos saberes se manteve limitado em um universo de primitivos que consistia principalmente em mensagens. Havia uma linguagem restrita mas aberta que exprimia mensagens por combinações de oposições simples, entre unidades constitutivas de um todo de similitudes; verdadeira analogia compreensiva para a qual os conteúdos são indissociáveis das formas, um universo de comunicações que circulam e constituem objetos de um mundo físico captado de fora e de dentro ao mesmo tempo; um universo simbólico imerso nas imagens de edifícios mentais que facilitam a inteligência do mundo à medida do Semelhante. A própria organização dos sistemas de classificação primitivos trata propriedades sensíveis e manifestações supra-sensíveis como elementos de um sentido abrangente que descobre os signos sempre re-integrados em uma cosmologia³.

*

Dir-se-ia que até o fim do Renascimento as formas da representação oscilavam indefinidamente por sobre um plano próprio: um ser enigmático e criativo cintilava na dispersão infinitamente contínua do Semelhante, veiculado por uma *práxis* de existência alheia e distante da efervescência discursiva re-ordenadora das formas da representação que produziu a imensa reorganização epistemolar dos regimes de significação e saber especificamente modernos.

Historicamente, um salto de abstrações da imaginação e enunciação humanas produziu um novo *continuum* de similitudes, uma

nova ordem do conhecer que veio deslocar e descodificar os velhos regimes de representação, abandonando o ser bruto e primitivo de linguagens que se inscreviam como marcas indelévels dadas sobre as coisas, cujas formas e conteúdos eram guardados por signos que ligavam todo o existente pela potência do Semelhante⁴.

Dessa maneira, uma nova forma de organização sgnica das representações transformou a função das linguagens e dos saberes, dando-lhes um espaço de indagação infinito sobre a realidade, um instrumental epistêmico de produção de discursividades sistematizadas em classificações, taxinomias, designações, nomeações, derivações e juízos. A organização dicotômica do pensamento científico e os regimes binários dos signos daí advindos possibilitaram o desdobramento de saberes pouco a pouco libertos das representações, e produziram as condições para a pura apresentação, voltando o pensamento e sua manifestação discursiva à penetração profunda do enigma infinito que subjaz o real⁵.

Espécie de embrião do processo de desencantamento, as transformações radicais da linguagem com uma disposição experimental de descodificação do mundo, separam, cindem, partem, desterritorializam as relações entre o visível e o enunciável, entre as coisas e as palavras, entre o visto e o lido, retirando-lhes a referencialidade contínua do Semelhante. Grande movimento de virada epistêmica, minucioso processo de acasalamento entre linguagem, representação e *mathesis*, projeto de uma ciência da ordem, complexo lógico-sistêmico das novas redes de significações e saberes⁶.

A própria imaginação, orientada pelo Semelhante, persistirá como principal elemento de continuidade para os processos de rupturas binarizadas, que apesar de rejeitar o ser da semelhança, o fazem subsistir como elemento de fertilidade imaginal, que transcende estados caducos de fundação, fundamentação e convergência, para achar novos princípios de ordem, novos regimes de significação e saber⁷.

Doravante, deve ficar claro nosso interesse pelo estudo dos movimentos *epistemolares* que deriva na arqueo-genealogia da razão moderna e dos processos de proliferação dos saberes ditos científicos: estamos falando de pesquisas de um empreendimento de intensa reestruturação e vigilância lógica da linguagem e do conhecimento, desenho minucioso de princípios de inteligibilidade diferenciados, forjamento de domínios de saberes produtores de diferentes gramáticas analíticas, fornecedoras de campos de indagação empírica e epistemológica; em

outras palavras, um enorme processo de invenção de sistematizações nominativas, classificativas, problematizadoras, saberes ordenados que começam a produzir utilidades práticas para uma sociedade que as consome, mas que não consegue compreender os movimentos de destruição que as envolvem⁸.

Por isso, uma interpelação da ciência moderna deve revisar suas bases paradigmáticas, mas também, não pode ser esquecida a *práxis* histórica que deslocou o eixo cognitivo que inter-relacionava a fé e a razão, o divino e o racional, o semelhante e o discursivo, o enigma indelével e a representação liberta.

*

O racionalismo e o empirismo modernos forneceram os fundamentos para um peculiar ordenamento do mundo e conseqüentemente as bases para práticas concretas de investigação, experimentação e construção lógica de saberes. Porém, a procura pela natureza mecanicista da vida, conduziu e logo foi confrontada por um entendimento atento a transformações evolutivas, vitalistas e dinâmicas⁹. Este fato epistêmico na ordem dos saberes, chama a atenção para o movimento sobrecodificador de princípios metafísicos que supunham uma superioridade do homem sobre a natureza e sobre suas próprias produções, em meio a uma possibilidade infinita de indagação sobre as leis e as substâncias que podem ser 'ordenadas', descobrindo 'mecânicas escondidas', 'verdades ocultas', 'continuidades vitais', por meio de ciências permanentemente re-organizadas e re-configuradas por novas linguagens e novos preceitos, numa dinamicidade sem precedentes que caracterizou os regimes modernos de significação e conhecimento, campos de empiricidades e saberes lógico-rationais com violentas conseqüências político-sociais.

A manipulação de cadáveres interessava sobremaneira à profanadora medicina; o tráfico de escravos, à economia da revolução industrial; o confinamento dos loucos era campo e prática da psiquiatria; as colônias, ensaios para as ciências políticas e as ciências da guerra; a vivisseção e a taxinomia naturalista-evolucionista dos seres vivos, interesses da biologia e da antropologia física.

A ordem das significações fundamentadas pelo empirismo justificou o aparecimento de uma rede de saberes controlados, com campos empíricos e epistemológicos apresentados em um quadro fragmentado de autonomias relativas. Saberes estes que implicaram em disposições

práticas que constituíam o próprio fervilhar obsessivo do iluminismo, montando detalhadamente imbricações entre saberes científicos e poder político, através de intervenções concretas no processo civilizatório de expansão capitalista. E assim, as *micro-racionalidades* do biopoder começaram a desenvolver-se de maneira cada vez mais acelerada¹⁰.

O pensamento moderno identificou a razão como um princípio de fundamento. Sua instrumentalidade analítica era inseparável dos termos sógnicos-discursivos de sua explanação como saber fundamentado. Mas foram os críticos que denunciaram e demonstraram o abismo acima do qual a razão construía suas promessas de iluminação e civilização. Seja como for, uma época de progressos ilimitados era fundada e minuciosamente inventada, também nomeada, julgada e criticada por rigorosas vias racionais.

A evolução podia e devia ser controlada pela espécie não apenas inteligente, mas inteiramente racional: leis materiais, históricas e naturais como alvo de uma imensa paranóia coletiva de controle antropocêntrico. Os novos regimes de saber se atrelaram às redes de poder que multiplicaram seus efeitos, instalando centros moleculares de irradiação sobre o conjunto de relações e disposições entre os corpos, re-territorializando práticas, definições, confinamentos, sensibilidades identificadas e lançadas aos espaços e às temporalidades de um intensivo processo civilizatório de institucionalização violenta do destino histórico humano¹¹.

Resta-nos pensar por que o bem e a razão tendem sempre a aparecer como elementos de uma teleologia de destinação humana. Isto apenas faz sentido se questionarmos os processos reflexivos e violentos de fundação racional de uma ordem de destino pretensamente dedicada ao bem e à felicidade humanas. – O ciclo vicioso da crueldade progressista parece sofisticar-se mas nunca findar.

*

Se for realizada uma interpelação política das verdades, deverá ficar claro que sua produção está atravessada por relações de poder, já que o saber, na modernidade, sempre é veiculado por algum tipo de poder, e o poder está imbricado, enquanto tal, aos saberes, sejam eles instituídos ou em vias de se atualizarem. Então advém uma dúvida: será possível efetivar um rechaço à onipotência da razão e à *práxis* inerte de um destino pretensamente superior para a humanidade, onde tudo o que existe deve ter um sentido em meio a um imenso abismo?

O processo de purificação da linguagem se estrutura por redes sógnicas de dicotomias que interligam as multiplicidades existentes,

enquanto dinâmicas paradoxais e polivalentes, por um procedimento de sobredecodificação realizado pela linguagem significativa. As segmentações binárias realizadas pelo significante estratificam e organizam a continuidade descodificadora das representações em termos de informação pura: mensagem sintetizada pelo instrumental lógico-analítico sujeito a uma *estruturação epistemolar ordenada, controlada e sistematizada conforme preceitos metafísicos*.

O fundamento concreto, sensível, e a fundação transcendental supra-sensível – o mistério oculto da imaginação e da experiência dada pelo semelhante, esse elemento ao mesmo tempo material e mágico que constituía velhas tradições de saberes milenares – agora são perseguidos, silenciados, violentados, esquecidos e finalmente diluídos em um *movimento turbilhonar de micro-racionalizações da vida*, que os trituram em fragmentos, como restos das ancestrais cosmologias.

O monolitismo de uma nova ordem de fundação dos saberes é então erguido pelas luzes de uma efervescência teológico-racional, e finalmente inaugurado nas trevas iluministas do niilismo europeu, o imenso nada que se manifesta no movimento integral da razão, da técnica e da *Machinapura*¹².

A errância niilista é a errância terrena de um ser de múltiplas existências vazias de resposta e sentido, realidades que integram uma invasão de *micro-racionalidades* fragmentárias em uma ordem aparentemente unidimensional e de heterogeneidade monolítica. As possibilidades de conhecimento dadas pela era do esclarecimento trouxeram como uma espécie de acidente característico, uma queda abismal na reprodução simbólica e instrumental em permanente ampliação, cujo desenvolvimento viu-se logo materializado em forças objetivadas que vieram transformar a psicogeografia mundial.

Na explosão da técnica e da tecnocracia, o saber instrumental utilizável reconhece vastas dimensões. Mas com que fins? Respondendo a que horizonte coletivo, a que apelo do ser? O mito da ciência interpenetrou o corpo das subjetividades para subsumi-las no vazio que resultou da invasão totalitária da modernidade pelos fluxos descodificados e suas máquinas de guerras, que desenham circuitos de realidades formalizadas conforme ordens reificadas e *práxis* inertes.

A ciência instalou seus dispositivos massificados constituindo uma acumulação de saberes dispostos e elaborados para caracterizar fatos e obter resultados úteis, produzindo e controlando de um só golpe tudo o que é de

seu interesse. Sabemos que as relações de proposições sistematicamente deduzidas e seqüencialmente organizadas em encadeamentos lógicos podem dar conta de um certo fragmento controlado de realidade-saber, manipulado para aplicações práticas em uma dada lógica progressiva, ao mesmo tempo dentro e fora das tradições de saberes da modernidade; mas a que preço, servindo a quais usos e com que conseqüências?

Micro-racionalidades produzem micro-racionalidades, ramificando um infinito labirinto duplamente composto de saber-poder, cujo horizonte que abarca se estende a proporções planetárias e até o limite da vida nunca mais poder se desvencilhar dessas machinaspuras: cadeias semióticas, lógicas conceituais, mas também práticas, experimentações minuciosas e sistemáticas, proliferação de materialidades funcionais, técnicas e institucionais, em suma, produtos duplamente reais, semióticos e físicos.

Em tal contexto, vê-se claramente que as ciências e seus universos de teorias são mobilizados pelo processo histórico de produção material, sendo que este, inevitavelmente, encontra-se sob o jugo da máquina capitalista decodificada. Daí resulta que os interesses científicos estão sujeitados pela re-apropriação axiomática na ordem social de produção¹³.

O que realmente acontece é que o conhecimento cientificamente produzido serve muitas vezes a propósitos extrínsecos a seus interesses, promovendo certos fins que ele próprio não consegue predeterminar, pois a ciência pretende produzir seus saberes (por uma maneira que lhe é própria) de alguma forma autônoma em relação à esfera política, que, por sua vez e paradoxalmente – e a contragosto de quem quer que seja – pode utilizá-los tanto para fins estratégicos de dominação, quanto para a produção de guerras e às expensas da destruição da natureza, por exemplo. Sem deixar de mencionar a importância que o saber científico desempenha na economia, no processo de reprodução ampliada do capital e seus conhecidos processos de dominação e controle; bem como está ligado intrinsecamente, quer dizer, historicamente, à assunção e perduração da biopolítica; estabelecendo conexões inevitáveis entre heterogeneidades de saber e realidades capturadas em uma ordem ou estruturação epistemolar que, longe de ser racional, na sua dimensão fenomenológica planetária, é eminentemente caótica e irracional¹⁴.

Uma máquina abstrata opera as conexões e também estabelece as ligações entre linguagens e conteúdos semântico-pragmáticos, definidos em um agenciamento coletivo de enunciação interligado à micro-biopolítica da máquina social¹⁵. Cadeias semióticas e pragmáticas de saberes

múltiplos fazem metástases em organizações de poder que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais, aos microfascismos, a uma ordem subjacente, a um não-lugar onde não existem comunidades de linguagens homogêneas, senão uma rede de multiplicidades monolíticas, sempre operando no seio de uma dimensão vazia suplementar àquela dos diversos sistemas considerados; modos de codificação diversos, regimes de significação diferenciados, estados de coisas múltiplos, aglomerados em um mundo sem pivô dominado pela polivalência e pela sobredeterminação de forças sociais desgovernadas.

O mundo do esclarecimento gravou-se no Caos: caosmo-logia. E talvez seja este o perigo, o Caos obliterar-se numa materialidade reificada por uma reprodução meramente entrópica. Realidades, saberes, práticas, fragmentos de ordens microscópicas, vidas, quase tudo sujeito à fractalização; heterogeneidades dinamizadas que copiam uma ordem armadilhada em um buraco negro que caracteriza a caoticidade de *Machinapolis*.

*

NOTAS

¹ Sobre o assunto, tomamos como base os estudos etnológicos de Eduardo Viveiros de Castro, quanto à clássica oposição entre 'natureza' e 'cultura', em que nos diz: "a distinção clássica entre natureza e cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa. Tal crítica no caso presente impõe a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de 'natureza e cultura': universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, outros tantos". Cf. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", in *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Eric Alliez (org.). São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 422.

² Sobre os modos de agir e as profundezas sensitivas e pragmáticas do pensamento selvagem, ver Claude Lévi-Strauss, "A ciência do concreto", in *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

³ Para uma outra perspectiva da influência da *mimesis*, das similitudes e da linguagem como *medium* espiritual que espreeita entidades lingüísticas nas coisas, ver Walter Benjamin, "A doutrina das semelhanças", in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994 – e também, do mesmo autor, "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos", in *Iluminaciones I: Imaginación y sociedad*. Buenos Aires: Taurus-Santillana, 1998.

⁴ Diante dessa perspectiva, Michel Foucault nos diz: "o mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular o seu direito de falar". Ver "A prosa do mundo", "As quatro similitudes", in *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 23.

⁵ Desse modo vemos que "a idade clássica responderá pela análise da representação; e à qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação. Mas, por isso mesmo, a linguagem não será nada mais que um caso particular da representação (para os clássicos) ou da significação (para nós). A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita está suspenso. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o *visto* e o *lido*, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente a ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz". Ver Michel Foucault, "A prosa do mundo", "O ser da linguagem", in *As palavras e as coisas*, p. 59.

⁶ "O que torna possível o conjunto da *epistêmê* clássica é, primeiramente, a relação a um conhecimento da ordem. Quando se trata de ordenar as naturezas simples, recorre-se a uma *máthêsis* cujo método universal é a Álgebra. Quando se trata de pôr em ordem naturezas complexas (as representações em geral, tais como são dadas na experiência), é necessário constituir uma *taxinomia* e, para tanto, instaurar um sistema de signos. Os signos estão para a ordem das naturezas compostas como a álgebra está para a ordem das naturezas simples. (...) A possibilidade de uma ciência das ordens empíricas requer, pois, uma análise do conhecimento – análise que deverá mostrar de que modo a continuidade escondida (e como que confusa) do ser pode reconstituir-se através do liame temporal de representações descontínuas". Ver Michel Foucault, "Representar", "Máthesis e taxinomia", in *As palavras e as coisas*, p. 99-100.

⁷ Cf. Michel Foucault, "A imaginação da semelhança", in *As palavras e as coisas*, p. 93-99.

⁸ "O cientista não é mais o produto de uma história social, técnica, econômica, política como qualquer ser humano. Ele tira partido dos recursos desse ambiente para fazer prevalecer suas teses e ele *esconde* suas estratégias sob a máscara da objetividade. Em outros termos, o cientista, de produto de sua época, tornou-se ator, e, se não se deve confiar, como havia afirmado Einstein, no que ele diz que faz, mas observar o que ele faz, isto não é absolutamente porque a invenção científica excederia as palavras, mas porque as palavras têm uma função estratégica que é necessário saber decifrar". Isabelle Stengers, "As ciências e os seus intérpretes", in *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Ed. 34, 2002, p. 18-19.

⁹ Cf. Michel Foucault, "O que dizem os historiadores", in *As palavras e as coisas*, p. 171-175.

¹⁰ Isso é, com relação à passagem das tecnologias disciplinares, sua generalização e a irrupção da biopolítica, que também corresponde aos processos civilizatórios que instalaram as estruturas epistemolares modernas em dimensões internacionais. Portanto, "quando o poder se torna inteiramente biopolítico, todo o corpo social é abarcado pela máquina do poder e desenvolvido em suas virtualidades. Essa relação é aberta,

qualitativa e expressiva. A sociedade, agrupada dentro de um poder que vai até os gânglios da estrutura social e seus processos de desenvolvimento, reage como um só corpo. O poder é, dessa forma, expresso como um controle que se estende pelas profundezas da consciência e dos corpos da população". Ver Michel Hardt e Antonio Negri, "Produção biopolítica", in *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 43-44.

¹¹ "É verdade que a força que transforma o desempenho humano em uma série de reações confiáveis é uma força externa: o processo da máquina impõe aos homens os padrões de comportamento mecânico e as normas de eficiência competitiva são tanto mais impostas de fora quanto menos independente se torna o concorrente individual. Mas o homem não sente esta perda de liberdade como o trabalho de alguma força hostil e externa; ele renuncia à sua liberdade sob os ditames da própria razão". Herbert Marcuse, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", in *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999, p. 82.

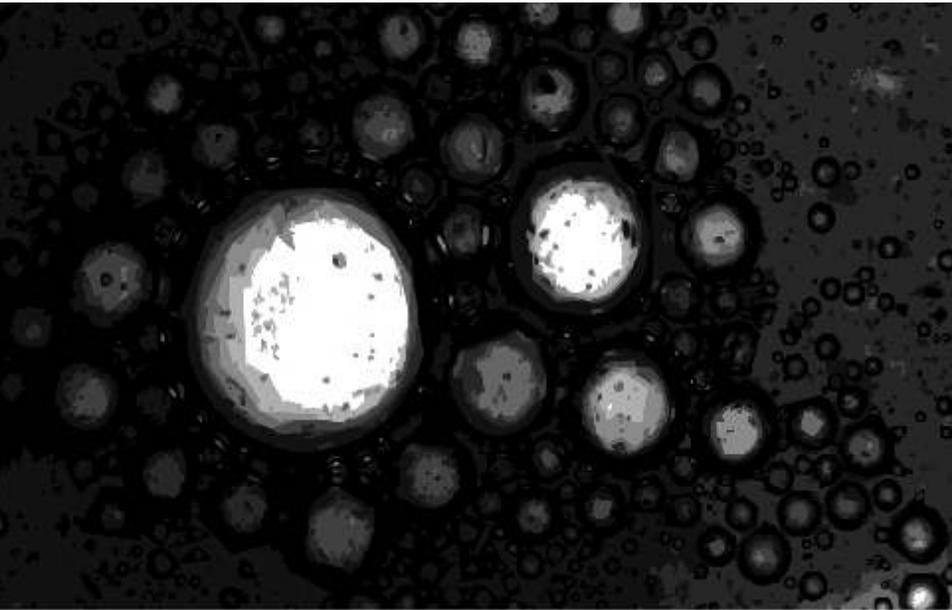
¹² Esse imenso nada que se manifesta de maneira consumada na era da modernidade, império da racionalidade e da técnica, é uma problemática fundamental trabalhada por Friedrich Nietzsche nas dissertações que também são suas teses sobre o niilismo. Sobre a problemática colocada pelo nobre filósofo, diz Gilles Deleuze: "Nada es verdad, nada está bien, Dios há muerto. La nada como voluntad no es sólo un síntoma para una voluntad de la nada, sino, en el límite, una negación de cualquier voluntad, um *taedium vitae*". Cf. "V. El superhombre: contra la dialéctica, § 1, El nihilismo", in *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 6ta edición.

¹³ "Em suma, quando os fluxos são descodificados, os fluxos particulares de código que tomaram uma forma tecnológica e científica são submetidos a uma axiomática social muito mais severa do que todas as axiomáticas científicas, mas também muito mais severa do que todos os códigos anteriores ou sobrecodificações desaparecidas: a axiomática do mercado capitalista mundial. Em resumo: os fluxos de código 'libertos' na ciência e na técnica pelo regime capitalista engendram uma mais-valia maquínica que não depende directamente da ciência nem da técnica mas do capital, e que se junta à mais-valia humana, corrigindo a sua baixa relativa, *constituindo ambas o conjunto da mais-valia de fluxo que caracteriza o sistema*". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "Selvagens, bárbaros, civilizados", "A máquina capitalista civilizada", in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 243. – Sobre as reterritorializações e as axiomáticas dos fluxos descodificados, ver, dos mesmos autores, "7000 a. c. – Aparelho de captura", "Proposição XIV – Axiomática e situação atual", in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 161-177.

¹⁴ A relação entre o biopoder que faz viver e deixa morrer, o poder atômico e a potencialidade de auto-destruição é perspicazmente elaborada por Michel Foucault, em sua "Aula de 17 de março de 1976", in *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. – Relação também abordada por Paul Virilio, todavia em suas análises dromológicas e cronopolíticas, que perpassam os diversos estudos do autor.

¹⁵ "Seria preferível, a partir daí, considerar estados simultâneos da Máquina abstrata. De um lado, há uma máquina abstrata de sobrecodificação: é ela que define uma segmentaridade dura, uma macrossegmentaridade, porque ela produz, ou melhor, reproduz os segmentos, opondo-os de dois em dois, fazendo ressoar todos os seus centros, e estendendo um espaço homogêneo, divisível, estriado em todos os sentidos. Uma máquina abstrata desse tipo remete ao aparelho de Estado. (...) Por outro lado, no outro pólo, há uma máquina abstrata de mutação que opera por descodificação e desterritorialização. É ela que traça as linhas de fuga: pilota os fluxos de *quanta*, assegura a criação-conexão dos fluxos, emite novos *quanta*. Ela própria está em estado de fuga e erige máquinas de guerra sobre suas linhas". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "1933 – Micropolítica e segmentaridade", in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, p. 104.

ESTUDOS, TEMÁTICAS E PROBLEMÁTICAS



Sobre a Economia,
o Capitalismo e o Mercado

Sobre a Economia, o Capitalismo e o Mercado

*

Podemos partir de um pensamento que considere o capitalismo como um modo de produção que integra uma multiplicidade de ações racionalizadas, derivadas em seu conjunto num movimento incontrolável de irracionalidade mais abrangente¹. Desde outra visada, podemos dizer que as relações sociais que o produzem estão sustentadas na apropriação do trabalho alienado, logo transformado em forma social abstrata que pode ser utilizada mediante uma troca consagrada nos fluxos do mercado². Por isso, a análise da posse dos meios produtivos é determinante para traçar os circuitos pelos quais essas potências de trabalho são apropriadas para a produção e a geração de capitais excedentes.

Desde que a produção capitalista ganhou consistência, a geração do valor da mercadoria é dada pelo tempo e pelo dispêndio energético necessários para produzi-la. No entanto, tudo isso se encontra sujeito a uma rede econômica que equaliza os valores diferentemente produzidos mas igualmente considerados em termos abstratos de equivalência formal. O que se troca no mercado são valores produzidos pelo trabalho despendido em um determinado espaço de tempo, socialmente abstraído e convencionalmente quantificado³. A forma-mercadoria exterioriza o produto do produtor e o libera na grande rede de equivalências e trocas, para transformar e realizar seu ciclo na forma do valor, quantidade abstrata que progressivamente passou da forma metálica para a forma fiduciária, posteriormente chegando a adotar uma forma virtual e informática propriamente dita.

Porém, a introdução da inteligência tecno-científica na produção industrial conseguiu burlar temporariamente essa lógica que caracteriza a acumulação e a apropriação de mais-valia. Com a proliferação generalizada de máquinas cada vez mais sofisticadas no âmbito da produção, uma espécie de trabalho morto tecnologicamente organizado veio multiplicar e acelerar a produtividade, o que também proporcionou em médio prazo a possibilidade de imprimir valor diferenciado a novas mercadorias, desencadeando ao mesmo tempo um acúmulo ampliado de capital apesar da tendência contrariada e da taxa decrescente do valor. De fato, a velocidade de fabricação relativa à produção de máquinas mais avançadas e potentes conseguiu driblar as crises estruturais suscitadas pelo próprio capitalismo, perpetrando a exploração de energias vitais e a acumulação de poderio econômico também incorporado às esferas militares e científicas⁴.

Aqui devemos chamar a atenção para o desenvolvimento de novos setores dinâmicos da economia, seu enlaçamento infindo com a ciência e a técnica, e claro está, a capacidade de modelar e manter em perpétua expansão e construção as grandes metrópoles, assim como de persistir numa dinâmica de penetração crescente da técnica, do cálculo econômico e da organização produtiva em todo reduto relativamente fértil para a voracidade do mercado ou para o processo de humanização capitalista. Porém, longe de produzir um real melhoramento das condições de vida, a economia capitalista continua produzindo massas famintas, despossuídas e doentes, que se bem constituem um gigantesco exército de reserva sobrevivente, na verdade, em rigor, quase nem interessam à economia de mercado.

O capitalismo parece movimentar-se hoje mediante uma dinâmica relativamente autonomizada das relações de forças sociais vitais que supostamente o mobilizam e caracterizam. De fato, é possível constatar que persiste um desenvolvimento expansivo, apesar da degradação e degeneração da vida de alguns milhões de seres humanos e às custas da destruição e da exploração generalizadas das potências da natureza. – Um questionamento radical se delinea: a civilização fabricou finalmente um *virus oeconomicu fractal*, concreto e abstrato, desgovernado e irracional, conformado de micro-racionalidades onipresentes na deriva do mercado?⁵

*

A economia de mercado planetário é uma rede imensa de agentes, instituições e tecnologias dispostas sob fins estritos de produzir, acumular e consumir, não só capitais, bens e serviços, mas principalmente, potências e energias vivas e mortas, físicas e inteligentes, vitais e maquinicas⁶. Os recursos mobilizados pela economia do capitalismo globalizado podem ser materiais, virtuais ou imateriais, animados ou inanimados, artesanais ou sintéticos, sempre inseridos em redes de infindos tecidos financeiros ou compostos de células produtivas complexas, casernas de trabalho manual, sítios agro-eletrônicos, indústrias robotizadas, empresas formais, informais, fantasmáticas, cujas megalópoles, supermodernas, excretam além do mais, tráficos e contrabandos, mercados negros e cinzas, com suas telas planas e cidades virtuais: o liberalismo paranóico-esquizo deixou os movimentos da hiper-economia tornarem-se o labiríntico ecossistema artificial mobilizado pelos mercados multifacetados dinamizadores de uma dromologia universal⁷.

No entanto, o capitalismo não sobreviveria se certos princípios básicos de sua dinâmica expansiva não fossem mantidos sob controle. Por

um lado, a propriedade privada e a divisão social do trabalho são de suma importância. Por outro, a forma-mercadoria e a forma-valor constituem um funcionamento nuclear aparentemente inabalável. Porém, sempre se acreditou que as relações de produção e a propriedade dos meios produtivos era o que sustentava o processo propriamente capitalista – e o que bastaria transformar (sob uma perspectiva teleológica) para modificar o resto.

Para uma primeira aproximação ao fato, a análise parecera correta; todavia, hoje apresenta-se-nos sobretudo incompleta. Digamos primeiro que a propriedade se desvinculou em parte de sua realidade material e configurou-se como fluxo virtual de capital sujeito às novas conformações financeiras hegemônicas que desenvolveram o mercado de capitais em redes fractais *on line*.

Por outra parte, as relações de produção foram logo mediadas por uma divisão internacional do trabalho aceleradamente sofisticada e especializada; fato impossível de ser realizado sem a intervenção das máquinas entrópicas; verdadeiras revolucionárias das formas, dos tempos e dos processos de produção; as grandes geradoras de uma velocidade mutante que acelera a resposta e o ajustamento às demandas e intenções do mercado e suas crises; as responsáveis por massas incríveis de trabalhadores enfileirados para qualificar-se e agenciar suas vidas para manejá-las.

O processo de automatização da produção, neste sentido, fez a máquina autômata funcionar numa dependência decrescente da vontade, da energia e do controle humanos⁸. E de fato, ninguém sequer pensa na possibilidade das máquinas pararem ou os fluxos de capitais e mercadorias estagnarem suas circulações.

Consideramos que a inteligência econômica e a racionalidade científica, o forjamento progressivo e diferenciado de tecnologias e de mercados (enquanto norteados pelo pensamento calculador), foram para o capitalismo os principais investimentos que o fizeram sobreviver. Como se sabe, a ciência desde muito cedo atraiu a indústria, e na verdade, foram ambas que se entrosaram de maneira dinâmica para tornar a produção entrópica da humanidade um princípio de funcionamento e desenvolvimento socialmente perpetuado na natureza. Nesse contexto, pode-se dizer que a ciência produziu indústrias e até que ela mesma tornou-se uma⁹.

Seja como for, entre ciência e indústria também existe a ponte que as identifica em processos de militarização e tecnologização de seus modos

produtivos, velados pela sempre fértil promessa do progresso e da humanização¹⁰. Ambas são regidas por cálculos, por economias e por controles estritos de múltiplas dimensões, de espaço, de tempo, de materialidade organizada, de energia despendida em trabalho mental e físico. Assim também como ambas se valem de maquinarias e dispositivos tecnológicos em permanente desenvolvimento, e muitas vezes, utilizados numa superposição futurística de paradigmas produtivos, trazendo vantagens e desvantagens para a lógica de seu processar.

*

Voltando-nos novamente para os movimentos econômicos eminentemente integrados a outras dimensões da produção de micro-racionalidades, vemos que o forjamento do mercado financeiro, a proliferação da economia especializada de serviços e a invenção e utilização de renovadas tecnologias de produção e de comunicação, provocaram grandes saltos qualitativos em relação às progressivamente caducas gerações de forças produtivas das revoluções industriais.

A propriedade e os fluxos de capitais se desligaram das unidades de produção e da gerência tradicional, dando origem a um mercado de simbologias políticas virtuais que determinam o destino de realidades socioeconômicas concretas. Decisões empresariais, movimentos econômicos de multinacionais, transações internacionais, podem equivaler ao produto bruto de países mendigos da economia de mercado; podem também determinar o aumento estrutural do desemprego por desativação de unidades produtivas; podem promover a fome, a especulação e a quebra acima de qualquer economia do mundo; e podem, de resto, prover a indústria militar ou científica de maneira estratégica e globalmente indeterminada¹¹.

As tecnologias de reprodução em massa, as revoluções nos aparelhos de comunicação e a ascensão da cibernética ao posto de ciência biopolítica, deram velocidade às transações, ao comércio e à propaganda, possibilitando mais tarde a invenção do marketing e de mercados virtuais em rede. Antes disso, deram fôlego e materialidade organizativa e informativa para várias gerações de complexos industriais que se instalaram em setores pré-determinados do mundo de maneira interconectada. O desenvolvimento do urbanismo e das teias de transporte com o impulso da construção civil e das telecomunicações, imbricado à circulação de múltiplas inteligências tecnicamente aplicadas, permitiram a concretização da viragem das forças no capitalismo *Machinapolis*¹².

Falamos de tecnologias de guerra aplicadas à vida cotidiana da sociedade civil, na medida em que a violência e o fascismo imanentes aos aparelhos parecem mais silenciosos e até de teor humanitário¹³. Em meio a esses cenários provenientes de aplicações inteligentes e tecnicamente utilitárias de um regime produtivo energizante, advém e ressurgem até incorporar-se ao corpo social civilizado a chamada indústria cultural, verdadeiro monstro gerador de uma pseudo-comunicação industrializada que veio fabricar no decorrer do século XX a sociedade do espetáculo¹⁴. Imensos complexos tecnológicos de publicização explosiva de informações e produtos de consumo espetacular, artes e cinema, músicas, fotografias, literatura, ciência e crítica; apenas exemplos da abrangência do processo de industrialização de espetáculos para a constituição do vivido nos paraísos artificializantes, o divertimento e o consumo histéricos de símbolos massificados em diversos graus, escalas e qualidades¹⁵.

Com relação às redes financeiras, vemos que elas conformam um sistema de fluxos virtuais de capital especulativo que alimenta a economia produtiva ao mesmo tempo em que se deduz dela. No entanto, se considerarmos os pilares fundamentais sobre os quais se monta o maior poderio da economia produtiva, seremos obrigados a considerar outras realidades. O petróleo, as armas, a informação e o espetáculo, as tecnologias e a construção civil e militar, os alimentos, as drogas, cada uma dessas produções implica redes imensas de efeitos sociais, políticos, econômicos e desejantes interligados. Cada rede dessas vastas áreas de produção e acumulação de formas excretadas pelo capital alimenta com produtos e serviços a circulação e o consumo, e reproduz neste mesmo movimento os capitais de mercados inteiros, sustenta vários complexos tecno-industriais diversificados, *holdings* empresariais, centrais multimídias, os investimentos das indústrias sócio-culturais dinâmicas e os próprios fluxos da economia financeira. Nessas redes de imbricações rizomáticas que permitem a continuidade e a constância da concentração e da expansão do capitalismo, também se encontram as massas e suas potências agenciadas em um *complexo tecno-caosmo-lógico espetacular*.

As economias dinâmicas, as indústrias e os mercados podem ser caracterizados pelos recursos, pelas potências e pelas inteligências que mobilizam e agenciam, mas que também destroem, transformam e renovam¹⁶. Porém chama a atenção em que termos se dá a relação entre esses elementos-componentes da formação histórica *Machinapolis*: se outrora vimos efetivar-se uma coisificação das relações de produção, como uma relação social definida e estabelecida que assume a forma

fantasmagórica de uma relação entre coisas, a tal ponto de a economia acabar aparecendo aos seres humanos como um fenômeno em que as coisas, as mercadorias e os capitais se relacionam entre si, por si sós – vemos também que *as máquinas técnicas foram tornadas meios indispensáveis para estabelecer relações maquinicas entre homens*¹⁷. – Temos então o fetiche da mercadoria; mas temos também o *fetiche da machina*. Este último sofrera uma modificação meta-funcional e meta-operativa, com o desenvolvimento massivo em rede da economia financeira, da indústria sócio-cultural e do setor de serviços. A partir de então, o *fetiche da machina* adota a forma própria do movimento *Machinapura*: as relações humanas mediadas por máquinas se coisificam, ou melhor, se caosificam a ponto de estabelecer uma dinâmica de relações entre máquinas mediadas por relações humanas, isto é, seres agenciados à obrigação de mantê-las funcionando, para sustentar a economia e os mercados dos quais hoje todos dependem.

*

NOTAS

¹ Uma apresentação clássica e categórica dos processos de racionalização que acompanham o sistema capitalista pode ser encontrada na teoria dos processos civilizadores de Norbert Elias, *O processo civilizador, vol. 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 (e também, *vol. 2: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993). No entanto, a noção de sistema social complexo que encerra irrationalidades de autodestruição, ver Theodor Adorno e Max Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985 – e Paul Virilio, *La bomba informática*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

² Isso deriva das análises de Karl Marx sobre a alienação no modo de produção e sua capacidade de expropriar mais valia do produtor para a acumulação capitalista. Ver o estudo pormenorizado realizado por Anselm Jappe, “A abstração real”, in *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2006, p. 34-44; onde se lê: “A mercadoria é portanto a unidade de duas determinações da mesma coisa, determinações estas que não são simplesmente diferentes, mas das quais uma exclui a outra: o valor de uso é o contrário do valor, o trabalho concreto é o contrário do trabalho abstracto, o trabalho privado é o contrário do trabalho social. (...) *Na inversão que caracteriza logo a mercadoria singular, o concreto torna-se um simples portador do abstracto*. O concreto só tem existência social na medida em que serve ao abstracto para que este dê a si mesmo uma expressão sensível. E se a mercadoria é a ‘célula germinal’ de todo o capitalismo, isso significa que a *contradição entre o abstracto e o concreto* nela contida regressa em cada estágio da análise, constituindo de algum modo a *contradição fundamental* da formação social capitalista”, p. 36-37.

³ Para uma compreensão profunda da problemática e da estrutura da mercadoria e da produção de mais valia, ver o clássico Karl Marx, “A mercadoria”, in *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996 – assim como Anselm Jappe, “A mercadoria, essa desconhecida”, in *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*, onde fica explícito o rigor da abstração vampírica do modo de produção capitalista. Por outro lado, entretanto, a racionalização das relações de produção aliada à crescente mecanização da indústria findou por transformar o tempo em qualquer coisa de abstrato, como nos diz Georg Lukács: “O tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável e fluido: ele se fixa num *continuum* delimitado com precisão, quantitativamente mensurável, pleno de ‘coisas’ quantitativamente mensuráveis (os ‘trabalhos realizados’ pelo trabalhador, reificados, mecanicamente objetivados, minuciosamente separados do conjunto da personalidade humana); torna-se um espaço”. Cf. “O fenômeno da reificação”, in *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, § 1, p. 205.

⁴ Essa problemática da produção de máquinas e da proliferação tecnológica está relacionada de maneira profunda à economia e à produtividade, tanto quanto à descodificação e à liberação dos fluxos de códigos científicos, como nos dizem Gilles Deleuze e Félix Guattari: “Neste sentido, não foram as máquinas que fizeram o capitalismo mas é o capitalismo que, pelo contrário, faz as máquinas e introduz constantemente novos cortes pelos quais revolução os seus modos técnicos de produção”. Cf. “A máquina capitalista civilizada”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 241-244. – Ainda assim, vale mencionar o escrito “A maquinaria e a indústria moderna”, de Karl Marx, em sua obra *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, que guarda sua relevante importância.

⁵ A problemática do automovimento dinâmico capitalista, elaborada por Karl Marx, também é estudada por Anselm Jappe, que diz: “A teoria marxiana da inversão afirma que o verdadeiro sujeito é a mercadoria e que o homem mais não é do que o executor da lógica da mercadoria. Aos homens, a sua própria socialidade e a sua subjectividade surgem-lhes submetidas ao automovimento automático de uma coisa. Marx exprime este facto na formulação segundo a qual o valor é um ‘sujeito autômato’, sendo que, como escreve já nos *Grundrisse*: ‘O valor apresenta-se como sujeito’”. Ver “O sujeito autômato”, in *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*, p. 92. – Por sua vez, a maioria das teses sobre o descontrolo e a potência de destruição característica do sistema capitalista pode ser encontrada em inúmeros trabalhos provindos de diversas perspectivas de análises. Para o caso da escalada planetária da ‘técnica’ e seu ‘pensamento calculador’, por exemplo, pode-se ver Martin Heidegger, *Serenidade*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 15-30. Para uma visão da ‘razão instrumental’, ver Theodor Adorno e Max Horkheimer, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*.

⁶ “O mundo conexonista é inteiramente rizomático, não finalista, não identitário, favorece os hibridismos, a migração, as múltiplas interfaces, metamorfoses etc. Claro que o objetivo final do capitalismo permanece o mesmo, visa o lucro, mas o modo pelo qual ele agora tende a realizá-lo (...) é prioritariamente através da rede. Capitalismo em rede, conexonista, rizomático”. Peter Pál Pelbart, “Capitalismo rizomático”, in *Vida Capital – ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 97.

⁷ Para um panorama sobre os labirintos artificiais, os impactos das ciber-tecnologias, as velocidades absolutas, telescopagem, televigilância, telepresença, e a variante de globalização satelital, ver Paul Virilio, *La bomba informática*, Cap. 2.

⁸ Guy Debord identifica essa dinâmica prático-inerte desencadeada pelas forças produtivas capitalistas, em sua configuração espetacular, como sendo a intervenção no seio do vivido do que chamou 'movimento autônomo do não-vivo'. Cf. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, § 2.

⁹ Sobre a relação entre ciência e indústria, capitalismo e tecnologia, ver os clássicos em geral. No entanto, os trabalhos da Escola de Frankfurt nos orientam nessas problemáticas determinantes para a compreensão do modo de produção imperante.

¹⁰ "A importância de um complexo político-militar-econômico advém sobretudo de ele permitir a extração da mais-valia humana na periferia e nas zonas apropriadas do centro, de ele engendrar uma enorme mais-valia maquinária mobilizando os recursos do capital de conhecimento e de informação, e de absorver enfim a maior parte da mais-valia produzida". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "A máquina capitalista civilizada", in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 244-245.

¹¹ Ver Paul Virilio, *La bomba informática*, Cap. 1.

¹² Para uma excelente abordagem histórica e política da problemática dos motores e da velocidade, ver Paul Virilio, *A arte do motor*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

¹³ Ver Eugênio Trivinho, "Velocidade e violência", in *A dromocracia cibercultural: lógica da vida humana na civilização mediática avançada*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 89-111 – onde se lê: "a velocidade é, incomparavelmente, a forma atual mais sutil da violência da técnica. Ela é a via pela qual esta (violência) se impõe e se enraíza com maior eficácia, sem, no entanto, deixar-se apreender como tal. Em outros termos, a violência da velocidade não se apresenta como violência. Não por outro motivo, pertence à categoria dos fenômenos invisíveis. Docemente bárbara, como todo o refinado apanágio do poder, ela se manifesta por seus efeitos (...). A violência da velocidade comparece alçada à categoria de 'fato social total'. Ela se realiza em bloco, de uma vez por todas, e sempre. É, por assim dizer, o *sprit du temps* compulsório da atualidade. Contém em si o sobrepeso de toda a civilização contemporânea: é a violência (tão pulverizada quanto contínua) do aparato produtivo e de suas exigências programáticas e funcionais; é a violência do dinamismo funcional do aparato cultural-comunicacional e de seus apelos lúdicos sedutores; é, enfim, a violência de toda a organização urbana sobre os corpos e o imaginário dos viventes", p. 92-93.

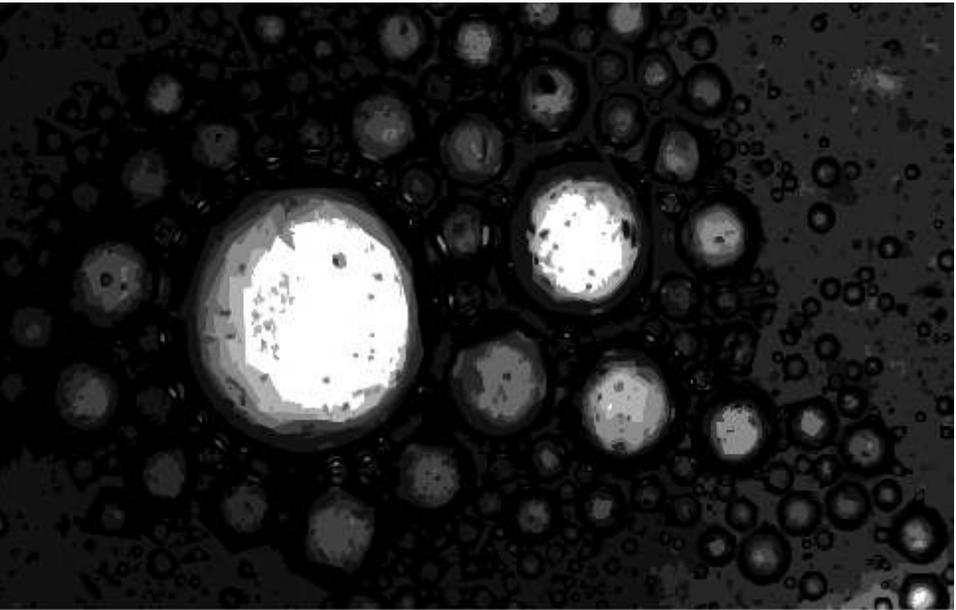
¹⁴ "Hoje convém dizer que a prática unificada do espetacular integrado 'transformou economicamente o mundo', ao mesmo tempo que 'transformou policialmente a percepção'. (A própria polícia, no caso, é totalmente nova)". Guy Debord, "Advertência da edição francesa de 1992", in *A sociedade do espetáculo*, p. 10. – Ver também Theodor Adorno e Max Horkheimer, "A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas", in *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*.

¹⁵ Ver Guy Debord, "A negação e o consumo na cultura", in *A sociedade do espetáculo*. Para excursos sobre os efeitos desejantes provenientes da mercadoria, ver Wolfgang Fritz Haug, *Crítica da estética da mercadoria*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

¹⁶ Essa dinamicidade do modo de produção capitalista leva a pensar nas *indústrias sócio-culturais dinâmicas* que funcionam permanentemente contendo distúrbios, disfunções, investindo produtividades, patamares e qualidades de produções e consumos, re-locando energias exprimíveis, dejetando detritos, avolumando exércitos de reserva, em suma, falsificando uma pseudo-cultura e preenchendo abismos irrisados por altas tecnologias de poder. As *indústrias sócio-culturais dinâmicas*, neste sentido, são híbridos compostos de *micro-racionalidades* que potencializam o processo exponencial de acumulação e hipertrofia do sistema produtivo imperial capitalista.

¹⁷ "Certamente, é o Estado moderno e o capitalismo que promovem o triunfo das máquinas e, notadamente, das máquinas motrizes (ao passo que o Estado arcaico tinha no máximo máquinas simples) (...). Se as máquinas motrizes constituíram a segunda idade da máquina técnica, as máquinas da cibernética e da informática formam uma terceira idade que recompõe um regime de servidão generalizado: 'sistemas homens-máquinas', reversíveis e recorrentes, substituem as antigas relações de sujeição não reversíveis e não recorrentes entre os dois elementos; a relação do homem e da máquina se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso ou de ação". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "7000 a. c. – Aparelho de captura", in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 156-158.

ESTUDOS, TEMÁTICAS E PROBLEMÁTICAS



Sobre a Cidade,
a Arquitetura e o Urbano

Sobre a Cidade, a Arquitetura e o Urbano

*

O capitalismo unificou o espaço social terrestre¹. A mistura de todos os povos numa rede complexa de interação em espaço liso transformou os conflitos políticos². Mudança vertiginosa que nos dois últimos séculos remodelou o contexto da política internacional, deixando-nos um legado que ganha fogo com a *disputa armamentista do controle pelo controle*.

Desde uma visada retrospectiva, as guerras mundiais da primeira metade do século XX serviram como sínteses da vida futurista³. A destruição massificada pelas máquinas genocidas relegou às décadas seguintes a necessidade biopolítica de reconstrução do habitat urbano⁴. Nesse período, uma ideologia cara ao espetáculo veio ganhar realidade dispondo então do poder legítimo de transformar as cidades, tendo como limite a superpopulação de trabalhadores de todos os tipos e cores⁵.

Como se não bastasse a industrialização da guerra e a tecnização da vida, as metrópoles centrais do ocidente vieram a compor os primeiros campos de concentração instaurados em sistemas de in-formação caosmológicos⁶. Uma enorme quantidade de artefatos maquínicos se incorporara em todo o corpo social. As rupturas que isso viria a ocasionar ainda hoje mostram toda sua terrível face⁷.

O enorme crescimento das cidades e a ascensão da arquitetura urbanística moderna, seguintes à Carta de Atenas, formataram a Europa com as cores mórbidas do funcionalismo e do racionalismo aplicados ao tecido polarizado de *Machinapolis*: toda a dimensão civil fora enquadrada em *casamatas sedentárias e nômade*⁸, logo massificadas pela pseudo-cultura burguesa⁹. Quadrados, blocos, vertigem. Uma espécie de rede diagramática fractal e cinza incorporara-se de vez nos grandes aglomerados urbanos, reconfigurados em um *complexo psicogeográfico composto de aparelhos arquitetônicos de captura e controle labirínticos*¹⁰.

Em decorrência dessa construção labiríntica, a desrealização do espaço das possíveis coletividades de proximidades também foi acompanhada pelo alastramento de estradas e vias de trânsito proliferantes de espaços de velocidade inerentes à circulação das mercadorias. Esse novo e surpreendente delineamento técnico-tecnológico urbano veio produzir um habitat entrecortado por todo tipo de fluxos esquizas e transformado por totalizações artificializantes, cujos sofisticados campos de concentração, que se formaram então pela conjunção amorfa de claustros em conexões

com fluxos velozes, enredaram os seres no *Teatro do Caos*, cujo cenário, deveras mutante, veio compor a vivência na entropia.

Assim, a arquitetura recombinante do inconsciente entrópico consiste na geração de labirintos em constante alteração, em um tecido fragmentado e materialmente implosivo; sendo ainda impulsionada pela multiplicação da produção e circulação de fluxos descodificados (seu aspecto explosivo), devido à interferência sem apelo da equipagem técnica característica de *Machinapolis*. Neste espaço-tempo histórico maquinalista, ao mesmo tempo social e técnico, vê-se a produção de 'objetos de síntese' inseridos por sua vez em 'ambientes de síntese', afinal compondo uma espécie artificializante de 'ecologia cinza', acometida do perigo passivo da poluição e degradação vital¹¹.

*

O urbanismo modernista surgiu com o vago discurso de resolver os problemas de habitação e povoamento dos espaços das *urbes*. Todavia, ao tomar posse do ambiente natural e humano, já integralmente dominado pela lógica da forma-mercadoria, teve o poder de refazer a totalidade do espaço como seu próprio cenário¹². – *Disseminação explosiva de claustros dinâmicos, veiculadores de poder implosivo*. Marcas de uma lógica de dominação arquitetural que aplica permanentemente concretas forças biopolíticas e incrusta em cada nó de rede possíveis agenciamentos *ciberpolíticos*¹³.

Caso exemplar para ilustrar essas tendências, o controle crescente das arquiteturas das ruas para um ordenamento civil e estatal culminou ao final com a supressão da rua. O espaço de convivência a céu aberto, desde então, encontra-se sob o domínio monopolista de veículos automotores¹⁴. Até aqui, considerando-se as cápsulas de velocidade, a lógica do movimento geral do urbanismo é a realidade do isolamento em toda a malha microfísica: "A integração no sistema deve recuperar os indivíduos isolados como indivíduos *isolados em conjunto*"¹⁵. Tiranias das micro-solidões urbanas.

Entretanto, essa sociedade que suprime a distância geográfica com suas maravilhas cibernéticas é a mesma que, em um movimento veloz e inverso, recolhe interiormente a distância em abismos intransponíveis, advindos nos seres como separação espetacular¹⁶. Pois a instantaneidade veiculada pela velocidade absoluta das tele-tecnologias abole paroxisticamente a realidade das distâncias, enquanto a arquitetura do inconsciente hipertrofia labirintos objetivos e subjetivos, numa interatividade industrializada que generaliza a decadência dos seres e o

grande *Nihil* societal. Acidentes imprevistos e desgovernados que compõem uma *máquina de guerra planetária*¹⁷.

A sociedade endo-colonizada pela pulverização de máquinas dos mais variados tipos e transformada pelo processo de fractalização das ordens e fragmentação dos seres, desencadeou por esses meios mutações qualitativas na ecologia espacial do habitat urbano, provocando uma peculiar indeterminação na forma das subjetividades, em correspondência com a indefinição do lugar onde a produção das subjetividades ocorre; produção esta que doravante passa a ser processualmente maquínica e ultra-flexível. Assim, as instituições sociais de *Machinapolis*, consideradas enquanto micro-racionalidades anônimas e dinâmicas, podem ser vistas em um processo fluido de geração e corrupção das subjetividades, e por isso mesmo, da consciência e do inconsciente¹⁸.

*

A espetacularização das cidades, que compreende a edificação arquitetônica modernista e a intromissão de artefatos e poderes de uma nova ordem no âmago das sociedades, passa a reger os corpos sob o princípio de separação e seus processos correlatos de fragmentação e fractalização, mesmo que, paradoxalmente, tenha chegado a interconectar *on line* toda a espécie humana por meio de materialidades técnicas provenientes de altos níveis derivativos de síntese.

Peculiaridade surpreendente para os adoradores da História. Através de uma memória objetiva artificializada a um nível até então nunca alcançado, a *práxis* humana permeada pela *Machinapura* dá vazão no desenrolar histórico a uma integral hiper-realidade, um fato alucinante, a *Hestória*: fenômeno que caracteriza a endo-colonização fascista da vida cotidiana em praticamente todos os seus pormenores – a realização total da *Machinapura*¹⁹. A realidade fraudada pela tecnosfera ganha forma lumínica-enunciativa como *máquina de realidade*, motor caosmológico da História e da *Hestória*²⁰.

Com potência, os incessantes cortes e prolongamentos de fluxos, produzidos na velocidade absoluta pela produção entrópica das indústrias sócio-culturais dinâmicas, derivam no planeta Terra e fora dele, turbilhões de curto-circuitos diferenciados, que relegam além do mais, choques virulentos a objetos inertes e seres vivos. Esse fenômeno a um só tempo explosivo e implosivo desterritorializa e inverte inclusive a dialética do interior-exterior. O interior passa a ser o global, enquanto que o local torna-se eminentemente exterior²¹.

A sobredeterminação espacial das cercanias psicogeográficas, efetivada pela axiomática mundial e os circuitos concretos e abstratos da maquinaria caosmológica, alça a um patamar tal que é a própria *physis* que se vê inserida em uma nova formação social estratificada, cujo motor lancinante torna-se mais veloz do que a própria Terra: um habitat que não é mais criado e construído pelos que nele irão experimentar suas existências. Poderes e saberes separados e estranhos à vida compõem o espaço de convívio dos seres consigo e com as coisas que os cercam. Uma armadilha arquitetural gigantesca desafia o planeta e faz decair toda a aura que abrilhantara a experiência cosmológica.

*

NOTAS

¹ “Pode-se dizer que a cidade-mundo do capitalismo contemporâneo se desterritorializou, que seus diversos constituintes se espargiram sobre toda a superfície de um rizoma multipolar urbano que envolve o planeta”. Félix Guattari, “Restauração da cidade subjetiva”, in *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 171.

² Aquando do lançamento da obra *A sociedade do espetáculo*, em 1967, Guy Debord pôde formular teoricamente “a distinção de duas formas, sucessivas e rivais, de poder espetacular: a concentrada e a difusa”. Por volta de duas décadas depois, em seus *Comentários*, havia a necessidade de incorporar uma mudança histórica que trouxe grandes conseqüências internacionais: a queda do muro de Berlim, marco da alteração política de dimensões planetárias, sob nova regência processual: “Uma terceira forma constituiu-se a partir de então, pela combinação das duas anteriores, e na base geral de uma vitória da que se mostrou mais forte, mais difusa. Trata-se do *espetáculo integrado*, que doravante tende a se impor mundialmente”. Para uma caracterização detalhada da integração global no espetáculo, ver *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, § IV-V, principalmente.

³ “O futurismo exaltava a guerra. (...) Eles entendiam a guerra como a derradeira e gloriosa síntese de todas as forças que impeliam a Itália ao ‘pan-intalianismo’ e à modernização. Houve manifestações violentas em diversas cidades. (...) Distribuíam-se panfletos como ‘A síntese futurista da guerra’, de setembro de 1914”. Richard Humphreys, “A guerra: única higiene do mundo”, in *Futurismo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2001, p. 64. – “O momento presente já é o da autodestruição do meio urbano”. Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, § 174.

⁴ “O espírito, se se pode dizer, genocida quer pura e simplesmente negá-la [a diferença]. Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus”. Pierre Clastres, “Do etnocídio”, in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 83.

⁵ “O desenvolvimento do meio urbano é a educação capitalista do espaço. Ele representa a escolha de uma certa materialização do possível, com a exclusão de outras. Tal qual a estética, da qual vai seguir o movimento de decomposição, ele pode ser considerado como um ramo bastante descurado da criminologia”. Attila Kotányi e Raoul Vaneigem, *Internacional Situacionista* n° 6, agosto de 1961, “Programa elementar do bureau de urbanismo unitário”, in *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Paola Berenstein (org.). Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 139.

⁶ Walter Benjamin foi um dos primeiros pensadores a abordar mudanças fundamentais ocorridas nas formas de comunicação advindas da proliferação de *phylums* maquínicos produzida pelo capitalismo. Com a disseminação de textos impressos no cotidiano da vivência – enquanto partículas de motores caosmológicos –, em concatenação com uma certa defasagem das performances de comunicação orais e diretas, um sistema de informação veio impor gradativamente sua velocidade ao ritmo urbano em expansão. A entropia daí advinda curto-circuita ‘choques’ nos corpos e nas consciências dos civilizados orgânicos, submetidos ao aparato tecnológico *Machinapolis*, ambiente de síntese artificializante *par excellence*. Cf. “Sobre alguns temas em Baudelaire”, in *Charles Bauleraire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989. – Paul Virílio, por sua vez, realiza uma espécie de genealogia do ‘complexo informacional moderno’ e a ruptura primordial da comunicação natural por este suscitado. Ver “O complexo dos meios de comunicação”, in *A arte do motor*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

⁷ Para uma especificação do plano de consistência capitalista, produzido diacronicamente por ocasião da desterritorialização caosmológica, ver Félix Guattari, “Da produção de subjetividade”, “A idade da desterritorialização capitalística dos saberes e das técnicas”, in *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. André Parente (org.). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 184-191.

⁸ “As casamatas já foram descritas como espaços públicos privatizados que servem a várias funções particularizadas, tais como a continuidade política (repartições governamentais ou monumentos nacionais), ou áreas para orgias de consumo (shopping centers). De acordo com a mentalidade de fortificação da tradição feudal, a casamata garante a segurança e a familiaridade em troca da renúncia à soberania individual”. Conforme o grupo de criação e estudos *Critical Art Ensemble*, as casamatas podem ser caracterizadas tanto em termos de aparência quanto de função, sendo umas ‘sedentárias’ e outras ‘nômade’: “A casamata nômade – o produto da ‘aldeia global’ – tem tanto uma forma eletrônica quanto uma forma arquitetônica. (...) Da mesma forma que a casamata eletrônica, a casamata arquitetônica é outro local onde a hipervelocidade e a hiperinércia se cruzam. Casamatas como estas não estão restritas a fronteiras nacionais. Na verdade, abarcam o mundo. (...) Existem também casamatas sedentárias. Este tipo é

claramente de caráter nacional, sendo assim a casamata preferida dos governos. É o tipo mais antigo, surgido na aurora da sociedade complexa, e alcançando o auge na sociedade moderna, com conglomerados de casamatas espalhados por todos os centros urbanos". Ver "Poder nômade e resistência cultural", in *Distúrbio eletrônico*. São Paulo: Conrad, 2001, p. 35-37.

⁹ "Pela primeira vez uma arquitetura nova, que em cada época anterior era reservada à satisfação das classes dominantes, acha-se diretamente destinada aos pobres. A miséria formal e a extensão gigantesca dessa nova experiência de habitat provêm ambas de seu caráter de massa, implícito tanto por sua destinação quanto pelas condições modernas de construção". Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, § 173.

¹⁰ "O labirinto é a pátria do hesitante. O caminho daquele que teme chegar à meta facilmente traçará um labirinto. Assim age a pulsão sexual nos episódios que antecedem a sua satisfação. Mas assim também procede a humanidade (a classe) que não quer saber até onde vai". Walter Benjamin, "Parque central", § 17, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 162. – "O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola (...), depois a caserna (...), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência. É a prisão que serve de modelo analógico". Gilles Deleuze, "Post-scriptum sobre as sociedades de controle", in *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219.

¹¹ Cf. Paul Virilio, "Uma arte terminal", in *A arte do motor*.

¹² "O urbanismo é a tomada de posse do ambiente natural e humano pelo capitalismo que, ao desenvolver sua lógica de dominação absoluta, pode e deve agora refazer a totalidade do espaço como seu próprio cenário". Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, § 169.

¹³ Diferentemente do biopoder, a ciberpolítica sucede historicamente as sociedades disciplinares, ao acompanhar os desenvolvimentos tecnológicos da sociedade de controle em sua ascensão planetária, caracterizada pela produção de máquinas de terceira geração, informáticas e cibernéticas, em que redes concretas polarizadas e circuitos abstratos fractais encontram-se perpassados pela composição intrínseca silício-carbono. Os agenciamentos ciberpolíticos, portanto, condizem com a ação conjunta de homens e máquinas cibernéticas em um dado contexto social equipado e formatado.

¹⁴ Ver *Apocalipse motorizado: a tirania do automóvel em um planeta poluído*. Ned Ludd (org.). São Paulo: Conrad, 2004.

¹⁵ Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, § 172.

¹⁶ Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, § 167.

¹⁷ "Ora, os fatores que fazem da guerra de Estado uma guerra total estão estreitamente ligados ao capitalismo (...) Com efeito, a guerra total não só é uma guerra de aniquilamento, mas surge quando o aniquilamento toma por 'centro' já não apenas o exército inimigo, nem o Estado inimigo, mas a população inteira e sua economia. (...) Sem dúvida, a situação atual é desesperadora. (...) a pior máquina de guerra mundial reconstituiu um espaço liso, para cercar e clausurar a terra". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra", "Proposição IX", in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 107-110.

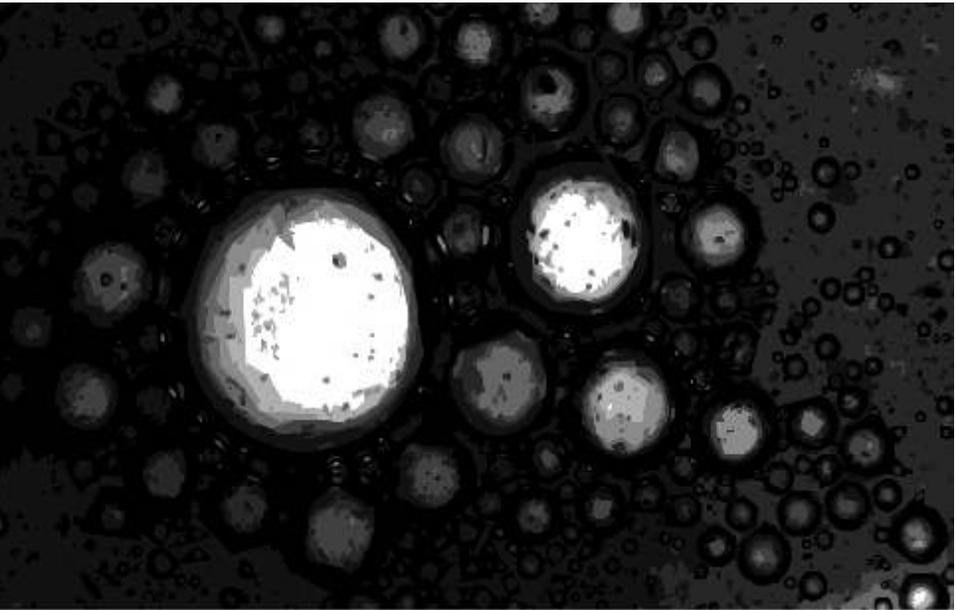
¹⁸ "Agora é a máquina que irá ficar sob o controle da subjetividade, não de uma subjetividade humana reterritorializada, mas de uma subjetividade maquinaica de um novo gênero". Félix Guattari, "Da produção de subjetividade", "A idade da informática planetária", in *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*, p. 186. – Cf. também Michael Hardt e Antonio Negri, "Da geração e corrupção da subjetividade", in *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 215-217.

¹⁹ Em um estudo antropológico bastante interessante sobre a colonização do imaginário nativo, como uma das consequências da intromissão civilizatória capitalista na vida cotidiana, pode-se ler: "Para calcular a amplitude do fenômeno de ficcionalização, podemos partir de uma constatação básica: se a ficção se acomoda tão bem na tecnologia (...) é porque a tecnologia, por sua vez, se acomoda muitíssimo bem na ficção, em todas as ficções". Marc Augé, "O teatro das operações: do imaginário ao 'tudo ficcional'", in *A guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção*. Campinas: Papirus, 1998, p. 121.

²⁰ A realidade social construída sob a regência das novas tecnologias enleva a história a imergir em um turbilhão de virtualizações caosmológicas, alterando sobremaneira a produção e geração de representações e imaginários em um espaço-tempo sofisticado. Cf. Jean Baudrillard, *Tela total: mito-ironias da era do virtual e da imagem*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

²¹ A partir de estudos de Paul Virilio, Eugênio Trivinho investiga historicamente a aparição do fenômeno que chamou 'glocal', intrinsecamente ligado aos processos de 'clivagem bidimensional do mundo' e da 'reprogramação do espaço e do tempo' das sociedades contemporâneas, em que o local e o global estabelecem relações caracteristicamente inéditas, já que o glocal se apresenta como "uma solução tecnológica de vínculo umbilical entre o espaço local e o universo global". Ver "Comunicação, imaginário da guerra e vida cotidiana", in *A dromocracia cibercultural: lógica da vida humana na civilização mediática avançada*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 259.

ESTUDOS, TEMÁTICAS E PROBLEMÁTICAS



Sobre as Artes

Sobre as Artes

*

Aquilo a que se chama contemporaneamente de arte, efetivamente não tem uma história muito longa, se comparada com outras tantas designações das produções humanas. No século XX, porém, a concepção do que seria arte passou por inúmeras mudanças, gerando desavenças, intrigas e rupturas na esfera da qual tudo isso já fazia parte. Foi o fogo de uma arte em pleno movimento, como que tentando acompanhar a velocidade de uma realidade a todo instante mutante – tal como anteviu Charles Baudelaire¹ –, transformando-se em nexos nem sempre muito precisos, com fronteiras quase invisíveis ante uma pseudo-cultura que tudo enquadra e plastifica, tornando a cada *durée* novamente re-significada, para em seguida cair uma vez mais numa via de sentido único: rumo à própria dissolução.

O caminho traçado tortuosamente em direção à liberação da arte, pelos movimentos e vanguardas modernistas, veio ser precisamente o mesmo que transformou radicalmente o seu estatuto aurático. Tudo aquilo que fez da expressão artística algo que pudesse ser identificado com a atividade eminentemente artesã foi sendo em certa medida esquecido, banido ou superado, em prol de mudanças nas maneiras de conceber e praticar o mister artístico. Historicamente, havia chegado inclusive a ocasião em que a arte tida por esclarecida viria brindar as guerras com suas cores inauditas mas explosivas. A arte, finalmente, 'tornara-se política', gritaram os Futuristas².

No âmbito da *polis* das máquinas, desde meados do século XIX a esfera artística tornara-se um campo social supostamente autônomo, com a assunção da 'arte pela arte' – com o que não deixará de fazer máquinas políticas com máquinas estéticas³. A obra de arte, pela primeira vez, passara ao domínio da *Caosmologia do Ser*, integrando um *complexo sistema de in-formação*, do qual estava excluída qualquer vã tentativa de sensibilidade coletiva compartilhada⁴.

Poder-se-ia dizer então que a arte, desde aquela aurora cinzenta, tornou-se um veículo facilmente canalizado para fins políticos de vários matizes. Do mesmo modo que o esclarecimento mitificado, com suas fabricações em escalas industriais, serviu para a destruição de toda a tradição que até então compunha a existência dos seres, a arte já não será, como outrora, a manifestação de uma consciência coletiva propriamente dita⁵.

Desde a reação romântica à invasão escravagista da vida, provocada pelo reino do *logos* da razão e suas luzes feitas também de

trevas, o artista não fala mais por um povo que existe, ao menos não no sentido antigo. Sua obra, desde os avanços da *episteme* moderna, passa a apresentar reflexos de abismos que até então não eram vivenciados por muitos seres. O artista, o poeta, os bandidos de todos os poemas, já não partilham uma mesma experiência que o povo do qual fazem parte⁶. A degeneração progressiva do corpo das comunidades, esvaziadas pela violência que acompanhara os crescentes fenômenos urbanos, veio servir de solo a partir do qual sementes estranhas começaram a dar seus frutos⁷.

Chegara o momento em que o criador tomava para si aquilo que outrora fora atribuído aos deuses. Desde então, a criatura deixa de ser criado para ocupar o lugar do criador. Com suas sensações mais singulares, desposadas por uma voz de auto-referência eminentemente *poiética*, o artista passa a compor obras tão somente suas, como uma súbita visão do mais longínquo que se poder vislumbrar desde as perspectivas reinantes, até quase escapar por completo aos domínios históricos.

O deserto na arte não compõe apenas tintas que o representam em uma tela qualquer, no século XX, o deserto que ela havia feito vir aos homens parecia tornar-se maior do que toda a Terra. Os claustros que perpassavam a pena e a vida de Kafka já haviam transposto o abandono a qualquer tentativa de síntese de uma possível experiência coletiva partilhada⁸. E só assim, por paradoxal que seja, ele foi um dos escritores que sabiamente conseguiu atingir a forma da sociedade na qual existia, absurda.

Desde a volúpia emanadora da expressão artística, nas condições em que se encontra apartada da produção exterior, a tradição tal como se conhecia havia se esfacelado, o vínculo das eras partira-se, o *processo de atomização do corpo social* fizera sumir a experiência, quiçá uma vez por todas, diante daqueles que eram designados como poetas e artistas⁹. A aura evaporara-se junto das condições que a faziam existir. A história, por sua vez enredada nos processos descodificadores, deixara de seguir seus caminhos orgânicos. Em seu meio, incorporaram-se corpos estranhos, quantidades crescentes de *máquinas entrópicas* que fazem elos entre os seres como quem faz ligações entre mortos desconhecidos. Nada se fica, tudo se vai. Ao invés de um sentido comum, espelhos cada vez mais tiranos, cada vez mais *profundos*. Sobre cada pincelada, um verso de ser solidão incandescente – o poeta arde nessa chama¹⁰.

*

Daí em diante, *velo-cidade-modernidade*, transformações, técnicas, inovações, sociais, inconscientes. A fotografia, o cinema, o rádio,

logo a televisão, os computadores – aliados às guitarras, aos microfones, aos equipamentos de ruídos, às maquinações sensoriais de todos os tipos –, tudo isso combinando com os corpos fragmentados, organizados e doutrinados pelo trabalho explorado, fizeram do valor tradicional da arte – e de sua beleza ritualística, que fora até então capaz de dotar cada momento de um instante aurático único perante a obra-prima – um mero acontecimento casual: toda a existência diluída numa massa enormemente crescente de reproduções técnicas e tecnológicas. O 'museu imaginário' de que fala Malraux ilustra muito bem aquele impulso nascente¹¹.

As belas artes se inseriam em um novo ambiente de apreciação. Suas cores e inquietações mais autênticas se viram tiradas de seu repouso tradicional e logo adaptadas ao novo ritmo da velocidade moderna, em constante aceleração. O valor da obra de arte fora transposto para o momento fugaz, expositivo e descontextualizado numa efemeridade cambiante e imprecisa, embotando desta maneira toda a ritualística na qual se encontrava cada objeto aurático, no âmbito de uma tradição que se perdera desde então. E assim, o valor de exposição veio sobrepujar e mesmo vencer pelas novas técnicas de reprodutibilidade as cenas de presença cosmológica, eminentemente auráticas¹².

Entretanto, esse foi apenas um dos vetores que perpassaram a arte, o que parte do ambiente da tradição e se desloca em direção à destruição da aura. Um outro caminho tomado pela arte moderna, diferentemente, veio fazer do *dever* o propósito da *práxis* artística. Obviamente que o *dever* perante uma obra clássica da tradição das belas-arts era e ainda o é solene em chamadas de algo infinitamente distante¹³. Porém, o *dever* das obras de arte de tons modernistas chamadas por alguns de efêmeras, passa a ser a matéria mesma que consubstancia a obra.

Nas performances ou ações, nos *happenings*, nas intervenções, na arte conceitual e mesmo na arte filosófica, muitas são as obras primas que mantêm a aura e sua magia em pleno *dever*, ou antes, que fazem do *dever* mesmo algo que excede em excelência a vida cotidiana, chegando muitas vezes ao intempestivo *fluxus* que rasga o véu incorporando as forças às formas evocadas. São as situações, o corpo e o *dever* no acontecimento que passa e não retorna, único e autêntico, que constituem a ambiência vital emanadora de uma arte vivaz¹⁴. Instantes que não duram como as obras clássicas, mas que encontram sua plenitude na situação mesma em que a arte cria a vida e lhe dá um sentido sensível e supra-sensível¹⁵.

A luta de classes soube usar muito bem a arte como arma política. Várias estéticas foram agenciadas em prol de ideais de destruição. A estetização da política veio compor ideologicamente com massas amorfas e sem horizontes, as quais não podiam recorrer a uma política comum verdadeira que as envolvessem, a não ser a um fino elo político exterior que as enfileiravam num conflito alheio, artifícios de aprisionamento tão precisos ou sofisticados quanto as capturas mágicas do Estado¹⁶. Efetivamente, podemos já falar da ampliação do Estado agenciando todos os tipos de esferas, dando-lhes um vetor com direção e mesmo função determinadas, colocando os corpos em contato com uma arte em exposição banal, decomposta de sua matéria aurática e autêntica, levando-a como *apelos fisiológicos* ditos estéticos em meio à industrialização da pseudo-cultura e sua reconfiguração arquitetural correspondente¹⁷.

A catástrofe das guerras, a morte nos campos de batalha, a demolição dos prédios habitacionais, serviriam de ação-como-metáfora para o Dada destruir as fronteiras das belas artes e instaurar o *Teatro do Caos* na esfera dos artistas. O niilismo havia encarnado arte; Wagner que o diga... Além disso, a construção proposta posteriormente pelos Situacionistas¹⁸, já no pós-guerra, visava a um ideal que, sabemos, seria inviabilizado em parte pela própria animalidade de nossa espécie, pela anárquica disposição dos instintos modernos e pela avassaladora anti-produção de uma objetividade hipertrofiada e desgovernada, composta pelo trabalho do homem no decorrer dos últimos séculos, e que se tornara todo tipo de maquinarias compondo o prático-inerte expansivo *Machinapolis*.

O império globalizante pôs pela primeira vez toda a sociedade dos vivos em perigo iminente, firmando-se como potência mais poderosa do que toda a *práxis* viva que se poderia mobilizar¹⁹. Os homens haviam libertado as máquinas desejanter. Desde então, a máquina social fundada numa *anti-práxis maquínica* faz dos corpos, por meio de organismos, seus reféns²⁰. As irrupções iniciais da *Machinapura*, absurdamente ideologizadas pelas esperanças dos liberalistas de todos os tipos, foram aceleradas pela mola propulsora do conflito entrópico 'capital versus trabalho'²¹.

Nesse ínterim, os partidos políticos logo se apropriaram da arte, agenciando-a como arma das lutas pela hegemonia das massas desgovernadas²². Durante a década de 1960, os Situacionistas, lúcidos quanto aos rumos das chamadas revoluções vermelha e negra, romperam com as idéias até aquele momento em voga e manifestaram seu desejo de fazer da vida uma obra poética, em vez de fazer da poesia um instrumento de violência articulada pelos partidos oficiais²³.

Essas apropriações políticas ainda eram, apesar de tudo, uma tentativa de condicionar a arte a um fator social e histórico presente na vida cotidiana das massas. Afinal, o sentido histórico era tema comum nessas vias de manifestação. Quanto a isso, o Realismo e o Futurismo servem como exemplos²⁴. O Surrealismo, por sua vez, surgiu na correnteza inaugurada pelo Dadaísmo com o lema da liberação do inconsciente, e não tardou a ter ampla divulgação, com o que obteve sucesso de público durante muitos anos seguidos, provocando uma reviravolta no mundo das belas artes, em resposta à crescente racionalização da existência. Porém, o espanhol Salvador Dalí, um de seus expoentes, afirmou certa vez que sua obra girava em torno da criação imagética de seu mundo, *sua* mitologia privada – Dalí e Gala como santos²⁵. Já o português Fernando Pessoa criou seus companheiros heterônimos com quem parecia dividir um mundo só seu, composto pela poesia de um ser imerso no *Teatro do Caos* e um baú onde guardara o espólio de sua vivência. – O artista renunciara à experiência coletiva ou aderira a uma realidade muito maior e da qual não havia como fugir? Ambas podem ser resposta. São muitas as peripécias da história. As paixões passaram à viagem num oásis impreciso.

*

Para quem se propõe pensar os movimentos da arte moderna e suas interligações com a totalidade social, é preciso apreender os movimentos paralelos que se dão numa mesma sincronia. O pesquisador deve ficar atento a toda uma dinamicidade social inserida em uma multiplicidade de processos interligados. Redes com relativas autonomias umas em relações às outras mas que, por isso mesmo, mantêm elos obscuros resultantes de vetores sociais e históricos cegos, intencionalidades sociológicas compondo um campo de contrafinalidade bastante amplo, veiculando uma máquina social que merece uma profunda análise.

Também se torna importante investigar sob a perspectiva de uma antropologia experiencial como toda a mudança ocorrida na totalidade social acarreta influências na criação e na recepção da obra artística. Além disso, pensamos ser imprescindível articular estudos sobre a prática artística desde uma ótica comparativa entre as dimensões macropolítica e micropolítica, estabelecendo relações analíticas entre ambas com vistas a um profundo entendimento do fenômeno.

*

NOTAS

¹ Ver Charles Baudelaire, “O pintor da vida moderna”, § III, in *A modernidade de Baudelaire*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 173.

² Sob os preceitos lançados em 1909 pelo poeta italiano Filippo Tommaso Marinetti, proeminente líder do movimento que veio ganhar dimensões mundiais com a eclosão da primeira grande guerra industrial, os adeptos da vanguarda Futurista glorificaram a guerra, o militarismo e o patriotismo, mas também a ‘beleza da velocidade’. Numa tal profanação do passado em prol do futuro, certamente com um engajamento político do desejo no presente, todavia, não seria de se espantar as coalizões políticas entre o Futurismo e o Fascismo, como logo veio a se firmar, inclusive com a formação do *Fasci Politici Futuristi*, Partido Político Futurista fundado em 1918, composto por militares adeptos de Marinetti. Para detalhes sobre a relação do Futurismo e as guerras, ver Richard Humphreys, “A guerra: única higiene do mundo” e “Adeptos dedicados do Fascismo: o segundo futurismo, a *aeropittura* e Mussolini”, in *Futurismo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2001, p. 64-76.

³ Cf. Walter Benjamin, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, “Estética da guerra”, in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 196.

⁴ Diz-nos, quanto a isso, Walter Benjamin: “Há uma rivalidade histórica entre as diversas formas da comunicação. Na substituição da antiga forma narrativa pela informação, e da informação pela sensação reflete-se a crescente atrofia da experiência. Todas essas formas, por sua vez, se distinguem da narração, que é uma das mais antigas formas de comunicação”. Cf. “Sobre alguns temas em Baudelaire”, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989. – Ao passo que Paul Virílio aborda a formação do que chamou ‘complexo informacional moderno’. Ver “O complexo dos meios de comunicação”, in *A arte do motor*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

⁵ “O artista nada revela senão ele próprio. Não promete aos séculos vindouros senão suas próprias obras. Só cauciona a si mesmo. Morre sem filhos. Foi seu rei, seu sacerdote e seu Deus”. Charles Baudelaire, *apud* Jean Lacoste, *A filosofia da arte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, p. 60.

⁶ Contrariamente ao que ocorrera noutras condições históricas (como na Grécia antiga, conforme nos diz Nietzsche), o artista não expressa mais a coroação de sua cultura com a assunção dos signos da tradição à criação da beleza, abarcada por um sentido existencial imanente à vida que assim se manifesta, numa exaltação das conquistas de um povo ou de uma raça. Segundo Georg Lukács: “O princípio criador de gêneros que se tem em vista aqui não exige, porém, nenhuma mudança de mentalidade; antes, força a mesma mentalidade a orientar-se por um novo objetivo, essencialmente diverso do antigo. Significa que também o antigo paralelismo entre a estrutura transcendental no sujeito configurador e no mundo exteriorizado das formas consumadas está rompido, que os fundamentos últimos da configuração foram expatriados”. Cf. “O problema da filosofia histórica das formas”, in *Teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000, p. 37.

⁷ Nos ambientes culturais em que a moralidade declina seus instintos agregadores, a corrupção dos impulsos abala a rigidez dos costumes, abrindo brechas e possibilidades de invenção e aparição de novos signos e afetos. “Com isso emerge uma nova fauna e flora humana, que em tempos mais firmes e limitados não pode crescer – ou fica ‘embaixo’, debaixo da proibição e da suspeita de desonra –, surgem com isso as épocas mais interessantes e mais loucas da história, em que os ‘atores’, *toda espécie* de atores, são os verdadeiros senhores”. Friedrich Nietzsche, “Nós, os impávidos”, in *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 356.

⁸ Segundo Walter Benjamin, a obra de Kafka abandona o elemento mnemônico em prol do esquecimento, elaborando desta maneira uma certa forma literária em que o sentido da existência, como no romance moderno, encontra-se embotado; aliás, a ponto de superar a nostalgia pelo esboramento da tradição de uma vez por todas, numa proeminente clarividência absurda. Neste cenário soturno, Kafka aparece como um escritor que capta o horizonte do ser em fragmentação contínua, nas condições históricas em que a totalidade de sentido se evanesce, a univocidade da verdade e das palavras se perde. Cf. “Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte”, in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*.

⁹ “Y? cómo ve la cultura el filósofo en nuestra época? De un modo muy distinto, por supuesto, al de esos catedráticos de fufosofía tan satisfechos con su Estado. Casi es como si ante la prisa general y la aceleración

del movimiento de caída, y ante la desaparición de toda sencillez y de toda posibilidad de contemplación, percibiera, uno tras otro, los síntomas de una destrucción completa y de una pérdida de raíces de la cultura... Vivimos en la época de los átomos, del caos de la atomización". Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, § 4, p. 56-58.

¹⁰ A vivência que caracteriza a *Caosmologia do Ser* remete às condições históricas que condicionam a fisiologia da cultura a uma explosão energética produzida pela máquina capitalista, “manifesta na vida normatizada, desnaturada das massas civilizadas. (...) É a experiência inóspita, ofuscante da época da industrialização em grande escala”. Ver Walter Benjamin, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, § I, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 104-105.

¹¹ O 'museu imaginário' de que fala Malraux, em *Les voix du silence*, consiste na *imagerie* desencadeada na modernidade, com a proliferação de máquinas reprodutoras da imprensa, o que veio possibilitar “à arte adquirir consciência de si mesma e descobrir seus estilos sem levar em conta as diferenças de material, formato e situação”. Cf. Jean Lacoste, “A imaginação”, in *A filosofia da arte*, p. 59.

¹² Conforme Walter Benjamin: “com a reprodutibilidade técnica, a obra de arte se emancipa, pela primeira vez na história, de sua existência parasitária, destacando-se do ritual. A obra de arte reproduzida é cada vez mais a reprodução de uma obra de arte criada para ser reproduzida. (...) Em vez de fundar-se no ritual, ela passa a fundar-se em outra práxis: a política”. Cf. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, “Ritual e política”, in *Magia e técnica, arte e política*, p. 171-172.

¹³ “Em suma, o que é a aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho”. Walter Benjamin, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, “Destrução da aura”, in *Magia e técnica, arte e política*, p. 170.

¹⁴ “A orientação realmente experimental da atividade situacionista consiste em estabelecer, a partir de desejos reconhecidos com maior ou menor clareza, um campo de atividade temporária favorável a esses desejos. Só o seu estabelecimento pode esclarecer os desejos primitivos e o aparecimento confuso de novos desejos cuja raiz material será a *nova realidade* constituída pelas construções situacionistas” (“Questões preliminares à construção de uma situação”). “A situação, como momento criado, organizado (...), inclui instantes perecíveis – efêmeros, únicos. Ela é uma organização de conjunto que dirige (favorece) tais instantes casuais. (...) Tal produção artística rompe radicalmente com as obras duráveis. É inseparável de seu consumo imediato, como valor de uso essencialmente avesso à conservação sob a forma de mercadoria” (“Teoria dos momentos e construção das situações”). Cf. *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Paola Berenstein Jacques (org.). Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 62 e 121, respectivamente.

¹⁵ Nesse ponto, evocamos as vertentes artísticas modernas que visam abolir as fronteiras formais entre a esfera da criação estética e a própria existência, identificando o processo de invenção criadora com a promoção de maneiras de viver, conforme ilustra a nota anterior.

¹⁶ “Se chamamos 'captura' essa essência interior ou essa unidade do Estado, devemos dizer que as palavras 'captura mágica' descrevem bem a situação, uma vez que ela aparece sempre como já feita e se pressupondo a si mesma”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “7000 a. c. – Aparelho de captura”, “Proposição X: O Estado e seus pólos”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 115.

¹⁷ “(...) em culturas em declínio, onde quer que as massas tenham a decisão, a autenticidade se torna supérflua, desvantajosa, inconveniente”. Os estudos dedicados a uma 'fisiologia da estética', elaborados por Friedrich Nietzsche e expostos em parte em sua obra *O caso Wagner*, ao invés de uma estética propriamente dita ou idealista, diagnosticam como a arte em suas vertentes modernas se encontra perpassada por morais doentias. Cf. *O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 31 e 19, respectivamente.

¹⁸ “O dadaísmo quis *suprimir a arte sem realizá-la*; o surrealismo quis *realizar a arte sem suprimi-la*. A posição crítica elaborada desde então pelos *situacionistas* mostrou que a supressão e a realização da arte são os aspectos inseparáveis de uma mesma *superação da arte*”. Guy Debord, “A negação e o consumo na cultura”, in *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, § 191.

¹⁹ Eis uma das diferenças de natureza propalada pela *Machinapolis*: a produção de máquinas pelo regime entrópico reificado suplanta os regimes energéticos cosmológicos, baseados até então em velocidades

artesanal ou mecânicas, cujo trabalho realizado para satisfação da fisiologia social circunscrevia as condições para o aperfeiçoamento de um estilo cultural autêntico. Muito pelo contrário, sob regência da estratificação histórica caosmológica, a quantidade e a qualidade das produções sociais modificam-se, ganham volume e extensão na medida em que o funcionamento *machinapura* supera exponencialmente a energia dos vivos para a atualização de *Machinapolis*, atestado pela relativa superioridade da máquina em relação ao corpo vital. Como o disse Walter Benjamin: “Em comparação com o inorgânico, a qualidade 'instrumental' do orgânico é inteiramente limitada, possui menos disponibilidade”, vale dizer, do que a máquina. Ver “Parque Central”, § 26, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*.

²⁰ Haveria que distinguir os conceitos 'servidão maquínica' e 'sujeição social', como o fizeram Gilles Deleuze e Félix Guattari. Ver “7000 a. c. – Aparelho de captura”, “Proposição XIII – O Estado e suas formas”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5, p. 156-159.

²¹ Cf. Grupo Krisis, “Trabalho e capital são os dois lados da mesma moeda”, in *Manifesto contra o trabalho*. São Paulo: Conrad, 2003. Ver também Anselm Jappe, “Crítica do trabalho”, in *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2006.

²² Sendo a obra de arte reproduzida tecnicamente em escala industrial, o valor de exposição, enquanto realização da forma-valor, transpõe-se para as massas, de modo que a aura se dilui no fenômeno da política. Em suma, a relação da arte com as massas se modifica, em decorrência da assunção da *imagerie* industrial. Num tal contexto, vê-se a política e a guerra juntas imbricadas com a arte, ou aquilo que se chama arte: “*Todos os esforços para estetizar a política convergem para um ponto. Esse ponto é a guerra*”. Cf. Walter Benjamin, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, “Estética da guerra”, in *Magia e técnica, arte e política*, p. 194-196.

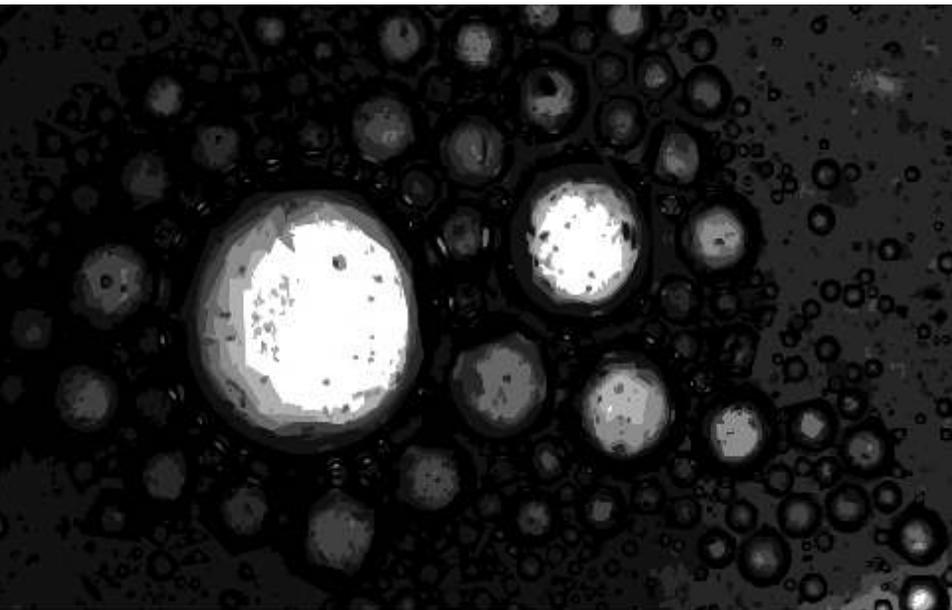
²³ Para uma aproximação à história da *Internationale Situationniste*, ver Anselm Jappe, “Os situacionistas e a arte” e “Os situacionistas e os anos 60”, in *Guy Debord*. Petrópolis: Vozes, 1999. – Ver também, “Apresentação”, in *Situacionista: teoria e prática da revolução / Internacional Situacionista*. São Paulo: Conrad, 2002. – Por sua vez, Stewart Home realiza uma espécie de resgate histórico-crítico 'engajado' das vanguardas subversivas compreendidas como vertentes do que intitula 'anti-arte', tais como: COBRA, Letristas, Patafísica, Arte Nuclear, Bauhaus Imaginista, Situacionistas, Fluxus, Arte Autodestrutiva, Provos, Yippies, Panteras Brancas, Mail Art, Punk, Neoísmo... Cf. *Assalto à cultura: utopia subversão guerrilha na (anti) arte do século XX*. São Paulo: Conrad, 1999.

²⁴ Novamente podemos evocar certas relações do Futurismo com o Fascismo, ao passo que algumas vertentes do Realismo Socialista foram administradas pelo Estado russo. Ver James Malpas, “O realismo no entreguerras”, “Rússia”, in *Realismo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2000, p. 26-29.

²⁵ Ver Gilles Néret, “Visões alucinadas ou visões científicas”, in *Salvador Dalí*. Lisboa: 2004, p. 68-89. Principalmente as telas “Leda Atômica, 1949”, “A Madona de Port Lligat, 1950” e “O Concílio Eucuménico, 1960”.

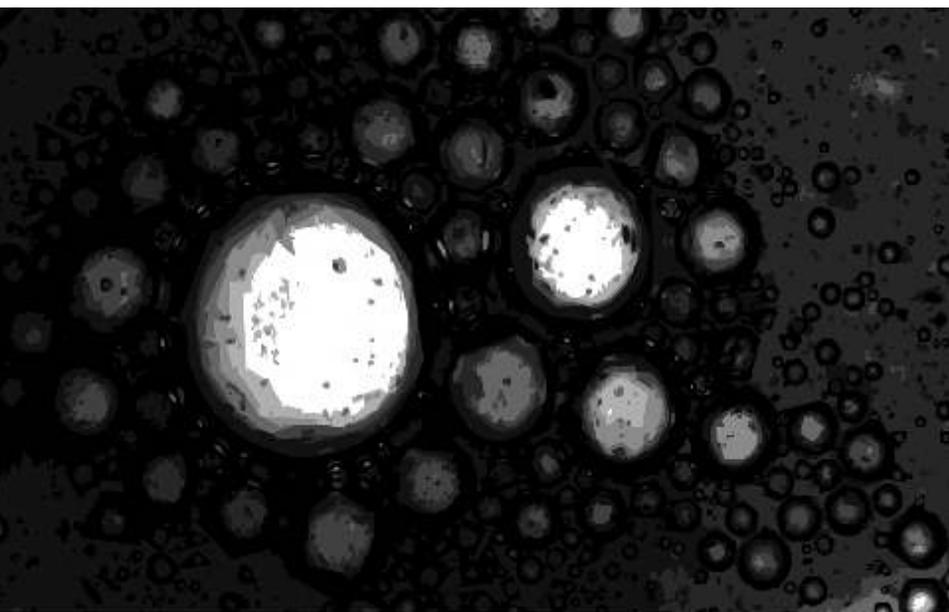


_LIVRO III



**ESTUDOS INTEGRADOS
AVANÇADOS**

ESTUDOS INTEGRADOS AVANÇADOS



Prólogo

Prólogo

*

Às vezes nos acomete escrever, e isso nos parece sempre requerer uma profunda obstinação, algo como um desejo solene de traçar o intempestivo fluxo corpóreo que se faz carne, sangue e poesia¹. Mas decerto a poesia se metamorfoseia, transita por várias entradas e saídas, e pode derivar altas filosofias, mesmo ciências, inesperadas.

Os escritos que seguem nesse percurso diletante vêm corroborar certos aspectos de uma *práxis* que se efetiva no transcurso do tempo prolongada pela vontade do profundo. Como se diria, uma paixão anil pelas intempéries!² Estudos, deambulações, ousadas escritas, buscas e encontros incessantes para inventar ações e possibilidades de pensamento entre fenômenos mutantes, sabedorias essas que advêm a cada vez de novos arranjos e visadas para captar a multiplicidade real.

Dir-se-ia que se torna indispensável construir novas possibilidades de abarcar a dinâmica do real tal como se apresenta aos sentidos, logo aperfeiçoadas por intuições que visam afinar o olhar em direção a uma física sagaz³, e com um sofisticado efeito, sob o viés de uma caóide capaz de oferecer ferramentas ou conceitos variantes, combinados para uma esquizo-análise dos processos desagregadores oriundos da formação histórica maquinalista, tiranicamente fabricada pela frieza da técnica, na imbricação irresoluta do homem e da máquina, que desencadeia a imersão da humanidade no vórtice de uma armadilha enlouquecida e vertiginosa.

O pensamento alça vôo na distância, o corpo conquista a força capaz de exprimir pela criação uma nova maneira de pensar o real⁴. Desertar até o não conhecido, ir além, ir aquém, para trazer a lume o pensamento do lado de fora, o pensamento não pensado do inconsciente entrópico característico da pseudo-cultura histórica⁵. Certamente, uma tarefa árdua para aqueles criadores de uma filosofia propícia a investigar uma época que se anuncia e impera desde há muito, uma espécie de futuro que chega numa realidade cambiante, muito embora saibamos que, em séculos nihilistas, o futuro mesmo não existe.

*

Foram estudos autônomos que viabilizaram os conteúdos expressivos da escrita que criamos nos últimos tempos, compenetrados nas análises diagramáticas de Machinapolis. Enquanto realizávamos ciclos

temáticos de aprendizado e atletismo poéticos em torno de perspectivas teóricas eminentemente arqueológicas e genealógicas, tivemos a oportunidade de apresentar resultados parciais daquilo que vínhamos maquinando em nosso ateliê de idéias nomádicas. Apresentações que vieram a ser concretizadas a partir de explanações públicas de idéias organizadas em temáticas sobre uma filosofia de vida diferenciada, uma especiaria luminosa de visadas enunciadoras no sentido de uma ecosofia, mas também uma rebelde insinuação, muito instintivamente em consideração a vários coletivos, em meio a interessados nos conteúdos abordados nas situações.

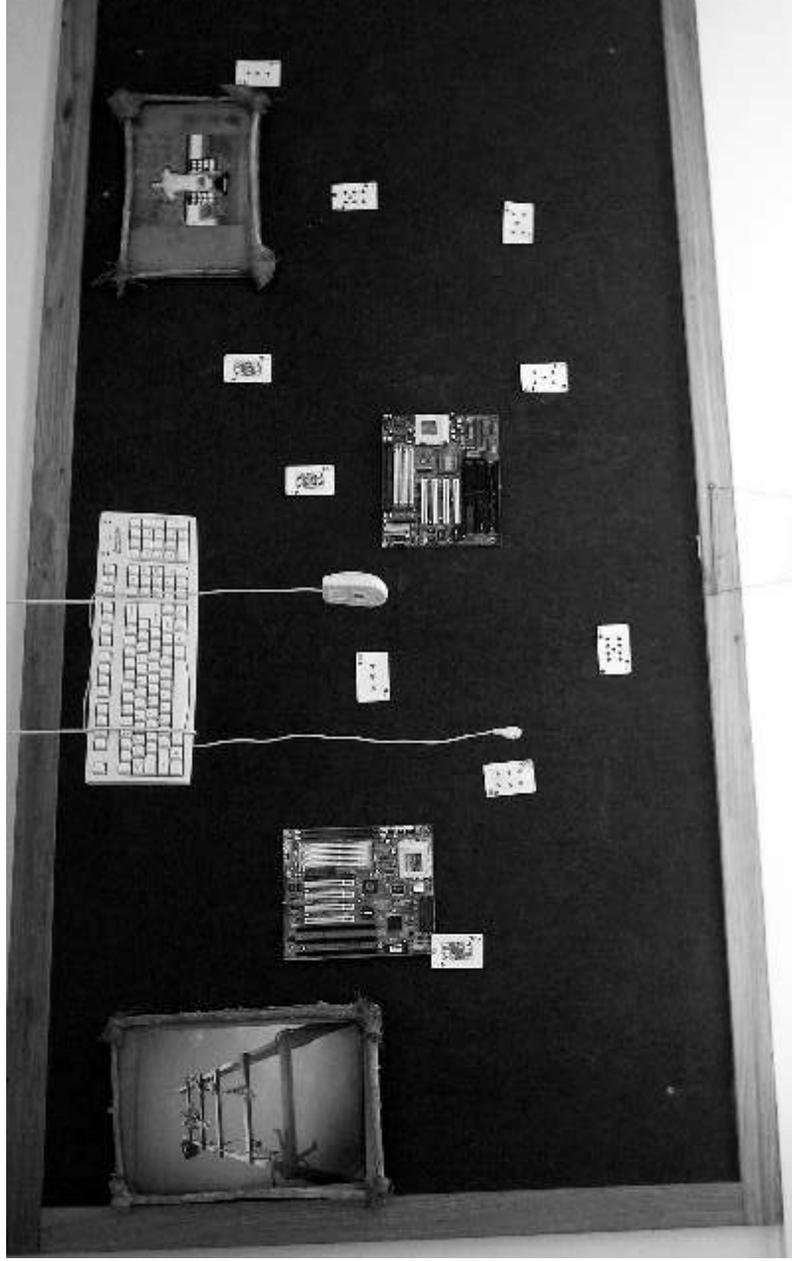
Estávamos em plena atividade, e por lembrança, experienciando uma etapa toda especial quando nos vimos diante da possibilidade de apresentar nossos pensamentos na academia. Havíamos organizado sessões artístico-filosóficas com a energia de escrever um livro de estudos sobre as culturas ancestrais, cujo conteúdo heteróclito veio se materializar em platôs escritos muito em boa hora, articulados uns com os outros em um plano de imanência próprio estendido em multiplicidades, livro extemporâneo que afinal intitulamos *Cosmologias: estudos etnológicos sobre a humanidade antiga*⁶.

Nesse ciclo de estudos, remontamos à pré-história, viajamos intensivamente com filósofos e cientistas em busca de elos ancestrais, inseparáveis de fissuras e intempéries: a conquista e a derrota de raças e culturas, desertos de gelo e de fogo – questionamos a transformação do *Animus* em homem, inventariamos a codificação dos instintos em moralidades de costumes – tudo isso com o interesse de vislumbrar que condições são imprescindíveis para o forjamento de uma autêntica cultura.

Mas isso não era tudo, pois a amizade e a experimentação constante, das quais emanam diálogos multiplicados, nos incitaram a indagar, inclusive, as atividades filosóficas que havia tempo estavam sendo assimiladas e que, de ora em diante, se incorporaram à nossa *práxis*. De uma maneira ou de outra, orientamos a pesquisa e a intuição também em problemáticas que perpassam as bordas do expressivo nihilismo epocal, enquanto que a transvaloração dos valores, a importância de uma arte diferenciada como exercício desejante – à vontade de invenção, de possibilidades de vida –, apresentava-se-nos em toda sua força como uma espécie singular de resistência poética, digna de ser vislumbrada desde o íntimo abismo do peito, e em definitiva, abordada pelo agenciamento coletivo do grupo.



Exposição de Arte Filosófica, 2007
Caosmologia do Ser e Resistência Poética
Painel de apresentação do Grupo *Gaya Scienza*



Instalação *Um jogo de azar*

Tal fora a ambiência psicogeográfica que pairou naquelas semanas de outono, pelos cajueiros, pelas dunas e falésias tropicais em que fomos levados pela construção dos platôs que agrupamos com o título *Caosmologia do ser e resistência poética: nihilismo e arte filosófica*, compondo nosso primeiro levante, que ganharia ecos por meio de versos-horizontes condizentes com uma *poesiativação*.

Essa investida na escrita que tecemos para apresentação de nossas idéias propiciou ressonância em duas ocasiões. A primeira delas ocorreu na Universidade de Brasília, nos idos de 2006, no Centro Acadêmico de Filosofia, enquanto a chuva que caía na capital do país dava um tom azul-acinzentado ao ambiente que serviu de fundo para o soar de palavras desafiadoras.

O aprendizado que praticávamos efetivara-se acompanhado de uma especial atividade. Até uma certa placidez pôde surgir, ou uma lucidez, jovial, ainda mais clarividente. Vale dizer, o que motiva sobremaneira o processo criador são os afectos de alegria. – Não seríamos aqui tentados a evocar que não concebemos uma teoria sem uma prática?

A viagem que experimentamos motivou-nos ainda mais. Ao retornar a Natal, queríamos apresentar esses pensamentos em nossa própria universidade. Havia chegado o momento de quebrar o gelo nas altas temperaturas equatoriais. Tivemos a idéia de aperfeiçoar o conteúdo e o modo de exposição para que pudéssemos nos apresentar na UFRN. Com as atividades em andamento, propusemos uma conferência para o Programa de Estudos Tutoriais de Ciências Sociais, do qual fazíamos parte.

Proposta aceita, então foi o momento de conceber coletivamente como ela se realizaria, e enfim, não tardou para que organizássemos uma exposição de arte filosófica, junto de amigos e conhecidos, como micropolítica expressiva articulada para uma mostra diversificada, contendo pinturas, instalações, fotografias conceituais, além de livros poéticos de autoria própria, como o livreto intitulado *Susuros en lo absurdo*, de Lisandro Loreto, dedicado à experiência nômade que transpõe circuitos labirínticos e se faz encontros vivos com seres, paisagens e questões cabais para a existência.

Por sua vez, a prática desviante da psicogeografia por nós efetivada no ambiente foi capaz de modificar o espaço estriado do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – por uma intervenção arquitetural transversal, cujos efeitos estilísticos ecoaram nos quatro cantos deste centro, ao sair do crepúsculo, terminando com um sarau poético-musical do *Experimento Fluxus*, regado a bebidas e frutas tropicais.



Instalação *Claustros urbanos*, de Geovane Almeida
(no canto superior esquerdo, pinturas de Edson Gonçalves Filho)



Escultura *Máscara do caos*, de Geovane Almeida

A exposição artística foi composta por obras de Lucas Fortunato, Geovane Almeida e Edson Gonçalves Filho, nas técnicas de pintura sobre tela e sobre vinil, mas também, instalações diversas (*Claustros urbanos, Crucificado pelo tempo, Um jogo de azar*), uma escultura (*Máscara do caos*), além de uma exposição fotográfica (*As correntes da lei foram quebradas, Labirintos*), tendo ainda uma mostra de livros de poesia lançados pelos membros do grupo *Gaya Scienza*, ao longo dos últimos anos. Além disso, foi organizado um mural com cartazes de eventos organizados outrora por membros do grupo, tais como lançamentos de livros, grupos de estudos e encontros de criação coletiva, e enfim, um painel com uma sucinta apresentação dos *Estudos Integrados da Machinapolis e a Caosmologia do Ser*. Tudo isso compoendo o cenário no qual apresentamos os pensamentos materializados nos três primeiros platôs que se seguem a esse Prólogo.

*

Em seguida, como mais uma etapa que se conquista com objetivos, passamos a um outro ciclo de temáticas a serem abordadas. Esse momento nos levou a pesquisas e estudos sobre as rupturas históricas decorrentes da falência dos códigos cosmológicos sob a emergência da máquina capitalista civilizada – irônico destino que trouxe consigo uma profusão de poderes que devastou culturas e povos de outrora, realizando por meio da forma pura do valor-mercadoria, uma contaminação viral histórica singular e danosa, desde a perspectiva da tradição e da moralidade dos costumes étnicos.

Havíamos chegado a um ponto de inflexão radical, rompendo os limites do conhecimento legitimado. Em verdade, quando realizamos as pesquisas teóricas sobre a história sob uma perspectiva universal, mais especificamente atentos à modernidade industrial, ocorreu-nos supor algo como uma espécie de salto quântico na passagem diacrônica alimentada pela máquina capitalista, em decorrência das amplas e multifacetadas mudanças ocorridas desde a disseminação fractal da forma-valor e da escravidão maquinalista pelos continentes. Ao mesmo tempo, uma produção acelerada e incessante de novas maquinarias (uma característica das mais evidentes e descontroladas de Machinapolis⁷) veio transformar o mapa planetário com uma reprodução desgovernada em suas conseqüências mais elementares e degradantes, o que ocasionou uma eficiente e paroxística viragem das forças sociais, turbinada por vários outros fatores, como a desterritorialização dos saberes e práticas e a descodificação dos regimes de poderes e visibilidades, concorrentes a mudanças de soberania e à implantação de sistemas de disciplinamento e produtivismo energetista.

Os recursos metodológicos fornecidos pela genealogia e pela arqueologia de que nos muníamos então serviram-nos para cartografar os processos civilizatórios e as bases de proveniência da descodificação generalizada dos fluxos de códigos, na passagem das condições epistemolares relativas às perspectivas da modernidade. Como pensamos, esses meios de que nos servimos decorreram da vontade de entender certas mudanças históricas (algumas delas remetendo inclusive a regimes energéticos e a ciclos produtivistas), assim como propiciaram o questionamento de como a fisiologia da cultura veio a ser desfigurada juntamente com a *physis* cosmológica – e daí em diante, em vários níveis hierárquicos de domínios, promovendo a instauração de novas estruturas arquitetônicas e redes de ação, ao mesmo tempo que vieram a colaborar com o processo de pulverização das culturas e da tradição, em prol de diversidades epistemolares eminentemente tecno-caosmo-lógicas.

Com o título *Destruição e história universal: esquizo-análise dos processos civilizatórios*, denominamos o conjunto dos ciclos-escritos dessa época em que praticávamos uma arte filosófica por excelência, visto que uma expressiva potência afirmativa fora necessária para a veiculação de pensamentos materializados em uma obra então em gestação contínua, que contávamos como, talvez, o terceiro volume⁸.

Daí em diante, começamos a colher os frutos que tínhamos cultivado com alegria. Havia chegado a ocasião de mostrar a nossa *práxis* micropolítica criadora, deveras relevante para o momento que estava advindo – um momento especial que nos rendeu colher um dos primeiros frutos amadurecidos de nossas investigações filosóficas. Com surpresa, no mesmo período em que concluíamos a graduação, havíamos fomentado as condições de compor uma mesa redonda no IV Colóquio Internacional Michel Foucault, evento que ocorreu no CEFET-RN, entre os dias de abril de 2007, no qual apresentamos ensaios em torno da temática *Micropolítica da criação*.

*

Considerando esses atos em sua compleição singular, veiculamos uma manifestação política que veio transversalizar os ditames do nihilismo cafetino⁹, por meio de ações, a um só tempo, éticas e estéticas de auto-superação, irradiadas por uma micropolítica da criação silenciosa, cantante e desejan¹⁰.

Por esse viés, vislumbramos o caráter da resistência poética de nossa arte filosófica, a partir da sua relação com o desenvolvimento fecundo de obras expressas por sua autonomia interdisciplinar, ornada por vontades que vibram com a carne e os pensamentos aterradores que se propõem a fazer uma *espeologia epocal*.



Instalação *Crucificado pelo tempo*, de Geovane Almeida e Lucas Fortunato

Tais forças destoam intempetivamente do equilíbrio formal e tranqüilizador disposto pelo *ethos* racional da sociedade tecnocrata e, além do mais, constituem-se por uma vontade singular, diferencial e inovadora, emergida e vivenciada por um *povo menor*¹¹ – puro devir desencadeado por uma potência ativa aliada ao corpo amigo, que propaga um outro enunciado político de existência e uma nova possibilidade de pensar para além do reino da opinião pública, alheio às modalidades criadoras.

Diante do processo de amadurecimento de nossas personalidades, vislumbramos o caráter duplamente prático e expressivo da arte filosófica, encontro fortuito em que o forjamento de pensamentos multifocais se entrelaça diretamente com a existência daqueles que os compõem de forma autopoietica, demonstrando a realização vivaz de um estilo artístico diferenciado. Na sua obstinação, esse ofício promove espécies de blocos micro-epistêmicos de enunciação, que aqui se vêem perpassados pelos estudos pertinentes e também pelas pesquisas ocasionais necessárias à observação clínica participante, de modo que esses saberes microfísicos componham perspectivas analíticas variegadas, interligadas necessariamente com a criação artística.

*

Os platôs que seguem estão agrupados da maneira como foram apresentados nas ocasiões já descritas, embora tenham sido aperfeiçoados posteriormente. Dir-se-ia que duas grandes temáticas cruzam seus ambientes enunciativos: a *Caosmologia do Ser* e a *Micropolítica da Criação*. Todavia, a partir dessas entradas, muitas bifurcações ganham relevo nos interlúdios, ora sutilmente, ora de maneira avassaladora.

Neles, encontram-se aliados os saberes etnológico, histórico e sociológico, além, é claro, de serem perpassados por inteiro pelo pensamento filosófico. Há também uma incursão na psicologia da vontade de potência, voltada sobretudo para a superação do nihilismo, ao passo que a esquizo-análise se incorpora como uma metodologia de estudo dos fluxos, a qual ora nos ajuda a uma aproximação conjunta da entropologia e da dromologia, no caso das investidas referentes ao processo de hipertrofia material artificializada e à fabricação de velocidade que caracteriza a produção de Machinapolis.

A importância desses textos em nossa trajetória poderia ser evocada pela aprendizagem e pela organização das idéias em um trabalho voltado a refinar os conceitos por nós inventados, exercitando o pensamento, a deambulação da escrita acerca da *práxis* artístico-filosófica e experimentando situações que se orientaram para o mister clínico.

Por esse motivo, um trabalho etnológico, tal como o fazemos, está ligado ao estudo de anatomia política do corpo-espécie, em suas configurações epistemolares e microfísicas, visando pensar, mormente, o inconsciente da moral, para discerni-lo conforme a sua trajetória médico-histórica.

Entretanto, pensamos que essa manifestação da vontade criadora só foi possível de realizar-se a partir de um certo *desenraizamento entropológico* suscitado por uma micropolítica real, que se ergue sob a égide de novas forças instintivas, diríamos então adornadas pela beleza esplendorosa que sutilmente floresceu dos passeios pelas florestas, pelas trilhas e dunas, e das estrelas, do céu desnudo e do luar... Diante disso, ressaltamos alguns problemas cruciais acerca da existência epocal em que tais manifestações artístico-filosóficas puderam vir a lume, vislumbrando o seu valor cósmico e terreno, artificial e caosmológico.

Com a *práxis* subjacente à realização da filosofia em atos, o pretendente pensador, ao mesmo tempo filósofo e artista, manifestará um saber incorporado e manifesto pelas forças vitais, referendando ora a natureza cósmica, ora a natureza artificial caosmológica.

O *Grupo de Criação e Estudos Integrados Gaya Scienza* cria uma linguagem própria que está sempre por se fazer autêntica e selvagem; realiza o *Teatro da Crueldade* no que há de mais brutal, por uma escrita espacial realizada pelas vísceras do ator afetivo que é o próprio pensador, e sendo assim, realiza intensidades que fazem dos instantes – momentos de coragem e vontade de transvalorar as regras do jogo e as forças diagramáticas dos campos de batalhas, por meio de estratégias diferenciadas e experimentais¹².

*

NOTAS

¹ “De tudo quanto está escrito, só gosto do que cada um escreveu com o seu sangue. Escreve com sangue, e verificarás que o sangue é espírito”. Friedrich Nietzsche, “Do ler e escrever”, in *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Lisboa: Relógio D’Água, 1998, p. 45.

² “Nisto, contudo, todos os poetas acreditam: que quem tiver de orelhas atentas, quando deitado na erva ou em encostas solitárias, algo fica sabendo acerca das coisas que estão entre o céu e a terra”. Friedrich Nietzsche, “Dos poetas”, in *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, p. 147.

³ “A poesia também tem a finalidade de manifestar as Idéias, os graus de objetivação da vontade, comunicando-as ao ouvinte com a distinção e a vivacidade mediante as quais a mente poética as apreende. As Idéias são essencialmente intuitivas; na poesia, entretanto, o comunicado imediatamente por palavras é apenas o conceito abstrato. A intenção, todavia, é, por meio dos representantes desses conceitos, tornar intuitivas ao ouvinte as Idéias da vida”. Arthur Schopenhauer. “Sobre a arte poética”, in *Metafísica do belo*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 193.

⁴ “Para falar a verdade, as ciências, as artes, as filosofias são igualmente criadoras, mesmo se compete apenas à filosofia criar conceitos no sentido estrito. Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. (...) Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Introdução”, in *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 13.

⁵ Aqui nos encontramos numa encruzilhada, a saber, como se resolve a questão de dizer o que é o pensamento não-pensado. Diz-nos Gilles Deleuze: “Pensar é chegar ao não-estratificado. Ver é pensar, falar é pensar, mas o pensar opera no interstício, na disjunção entre ver e falar. (...) Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo, e força, desmembra o interior. (...) Na verdade, trata-se de lance de dados, porque pensar é emitir um lance de dados”. Ver “As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do lado de fora (poder)”, in *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 93-94.

⁶ Esses estudos eminentemente etnológicos sobre as cosmologias se serviram também do arcabouço teórico-científico adquirido no decorrer da graduação que cursamos até a aquisição do título de Bacharel em Antropologia e Sociologia. Porém, vale lembrar que o nosso interesse no assunto remonta a estudos feitos por nós mesmos como membros do *Grupo de Criação e Estudos Integrados*, desenvolvidos autonomamente. Neles, empreendemos pesquisas norteadas, no geral, pelos pensadores Friedrich Nietzsche, Norbert Elias, Walter Benjamin, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

⁷ “De modo implacável, a humanidade emprega todo indivíduo como material para aquecer suas grandes máquinas: mas para que então as máquinas, se todos os indivíduos (ou seja, a humanidade) servem apenas para mantê-las? Máquinas que são um fim em si mesmas – será esta a *umana commedia*?”. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, § 585, p. 283.

⁸ Após os estudos sobre as cosmologias, tivemos o interesse de pesquisar autores que pensaram sobre as transformações desencadeadas pela revolução industrial e a simultânea expansão da sociedade capitalista pelos continentes. Para tanto, o ciclo de estudos integrou autores como Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Guy Debord, Paul Virilio e Pierre Lévy – pensadores considerados os mais relevantes, cujas obras serviram de suporte para pensar e escrever sobre a temática do livro (que permanece inédito).

⁹ O termo é utilizado por Suely Rolnik para evidenciar o lado perverso do sistema capitalista em relação à força criadora de resistência por ele capturada. Como ela diz, “o destino da criação, dissociada do acesso ao corpo vibrátil e separada do afeto político é formar um manancial de força de trabalho de invenção 'livre' – liberdade, aqui, consistindo em estar inteiramente disponível para ser instrumentalizada pelo mercado, ou seja, para ser cafetinada pelo capital”. Ver “Geopolítica da cafetinagem”, in *Fazendo rizoma*. Beatriz Furtado e Daniel Lins (org.). São Paulo: Hedra, 2008. Cf. também, da mesma autora, “O acaso da vítima para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência”.

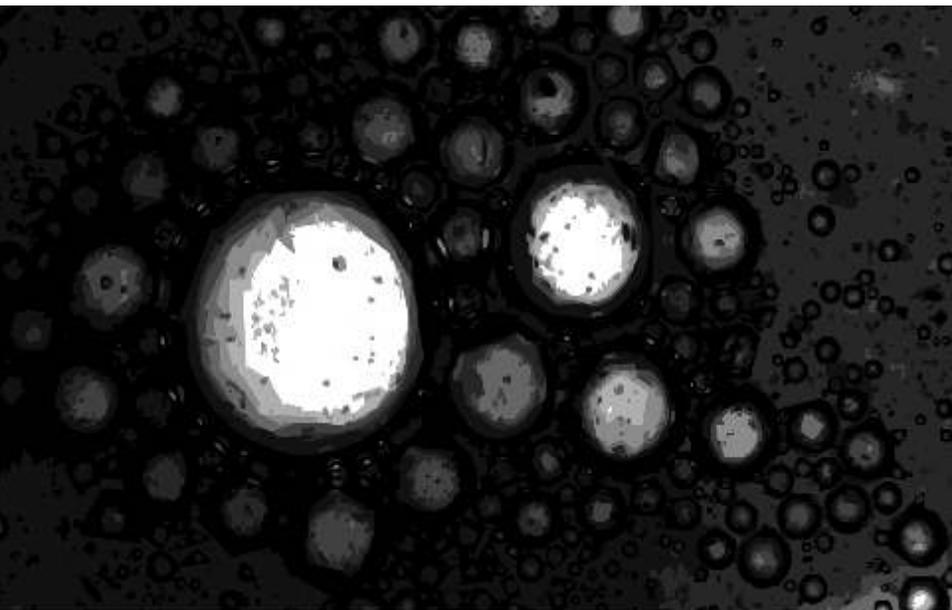
¹⁰ “Conservar a sua serenidade frente a algo sombrio, que requer responsabilidade além de toda medida, não é algo que exige pouca habilidade: e, no entanto, o que seria necessário mais do que a serenidade? Nada chega efetivamente a vingar, sem que a altivez aí tome parte. Somente um excedente de força é demonstração de forças. – Uma *transvaloração de todos os valores*, este ponto de interrogação tão negro, tão monstruoso, que chega até mesmo a lançar sombras sobre quem o instaura – um tal destino de tarefa nos

obriga a todo instante a correr para o sol, a sacudir de nós mesmos uma seriedade que se tornou pesada, por demais pesada". Friedrich Nietzsche, "Prefácio", in *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 7.

¹¹ O povo menor se expressa através de uma literatura também menor. É sempre uma minoria que está por trás de uma linguagem, antes de tudo, grandiosa intensivamente e modificada por um alto coeficiente de desterritorialização, em suma, uma escrita que se distingue da mortuária 'consciência nacional' e 'histórica'. Sendo ela qualquer coisa de primitivo em estado selvagem, afasta-se por isso do artificialismo consciencioso estatal, pois advém da criação veiculada por companheiros estrangeiros na própria língua, que tornam possível uma literatura eminentemente política surgida do lado de fora dos campos hegemônicos de poder e das formas de saber instituído, exprimindo pelas vias inventivas de uma linguagem nomádica, um outro tipo de coletividade, a dos amigos criadores. Podemos então caracterizar alguns de seus aspectos, tais como a ramificação do individual no seio do imediato-político, como expressão desterritorializada da língua, e a construção de um agenciamento político de enunciação específico produzido por grupos de ciganos, nômades e emigrados de todas as espécies – os cosmopolitas sem pátrias. Acerca do assunto, recorrer aos estudos feitos por Gilles Deleuze e Félix Guattari, "O que é uma literatura menor?", in *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 25-42.

¹² Para detalhes acerca da linguagem poética espacial realizada pelo *Teatro da Crueldade*, ver Antonin Artaud, *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Max Limonad, 1984 – onde se lê: "Se o teatro existe para permitir que o recalcado viva, uma espécie de atroz poesia expressa-se através de atos estranhos onde as alterações do fato de viver mostram que a intensidade da vida está intacta e que bastaria dirigi-la melhor", p. 17.

ESTUDOS INTEGRADOS AVANÇADOS



As Cosmologias
e o Teatro do Caos

As Cosmologias e o Teatro do Caos

*

Para quem pretende estudar os grandes acontecimentos históricos que resultaram na construção vertiginosa de Machinapolis, apreender, com o devido rigor, as fissuras provocadas nas estruturas antropológicas, e não somente como também as inéditas transformações planetárias de mudanças de habitat, torna-se necessária e inteligente uma visada pertinaz na mais longa e remota história da espécie.

Mas vocês poderiam indagar: “Por que se deve estudar a humanidade antiga como parte de estudos sobre a Machinapolis e a Caosmologia do ser?” Nós responderíamos, já antecipando uma das conclusões importantíssimas que os estudos nos vem mostrando: de tudo aquilo que configurou os *socius*, nos mais variados climas culturais, em suas diversidades no espaço e no tempo, desde épocas imemoriais até os últimos séculos, disso tudo pode ser abstraído *estruturas antropológicas da espécie*. E é com relação a elas que as rupturas radicais que vêm se desencadeando nos últimos séculos podem ser avaliadas.

Assim, os estudos filosóficos e científicos sobre nossa espécie nos remontam de imediato à história da natureza. Apreender os movimentos da *humanidade* faz da história dessa espécie uma parte da história natural¹. Já no que se refere ao *socius*, pensamos que se trata de empreender uma Etnologia da Civilização, cujo auxílio importantíssimo a história pode nos oferecer, certamente integrada a outros saberes pertinentes à problemática, tais como a Arqueologia e a Genealogia. Mas o que não podemos deixar de lado, de maneira alguma, é precisamente uma *perspectiva das forças*.

Cosmologias

*

Pensem numa cosmologia qualquer que venha na cabeça. Agora, reformule-a e tente fazer dessa idéia algo o mais material possível. Considere toda a realidade necessária para que essa multiplicidade de matéria viva possa satisfazer sua fisiologia. É uma questão de física, e também de ecologia, química – mas, antes de tudo, é uma questão *vital*².

A partir desse momento, muito provavelmente vocês têm na cabeça um corpo social da Terra, ou, mais especificamente, um *socius*

arcaico. Ele maquina os corpos, organiza a produção da vida, distribui os agentes e transmite uma tradição.

Para que haja história humana, é necessário que os seres que a fazem estejam vivos, coisa simples – mas como pode ser que uma espécie de máquina cosmológica possa vencer, fazer de fluxos de sangue, esperma e sons juntos aos fluxos incodificáveis da natureza, uma imbricação tão profunda quanto sublime? E como a beleza de tudo o que é grande nessa Terra também se pinta de crueldade³, uma cosmologia como tal se define pela *codificação* dos fluxos, pelo investimento coletivo dos corpos e pela dotação de sentido que tende ao infinito⁴.

Uma cosmologia pode ser definida como uma cultura que resulta do esforço prolongado de um sem número de gerações, obstinação esta capaz de codificar um plano artístico até ganhar consistência e um estilo rebuscado⁵, de modo que um espaço de sentido partilhado advém de uma maneira de viver que está ligada a um todo coeso, polido ancestralmente pela experiência mesma, nessas orientações da cultura – mas que não deixa de estar também em perpétuo devir.

Conforme os estudos mostram, essa relação coletiva de vida, permeada por um pensamento selvagem extremamente desenvolvido, perspicaz até a perfeição⁶, só pôde tornar-se tradição pelo uso de uma mnemotécnica que visava na dor um estimulante de altos feitos⁷. Tanto sociedades primitivas quanto máquinas despóticas se utilizaram da força infligida nas carnes como um meio de regular a fisiologia da cultura. Através de uma espécie de crueldade funcional, regente em toda a pré-história, os *socius* arcaicos promoveram um sofisticado adestramento dos corpos, investindo coletivamente os órgãos e os desejos de seus integrantes, a partir das orientações herdadas pela memória coletiva viva, configurando ao mesmo tempo, em maior ou menor grau, uma tradição.

*

O *socius* marca os corpos e investe o *Animus* de caracteres que fazem dessa unidade discreta um organismo, uma parte em função do todo, cujas energias servem para a consolidação da fisiologia social viva, que, em troca, fornece-lhe as condições de existir⁸.

Nesse investimento, uma cosmologia é capaz de fornecer, ao mesmo tempo, o sentido da vida, toda uma profunda sabedoria sem a qual o ser se encontraria diante de grande perigo de morte, pois, nas cosmologias,

retira-se da matéria viva a substância que comporá a experiência, fenômeno que podemos considerar *aurático* se compreendermos o vínculo profundo que integra o ser, sua experiência e a ecologia que o circunda e da qual faz parte, com todos os sentidos outorgados por saberes milenares⁹.

O pensador Walter Benjamin dá o nome de *Erfahrung* (traduzido para o português como experiência) à relação que o corpo, em sua complexa compleição (considerada enquanto célula cósmica), mantém com as forças sociais de uma dada cosmologia¹⁰.

Benjamin pinta o quadro das cosmologias com as cores desse caráter de comunidade entre vida e palavra, vínculo profundo que se apóia nos afazeres da produção artesanal, ele mesmo sendo parte de uma tradição e uma memória comuns que garantem a existência de uma experiência coletiva, ligada a um trabalho e um tempo partilhados, em uma mesma constelação de prática e linguagem.

Ao focar o aspecto mais importante dessas considerações acerca das estruturas antropológicas da espécie, podemos dizer que, de muitas maneiras, sempre um investimento coletivo atua na produção da vida social como Teatro das Carnes, a partir de um adestramento mútuo de seus atores, cujos casos de violência que porventura se poderiam evocar, apresentam-se como detalhes mais brutos que deixam visível o apoderamento dos corpos pelo *socius*.

Portanto, será forçoso considerar a *práxis* coletiva como o meio pelo qual os corpos existiam e o estilo de vida se realizava no decorrer do mais longo período da história da espécie. A atividade prática artesã, e tudo o que ela implica, caracterizaria a velocidade e a fisiologia de uma dada cultura¹¹.

E aqui pode ocorrer de o termo cultura quase se confundir com o conceito de cosmologia. Talvez não seja por acaso. Aliás, quando falamos de cultura não estamos nos referindo à maneira como é vulgarmente usado ou entendido. A cultura não vigora sem um querer coletivo que, com esforço, foi transformado em natureza, por um processo em que os instintos artísticos de um povo fazem de sua arte um auxílio aos fins da natureza, transformando o caos em necessidade, tudo para realizar as condições de um determinado estilo de vida, sua fisiologia, seu ritmo metabólico e seus instintos¹².

Contudo, durante toda a modernidade (e pensamos aqui em termos de era, tanto quanto *epistêmicos*, como diria Foucault) as cosmologias foram sendo arruinadas. O declínio dessas tradições, dessas culturas, enfim, desses estilos artísticos de vida, encontrou as condições de realização sem precedentes no período em que a colonização europeia se disseminava pelo planeta¹³, processo civilizatório por meio do qual a *humanização da Terra* foi-se consolidando enquanto história universal, ou melhor, universalizante.

Marx, em certo momento, disse que, pela primeira vez em toda a longa história da espécie, haviam-se dado as condições para uma efetiva história humana, uma história universal. As dinâmicas sociais e históricas em termos planetários deixavam de serem 'cegas' e ganharam luz, aliás, ofuscante...

Porém, para que o capitalismo se desencadeasse na modernidade, foi preciso que grandes encontros se dessem, assim descritos na obra *Capitalismo e Esquizofrenia*:

fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que corre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos esses fluxos descodificados, a sua conjugação, a reação de uns sobre os outros, e a contingência deste encontro, desta conjugação, desta reação que se produzem uma só vez, para que o capitalismo nasça e o antigo sistema morra, com uma morte que vem de fora, ao mesmo tempo que a nova vida nasce e o desejo recebe seu novo nome¹⁴.

Decerto dois grandes fluxos descodificados importantíssimos necessariamente tiveram que se conjugar, numa combinação terrível, para que só então a sociedade pudesse tornar-se Machinapura, conforme deixa entrever *Mil Platôs*:

é preciso, *por um lado*, que o fluxo de trabalho não seja mais determinado na escravidão ou na servidão, mas se torne trabalho livre e nu; é preciso, *por outro lado*, que a riqueza não seja mais determinada como fundiária, negociante, financeira, e se torne capital puro, homogêneo e independente¹⁵.

Entretanto, não seria adequado deixar de falar dessa materialidade mais ordinária, que pôde ser traduzida acima, pelos filósofos, em termos bastante abstratos: falamos do que costumeiramente se chama de acumulação primitiva, mas pensamos em termos mais amplos. Expliquemos.

Quando Marx fala dessa primordial acumulação sem a qual não teriam se desenrolado as condições próprias do capitalismo¹⁶, ele tem em mente as violências políticas que expropriaram os camponeses ao mesmo tempo em que as terras produtivas eram apropriadas por grandes proprietários. Nesse processo, a terra deixa de pertencer à coletividade que nela produzia e passa a ser propriedade privada.

Ora, isso já nos indica uma das imagens da destruição das cosmologias. Mas, agora, queremos dizer que essa acumulação foi muito mais ampla na modernidade como em nenhum outro tempo, pois o capitalismo implica também mudanças nas formações históricas do saber, tanto quanto nos diagramas de poder e suas máquinas abstratas¹⁷. Desenrola-se como fato social total, de amplas conseqüências, como sabemos.

Por outro lado, o pensador Nietzsche, quando dos estudos do nihilismo, fez a história desse fenômeno remontar à antiguidade, séculos antes da era cristã, tanto quanto envolveu análises psicológicas e genealógicas. O que nos leva a pensar que fatores antigos também contribuíram para a montagem da máquina capitalista ao longo dos últimos séculos.

De modo singular, nossos estudos etnológicos em relação à modernidade e ao capitalismo nos permitem ampliar a idéia da acumulação também para outras esferas, como a do saber. Pois o capitalismo, como máquina civilizada, conjuga em si inúmeros fluxos descodificados, de saber e de poder, que têm como modelo de realização ou reterritorialização os Estados modernos, com o que os vetores centrífugos, as tendências evasivas e os fluxos-esquizes logo são engolidos pela apropriação que os Estados ampliados realizam em termos axiomáticos políticos e para fins de crueldade, de dominação¹⁸. E como esse processo ocorre de múltiplas maneiras, falamos com especial atenção da hipertrofia material artificial do prático-inerte, em suas dimensões arquiteturais, de ordens históricas fractalizadas, micro-rationais e abstratas.

*

O Renascimento, a Idade Clássica, o Iluminismo e as revoluções políticas e científicas desenvolveram importantíssimas dinâmicas que puderam preparar as bases para o forjamento de uma máquina social planetária.

Quando, em meados do século XVIII, a revolução industrial faz da fumaça negra das chaminés o grito de rebelião dos ludditas no século seguinte, Machinapolis se encontra em plena ebulição¹⁹. Primeiramente, nos países mais ricos economicamente, grandes colonizadores, que puderam até dispor de legiões de escravos como variáveis contáveis para o desenvolvimento do capitalismo. O que não quer dizer, obviamente, que outras localidades, e até mesmo outros continentes, não tenham sofrido conseqüências. Pois como já dissemos, com o capitalismo, a propensão à humanização da Terra faz da história da espécie um fenômeno tendencialmente universal, quer dizer, planetário²⁰.

Os importantíssimos artefatos desenvolvidos em tal ambiente histórico que vieram corroborar nessa tragédia recente foram as máquinas. E quando falamos de máquinas agora, queremos dizer que não são quaisquer tipos de máquinas, pois algum de vocês poderia dizer: “ora, mas afinal de contas, os homens sempre tiveram suas ferramentas, suas armas, suas pequenas máquinas... vocês mesmos já falaram em algo como máquina social se referindo a aquilo que entendemos como sociedade!”

Pois bem, se é verdade que um *socius* maquina os corpos e tenta fazer de cada órgão uma máquina desejanste conforme seus códigos, esses procedimentos não são mais que momentos de um único e mesmo processo de produção, *produção de real*, com diferença de regime (ao menos fenomenologicamente)²¹. Queremos dizer, além disso, que, com a revolução industrial, começam a surgir em uma velocidade fenomenal, relampejante até, miríades de inovações técnicas e invenções tecnológicas, verdadeiras micro-revoluções maquinicas, como partes componentes de um mecanismo social de certa maneira cego²², e que, ao se imbricarem, conformam uma imensa mega-máquina, Machinapolis, cujo fazer incondicionado acarreta a descodificação de todos os fluxos cosmológicos. – Félix Guattari assim expôs as circunstâncias históricas e o problema que estamos pensando:

...o século XVIII será marcado por um desequilíbrio crescente das relações homem/máquina. O homem perderá aí territorialidades sociais que lhe pareciam até então inamovíveis. Com isso, suas referências de corporeidade física e social ficarão profundamente perturbadas. O universo de referência do novo cambismo generalizado, não será mais uma territorialidade segmentária, mas o Capital como

modo de reterritorialização semiótica das atividades humanas e das estruturas convulsionadas pelos processos maquínicos. (...) Tal sistema só conseguirá conservar uma consistência histórica na medida em que permanecer engajado numa espécie de eterna corrida desenfreada e ficar retomando suas manobras constantemente. A nova 'paixão capitalística' varrerá tudo o que encontrar pelo caminho: em especial as culturas e as territorialidades (...) A partir daí, o homem se encontra numa posição de adjacência quase parasitária em relação aos *Phylum* maquínicos. Em suma, cada um de seus órgãos, de suas relações sociais sofrerá um novo recorte para ser reafetado, sobrecodificado, em função das exigências globais do sistema²³.

Desde então, os corpos sociais passam a estar absorvidos em uma Caosmologia de velocidades caóticas e desgovernadas, cuja aceleração faz do movimento histórico contemporâneo um modo de desconfigurar a *physis* da Terra, aí inclusos os corpos, o habitat e o que isso implica em termos etnológicos: as tradições culturais, toda a realidade natural cosmológica²⁴.

Mas então, como se explica isso? Talvez seja necessário lembrar que um fato histórico não se explica, ao menos no sentido corriqueiro da palavra, muito menos em termos de causa e efeito. O que é possível fazer, pelo menos agora e quanto a nós, é um levantamento de hipóteses referentes a linhas e *phylums* que despontaram em um momento que talvez não exista mais, mas cujas conseqüências continuam a nos afetar, quiçá até mesmo com maior violência.

Primeiro, é preciso dizer que se trata de empreender análises que têm por referência de observação o 'ovo cósmico', no dizer da obra *O anti-Édipo*, e os corpos fisiologicamente considerados; e também de realizar uma visada fenomenológica das ações maquínicas imersas no corpo social e o que isso implica para a realidade animal. Uma análise materialista, portanto, com vistas a perceber e vislumbrar o confronto interativo que ocorre entre a matéria viva e a matéria transformada pelo trabalho morto, reificado. Para tanto, torna-se importante atentar para a fisiologia da cultura como corpo social vivo, ao mesmo tempo em que analisamos as relações recíprocas que ela dinamiza com o prático-inerte hipertrofiado, característico de Machinapolis.

Máquinas de Entropia Social

*

Considerem um fósforo. Coisa pequena e simples. Um fugaz palito de madeira, finíssimo, com substâncias inflamáveis em uma extremidade. A *energia* que ele carrega em si é estupenda! Quantos de nós, nos dias de hoje, nas condições atuais, quer dizer, agora!, saberiam fazer fogo sem essas facilidades provenientes de uma tal maquineta, isto é, sem fósforos?

Walter Benjamin foi um dos primeiros pensadores a fazer estudos sobre Machinapolis. Ele levou adiante perguntas e problemáticas como essas que acabamos de evocar, só que isso há muitas décadas, há umas duas ou três gerações atrás de nós!

Pois bem, dizer que um fósforo é uma *máquina de energia* implica dizer que, uma vez que tal artefato é posto em uso e distribuído por toda a sociedade, uma série de movimentos fisiológicos, e portanto, corporais, deixam de ser necessários para a consecução de determinados fins, qual seja, pôr fogo em algo ou mesmo fazer um pouco de luz de fogo: muitos dos movimentos que, em outras condições, envolveriam vários seres, como o fato corriqueiro mesmo de acender uma fogueira em uma sociedade ameríndia.

Com o fósforo, e já podemos ampliar todo o conceito, com uma *máquina de entropia social*, inúmeros movimentos corporais e fisiológicos complexos e necessários (até então) deixam de o ser, pois, com um simples gesto de uma parte mínima do corpo, algo tão grandioso pode vir a ser e afinal acontecer! Por conseguinte, essa *entropia tornada trabalho morto* troca o *complexo somático* pelo *plexu maquínico*. E se traz uma espécie de conforto, de facilidade, acarreta também um certo *isolamento*²⁵...

Assim, as máquinas de entropia social atuam em dois pólos (relativamente à 'moralidade do costume'): a desfiguração das energias anímicas – do corpo à máquina – e o isolamento – que troca a *práxis* coletiva, ou a aura da experiência de vida compartilhada, pela individuação na vivência. Precisamente, na medida em que o processo que o ser deveria travar com outrem, para a realização de tais fins a que se motiva, passa a poder ser realizado a sós, tendo como companhia máquinas de fazer isso, máquinas de fazer aquilo, e assim por diante²⁶.

Mas não é tudo. Não são apenas movimentos corporais que deixam de ser praticados em troca da entropia maquínica, mas até mesmo certas sensações, talvez até mesmo algumas emoções se esvanecem, perdem-se como conseqüência da conexão da fisiologia animal à Machinapura, ao

complexo arquitetônico de captura labiríntica Machinapolis, concomitante à desconfiguração da *physis* cosmológica²⁷. Por outro lado, essa descodificação dos saberes e dos poderes, essa desfiguração epistemolar implica necessariamente uma positivação de energias, de ações e de representações²⁸, pois tanto o *Animus* quanto a *imagerie* passam a ser investidos de outras velocidades, outras forças sociais postas a agir conforme uma nova dromologia²⁹, a partir de choques emanados de formas separadas das forças que as produziram, quer dizer, de um movimento autônomo não-vivo reproduzido por uma estranha anti-*physis*.

Poesia. – Agora, pensem não mais no fósforo. Imaginem a entropia de um isqueiro – somem o calor de bombas nucleares, imagens sintéticas de outdoors, televisores, músicas eletrônicas bate-estaca na cabeça de uma criança de dez anos com um tocador de mp3 dentro de seu crânio, ao volume artificializante de não se sabe quantos decibéis! Quase pensávamos que ela tem na cabeça cinco homens gritando e tocando algumas guitarras e sintetizadores, e que todos os ruídos provenientes de um arquivo armazenado em bits invisíveis ao olho animal humano, e que no entanto fazem do cérebro um buraco negro, nós quase pensamos que tudo isso existia naquele momento na cabeça daquela criança!

Os estudos de medicina filosófica estão por ser feitos. E não são as representações que fornecerão as bases para tais estudos; elas é que deverão ser observadas pelo olhar clínico dos 'filósofos do futuro', que poderão colocar na mesa de visissecção as morais de todos os matizes, como aquilo mesmo que pode ser a doença do homem e da mulher modernos³⁰.

Teatro do Caos

*

Mas essa digressão precisa ser deixada para retomarmos o fluxo de pensamento. Antes, porém, é importante dizer que um dado processo social não pode ser visto em sua complexidade profunda se não se compreender os movimentos de uma máquina social como um todo amplo, que, se bem não podemos afirmar ser capaz de totalizar em absoluto os processos, ao menos devemos ter como recurso metodológico uma perspectiva das forças do todo, de uma dada totalidade. Por conseguinte, não devemos abandonar nem a perspectiva molecular, nem muito menos a visada macroscópica, macropolítica.

Retomando, o capitalismo surge com a conjunção de fluxos puros e descodificados, que conformam nele mesmo uma imensa Machinapura³¹. E

ao desenvolver as forças produtivas junto ao desenlace dos códigos de fluxos técnicos e científicos, passa a produzir suas máquinas de entropia social como partículas de um implacável *motor caosmológico*³².

Precisamente certas relações fundamentais da vida são alteradas sensivelmente, dir-se-ia materialmente, com a reconfiguração da natureza em uma complexa *ecologia de síntese artificializante*, incrementando com esse mesmo movimento o próprio corpo animal do homem com maquinarias de uma ordem bastante diferenciada daquelas que constituíram as culturas na mais longa história da espécie humana.

Dir-se-ia que uma transformação radical proveniente muito em parte da descodificação generalizada dos fluxos de códigos culturais veio modificar as relações polivalentes compostas pela *matriz performática cosmológica*, configurada por uma *máquina abstrata cósmica* com três corpos inextricavelmente relacionados, a Terra, o *socius* e o corpo animal, o *Animus*. Considerando esses aspectos, essa suprema transformação energética que estudamos poderá um dia ser caracterizada como um salto quântico, capaz de reconfigurar a natureza em uma *matriz de caosmologia performativa*.

De fato, o que nos parece problemático nessa *entrada do processo maquinico em sua performance caosmológica*, é a maneira como o funcionamento dessas maquinarias provenientes do encontro casuístico da indústria com a ciência resulta em um alto grau de desagregação e desregulamentação no seio das comunidades, coletividades e sociedades, assim também como acarreta efeitos danosos às subjetividades imersas em uma psicogeografia a um só tempo implosiva e explosiva, por meio de um maquinismo que se rebaixa no automatismo utilitarista e pseudo-futurista, em definitiva dominado materialmente pelo aparato Machinapolis que se aparta da vida mesma (o que evidencia ainda mais o perigo inerente à dinâmica Machinapura).

Seja como for, sob uma perspectiva limítrofe, essas produções aceleradas produzem no ser do homem uma alienação tão profunda quanto a que é fabricada pelo aprisionamento nas redes arquiteturais de disciplina e controle. Daí o que chamamos de aparelhos arquitetônicos de captura labiríntica, o ser sempre se encontra em um local fechado, e quando sai de um, logo adentra em outro claustro, de modo que sempre transita de um calabouço para outro, de casa para a igreja, da igreja para a fábrica, da fábrica para o ônibus, ou do carro para o shopping, e do cinema para os parques estatais de verde consumível³³... É como se uma distorcida

Muralha da China tivesse sido construída no decorrer da modernidade e, de repente, pudesse ser chamada *The Wall*³⁴...

*

Mas o que isso tem a ver com as cosmologias? Ora, se dizemos que elas se caracterizam pela *Erfahrung*, pela experiência, a Caosmologia, muito diferentemente, se caracteriza pela *Erlebnis* (traduzido para o português como vivência), relação da *práxis* com o corpo inorgânico do ser emanador de anti-*práxis* entrópica³⁵.

No *brave new world*, Machinapolis se edifica como a disposição material planetária em que o ser da consciência ativada e atenta ao instante, ao agora do tempo fragmentário do Teatro do Caos, é o ser da solidão, individualidade separada na sua intimidade privada, cuja fisiologia se encontra imersa em um ambiente de síntese artificializante³⁶ e disseminador de choques³⁷.

Nele, os seres passam a viver algo próximo de um *universo sincrônico paralelo* aos demais seres de sua espécie e são, ao mesmo tempo, produzidos e recalçados pela máquina capitalista civilizada, com o mesmo fervor e na mesma velocidade. (Numa tal situação, haveria de se pensar os curtos-circuitos do inconsciente entrópico articulados com a auto-contradição fisiológica).

O filósofo Jean-Paul Sartre, na sua obra *A Crítica da Razão Dialética*, chamou esse fenômeno da separação generalizada – da universalização de formas-abstração que dominam as relações entre os seres, decorrente do esfacelamento das cosmologias – de 'separação absoluta'³⁸. De modo semelhante, a problemática histórica da Caosmologia aparece na obra de outro pensador, Guy Debord, cujo título principal é *A sociedade do espetáculo*. Com ele, são expostas algumas teses que dizem respeito à dromologia desagregadora e intransponível veiculada pela Machinapura capitalista: “Essa sociedade que suprime a distância geográfica recolhe interiormente a distância, como separação espetacular”. E mais: “Todas as forças técnicas da economia capitalista devem ser compreendidas como fatores de separações”³⁹. Debord, meses antes de Maio de 68, lançou suas teses sobre o espetáculo e a guerra mundial intermitente, e parecia apelar para que a 'consciência do desejo' se livrasse das máquinas desejanter reterritorializadas em torno das *ideo-caosmo-logias*.

De fato, o termo separação parece ser elucidativo quanto à dinâmica global do *socius* capitalista civilizado, se se considera o

investimento que a sociedade faz dos órgãos. Enquanto um motor relativamente autônomo funciona praticamente sozinho, se propulsionando a si mesmo por meio de entropia produzida historicamente e praticamente sem a energia anímica para pô-lo a movimentar-se, muitos corpos se vêem esvaziados de seus devires cosmológicos, de suas experiências auráticas. Não porque o *Animus* deixou de agir enquanto animal. Mas talvez o animal tenha se transformado em outra coisa, diferente de si. Porque enquanto as cosmologias se definem pela *práxis* coletiva, a Caosmologia se define pelo ser isolado, pela *existência nas micro-solidões povoadas*⁴⁰.

Tese radical um tanto quanto merece o título de brilhante é a que aparece em *O anti-Édipo*: o capitalismo, ao descodificar os fluxos cosmológicos, faz advir uma axiomática mundial, realizada pelo Estado moderno como aparelho de anti-produção no seio da própria produção⁴¹; e junto desse processo, vemos a produção social chegar a seu limite extremado: uma máquina social às avessas dos *socius* arcaicos gera num só golpe máquinas desejantes esquizofrênicas⁴².

A dinâmica dessa anti-cultura planetária produz, ao mesmo tempo, subjetividades fragmentadas, fractalizadas e errantes em meio ao imenso vazio que se abre ao inconsciente maquínico. Mas isso como extremo, como 'limite absoluto', que o capitalismo tende a recalcar para que funcione melhor⁴³, pois o que é reprimido com toda a força de reterritorialização é a produção desejante, que, tal como a Machinapura, se encontra no fim da história, quer dizer, na história universal advinda dos 'maus encontros' dos fluxos puros e nus no decorrer da virada epistemolar moderna.

Daí as inúmeras vezes que falam no fim da história, da sociedade hiper-real, da super-modernidade, da *post-modernité*, como sendo esse momento em que determinadas tendências sociológicas desenvolvidas ao longo da modernidade são levadas quase a termo.

Entre tantos fenômenos, existe ainda – e talvez seja a grande maioria – quem encontre pousada em representações arcaicas que, de alguma forma, remetem a um passado que fora destruído. Falamos de resquícios de tradições que conformavam comunidades de um século atrás, talvez, quando ainda pareciam existir as condições fisiológicas dessas manifestações – coisa que agora, essa dromologia planetária na velocidade da luz não parece favorecer⁴⁴. Ou, o que seria mais adequado, essas *representações como puras apresentações* flutuam por sobre uma estrutura maquínica material sem aqueles pressupostos fisiológicos que fizeram elas virem ao mundo, quer dizer, sem aquela maneira de viver que

propiciou um tal estilo de representações. Sem falar nas ideologias que se multiplicaram rapidamente com a instauração implacável da dinâmica Machinapura sobre os vivos, como *idealismo reproduzido tecnicamente*, uma profusão de miríades-fluxos, imagens e simulacros excretados pelo espetáculo⁴⁵, tal como veio a se impor com a *realização da metafísica em bases terrenas*, imanentes ao devir concreto do agir e do viver *caosmopolita*.

*

NOTAS

¹ Uma vez que a filosofia histórica “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural”. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, § 1. – Sobre a temática, ver também do mesmo autor, “Contribuição à história natural da moral”, in *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

² Aqui estamos pensando no conceito de fato social total, cuja intuição primeira pode ser atribuída a Marcel Mauss. Todavia, poderíamos também evocar o conceito rizomático de multiplicidade para incorporar as n-1 dimensões compostas que caracterizariam uma cosmologia enquanto corpo pleno.

³ Cf. Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, II, § 18.

⁴ “Codificar os fluxos (...) é a mais importante tarefa da máquina social”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 145.

⁵ “Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes”. Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 290.

⁶ Ver Claude Lévi-Strauss, “A ciência do concreto”, in *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

⁷ Diz-nos Friedrich Nietzsche: “talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra”. Cf. *Genealogia da moral*, II, § 3.

⁸ “Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. (...) Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo”. Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*, § 116.

⁹ Cf. Grupo de Criação e Estudos Integrados, *Projeto de Estudos da Machinapolis e a Caosmologia do Ser*. Natal, 2006, p. 37-38.

¹⁰ Acerca do conceito de experiência (*Erfahrung*) e sua relação com a oralidade narrativa como meio de transmissão praxica da tradição na era das cosmologias, ver Walter Benjamin, “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

¹¹ Ver o importante escrito de Jeanne Marie Gagnebin, intitulado “Walter Benjamin ou a história aberta”, in Walter Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*.

¹² Para pormenores, ver Carlos A. R. de Moura, *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes: 2005, p. 226-229.

¹³ Friedrich Nietzsche deixa entrever nesse processo civilizatório uma potência destruidora dos valores cosmológicos (ele refere-se ao fenômeno da ‘queda dos valores cosmológicos’), em troca da desmesurada desregulamentação histórica produzida por maquinarias políticas e morais sobremaneira anônimas, caras à modernidade, que se alastram pela superfície da Terra. Ver *Obras incompletas (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 388.

¹⁴ Gilles Deleuze e Félix Guattari, “A máquina capitalista civilizada”, in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 232.

¹⁵ Gilles Deleuze e Félix Guattari, “7000 a.c. – Aparelho de captura”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 150.

¹⁶ Karl Marx, “A chamada acumulação primitiva”, in *O capital: crítica da economia política: livro I, vol. II*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

¹⁷ “Toda sociedade tem o seu ou os seus diagramas”. Gilles Deleuze, “Um novo cartógrafo (*Vigiar e Punir*)”, in *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 45. – Cf. também, Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Regras concretas e máquinas abstratas”, “M – Máquinas abstratas (diagrama e *phylum*)”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5.

¹⁸ Problemática recorrente proveniente da tensão característica entre máquinas de guerra e aparelhos de Estado ou de captura. Em *O anti-Édipo*, p. 231, pode-se ler: “Agora é o Estado que tem de recodificar o

melhor que pode, por meio de operações regulares ou excepcionais, o produto dos *fluxos* descodificados". E ainda: "O Estado, a sua polícia e o seu exército formam um gigantesco empreendimento de antiprodução, mas no seio da própria produção, condicionando-a. Encontramos aqui uma nova determinação do campo de imanência especificamente capitalista (...) a presença da antiprodução na própria produção", p. 245.

¹⁹ Com suspicácia, a máquina capitalista civilizada pode ser concebida como máquina primacialmente entrópica, cuja característica *mais-valia de fluxo* produzida pelo sistema econômico separado e universalizante *eleva a quantidade e a qualidade energética no planeta como um todo, espécie de explosão intensiva e extensiva desencadeada pela produção dromológica de partículas de um mega-motor caosmológico, cuja dinâmica própria emana choques e produz com sua vertiginosa velocidade absoluta – turbilhonares de caos por todo o campo social*, indefinidamente, rebatendo todas as formas e fluxos descodificados na reprodução do ciclo virtualmente infinito da forma-valor, abstração máxima que ganha realidade como *virus social planetário* nunca antes experimentado. – Para uma espécie de arqueologia da constituição dos saberes científicos que se ativeram sobre a *energia*, ver Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, "A energia e a era industrial", in *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1991 – onde se lê: "A ressonância cultural foi também ela imensa: nova concepção do homem como máquina energética (...); nova concepção da sociedade como motor (...); nova concepção da própria natureza como 'energia', quer dizer, poder de criação e de produção de diferenças qualitativas", p. 90.

²⁰ Essa tendência expansiva espiral da máquina capitalista aparece evocadamente em vários pensadores, como em Guy Debord e seu conceito de espetáculo integrado; em Félix Guattari e o CMI (capitalismo mundial integrado); e mesmo com Michael Hardt e Antonio Negri e o conceito de Império.

²¹ Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, p. 15. – Para uma explanação pormenorizada e descritiva que objetiva discernir as diferenças de natureza e de regime do processo de produção desejante social, ver na mesma obra, p. 351 s.

²² Seguindo a teoria marxiana do capital, Anselm Jappe expressa a condição reificadora da formação histórica da civilização das máquinas: "Aos homens, a sua própria socialidade e a sua subjectividade surgem-lhes submetidas ao automovimento automático de uma coisa". Ver "O sujeito autômato", in *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona Editores Refratários, 2006, p. 92.

²³ Félix Guattari, "Da produção da subjetividade", in André Parente (org.), *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 184-185.

²⁴ Eis algumas das conseqüências decorrentes da aplicação de um novo tipo de materialismo, sobremaneira utilitarista, que se poderia chamar dromológico. O aumento da produção energética pela industrialização moderna promove uma dinâmica social progressivamente acelerada, cuja velocidade correspondente acompanha o desenvolvimento fractal e automático da forma-valor, ocasionando uma espécie de 'acidente do Tempo', no dizer de Paul Virílio. Desde então, trata-se não somente de uma aceleração da história, levada ao *máximo* alcançado pelas forças produtivas, senão, também e mais profundamente, de uma aceleração da própria realidade. Cf. "Capítulo 13", in *La bomba informática*. Madrid: Cátedra, 1999.

²⁵ Cf. Walter Benjamin, "Sobre alguns temas em Baudelaire", in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989. – Texto central que aborda a 'vivência' e os 'choques' em Machinapolis, além de traçar preciosas distinções qualificadas entre a estrutura da *práxis* nas cosmologias e na Caosmologia por meio de uma discussão sobre o fenômeno da 'aura'.

²⁶ Ver Walter Benjamin, "Sobre alguns temas em Baudelaire", § VIII, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*.

²⁷ Diz Paul Valéry: "A sensação de dependência em relação aos outros, outrora permanentemente estimulada pela necessidade, embota-se pouco a pouco no curso sem atritos do mecanismo social. Qualquer aperfeiçoamento deste mecanismo elimina certas formas de comportamento, certas emoções...". Citado por Walter Benjamin, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 124.

²⁸ Uma das assertivas da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari versa não existir motivo para se considerar o homem e a natureza como algo separados, um em face do outro; mas, pelo contrário, concebem um real imanente em que a identidade da natureza e da história pode ser entendida como processo, cujo ciclo fundamental é a produção: "o produzir está sempre inserido no produto". Cf. *O anti-Édipo*, p. 10-11.

²⁹ "El poder es inseparable de la riqueza y la riqueza es inseparable de la velocidad. Quien dice poder, dice, ante todo, poder dromocrático – *dromos* procede del griego y quiere decir 'carrera' –, y toda sociedad es una 'sociedade de carreras'". Paul Virílio, "De la revolución de los transportes a la revolución de las

transmisiones”, in *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra, 2005, p. 17. – Machinapolis, por sua vez, realiza uma motorização generalizada, dir-se-ia universal, o que lhe confere caráter singular no transcurso da história natural.

³⁰ Usamos o termo pela influência de Friedrich Nietzsche, que pode ser estudada nas obras *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (principalmente o capítulo “Contribuição à história natural da moral”) e *Genealogia da moral* (tema central da obra, mas que pode ser encontrado em uma exposição de modo sucinta no “Prólogo”, assim como em uma esclarecedora nota, do próprio autor, que consta no final da primeira dissertação, na qual o filósofo propõe estudos histórico-morais filosóficos que articulem filologia, etnologia, psicologia, fisiologia e medicina).

³¹ “O capitalismo é de facto o limite de todas as sociedades, porque faz a descodificação de fluxos que as outras formações sociais codificavam e sobrecodificavam. (...) O capital como socius ou corpo pleno é diferente de todos os outros, porque vale por si mesmo como instância directamente económica, e se rebate sobre a produção sem fazer intervir factores extra-económicos que se inscreveriam num código. Como o capitalismo o corpo pleno torna-se efectivamente nu (...) É neste sentido que dizemos que o aparelho de anti-produção deixa de ser transcendente, penetra em toda a produção e torna-se-lhe coextensivo. (...) A originalidade do capitalismo está em que as peças da máquina social são as máquinas técnicas como capital constante que se agarra ao corpo pleno do socius, e já não aos homens, que estão agora adjacentes às máquinas técnicas (e por isso é que, em princípio, a inscrição já não precisa de se fazer directamente sobre os homens)”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, p. 256-262.

³² Segundo Gilles Deleuze e Félix Guattari, “A máquina social é literalmente uma máquina, independentemente de qualquer metáfora, porque tem um motor imóvel e faz diversos tipos de cortes: extração de fluxo, destacamento de cadeia, repartição de partes”, in *O anti-Édipo*, p. 145. – Para Paul Virílio, com o processo histórico industrial e a motorização expansiva por que passam as sociedades civilizadas – desde então sob a regência de máquinas de entropia –, fabrica-se progressivamente um único e imenso motor, decerto compreendido em suas redes materiais e circuitos fractais de conexões rizomáticas que se estendem por todo o espaço do planeta. A essa dimensão material hipertrofiada, toda ela derivada de relações e investimentos sociais caracteristicamente caosmológicos, podemos chamar de ‘tecnosfera’: “um meio, um ambiente artificial em que a ‘tecnosfera’ se superpõe à ‘biosfera’”. Cf. *A arte do motor*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996, p. 102.

³³ Eis algumas das implicações das sociedades disciplinares, segundo Gilles Deleuze, “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”, in *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

³⁴ *The Wall* – Título do filme do grupo artístico musical *Pink Floyd*, homônimo do álbum que faz a trilha sonora da obra cinematográfica, datada do início da década de 1980. Nele, existe uma animação de desenhos bastante ilustrativa quanto à construção secular de Machinapolis, cuja composição se chama “Empty spaces”. – Na ocasião em que apresentamos essa conferência, o referido trecho do filme foi exibido como ilustração de arte filosófica.

³⁵ Diz-nos Karl Marx: “A universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda a natureza o seu corpo *inorgânico*: 1) como imediato meio de vida; 2) como objeto material e instrumento da sua atividade vital. A natureza é o corpo *inorgânico* do homem, ou seja, a natureza na medida em que não é o próprio corpo humano. O homem vive da natureza, ou também, a natureza é o seu próprio corpo, com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer”. Ver “O trabalho alienado”, in *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 116.

³⁶ Os termos ‘ambiente de síntese’ e ‘ecologia de síntese’ provêm ambos de Paul Virílio. Cf. “Uma arte terminal”, in *A arte do motor*, p. 63-64.

³⁷ Cf. Walter Benjamin, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Esse texto apresenta o conceito de ‘vivência’ (*Erlebnis*) e a relação da consciência com a atenuação dos choques.

³⁸ Ver *A crítica da razão dialética (Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos)*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 209 s., relativas ao sub-capítulo “As relações humanas como mediação entre os diferentes setores da materialidade”, no qual é apresentada a discussão do vínculo social no capitalismo, que se realiza tão somente como ‘simples relação de exterioridade’.

³⁹ Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, § 167 e § 171.

⁴⁰ Diz-nos Paul Virilio, “o complexo informacional repousa sobre uma nova equação: *um homem = um gueto*. O rádio e a televisão só se dirigem à massa anômica que eles próprios contribuíram para formar, pântano social inextrincável no qual os atores sobrevivem tão bem quanto mal na *solidão múltipla*, marginais, divorciados, desempregados, membros de minorias étnicas, sexuais ou sanitárias, filhos de famílias monoparentais entregues a si próprios”. Ver “O complexo dos meios de comunicação”, in *A arte do motor*, p. 23.

⁴¹ Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “A anti-produção”, in *O anti-Édipo*, p. 245.

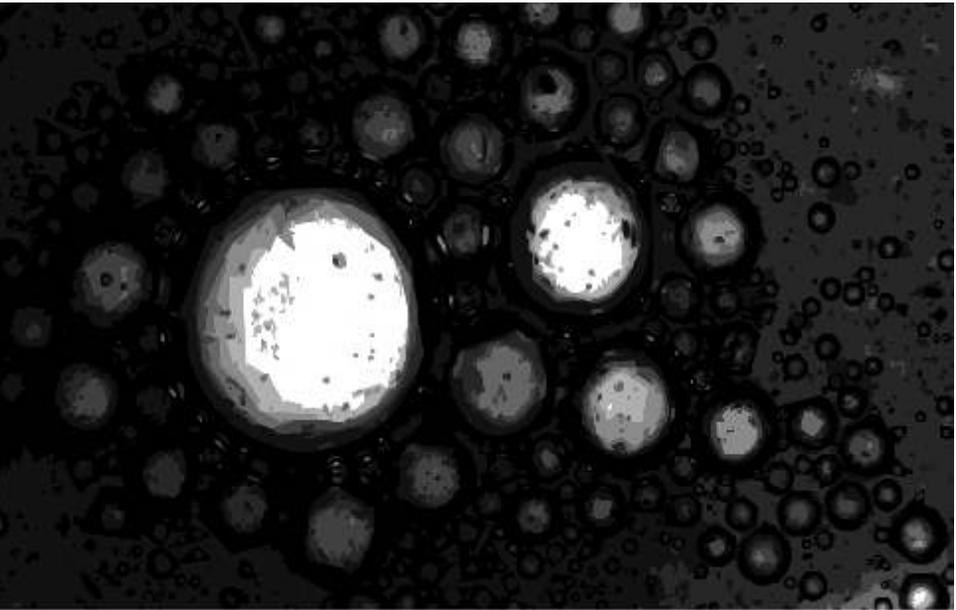
⁴² Senão, vejamos: “Se o capitalismo é a verdade universal, é-o no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a descodificação generalizada dos fluxos que permite compreender a *contrário* o segredo de todas estas formações – antes codificar os fluxos, ou até sobrecodificá-los, do que deixar que algo escape à codificação”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, p. 158.

⁴³ O ‘limite absoluto’ da produção das máquinas desejanças é a esquizofrenia, enquanto que o ‘limite relativo’ é o capitalismo, que tende sempre a recalcar a produção desejança, o nomadismo que deserta. Cf. *O anti-Édipo*, p. 182.

⁴⁴ Nas condições históricas em que toda a sociedade se vê submetida ao auto-movimento de uma coisa – a forma-valor –, o ciclo produtivo se realiza no momento formal em que encerra em si o produto a que se destina, a mais-valia abstrata, em um regime temporal que tende a ser reduzido infinitesimalmente a um limite igual a zero, com o que se busca otimizar o máximo possível o tempo de realização produtiva de valor, por meios de aperfeiçoamentos técnicos e tecnológicos aplicados a este processo diacrônico, ao mesmo tempo em que as relações produtivas são processadas por micro-racionalidades abstratas e concretas (estas são umas das direções para as quais se encaminha o funcionamento automático da Machinapolis capitalista). A importância de uma economia da velocidade, paralela e concomitante a uma economia das riquezas, justifica-se desde essa lógica nuclear da produção capitalista, como se ela estivesse inscrita em seus circuitos axiomáticos fractais, tal um vírus desgovernado. – Na medida em que a forma-mercadoria deve refazer seu ciclo incessantemente, virtualmente sem fim e sob a lógica da acumulação do valor, o novo e o velho chegam a confundir-se no ponto virtual para o qual convergem todas as forças produtivas em busca da realização energetista do valor máximo, por via da velocidade também tendencialmente absoluta, submetendo tudo e todo estrato vital a uma dinâmica inapelável. A expressão dialética desse movimento em sua face mais sinistra, quer dizer, em sua velocidade levada a termo absoluto (ver o caso da velocidade da luz, constante cosmológica, atingida pelas tele-tecnologias do chamado ‘tempo real’), pode ser assim enunciada: “o mais moderno é também o mais arcaico” (cf. Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, § 23).

⁴⁵ No espetáculo, “as imagens que se destacaram de cada aspecto da vida fundem-se num fluxo comum, no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida”. Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, § 2.

ESTUDOS INTEGRADOS AVANÇADOS



O Maquinalismo Humano
e a Pseudo-Cultura Nihilista

O Maquinalismo Humano e a Pseudo-Cultura Nihilista

*

A descrença nos valores morais da antiguidade, como vontade de potência das forças sociais, repousa sobre a desarticulação que fez ruir toda a tradição representativa das narrativas morais do antigo mundo ocidental judaico-cristão. A mudança na forma de experienciar e compreender a história, desde então, passa a ser vista pela ótica dos acontecimentos mundanos e descontínuos que são sorrateiramente desvelados, sob a égide do comando das novas doutrinas de saberes que se transmutam em formas de representatividade racional e política da cultura moderna de Estado¹.

Os abismos entre os seres e as coisas são pulverizados na medida em que as verdades da tradição são profanadas por um mundo em ruínas e sem muita finalidade, tendo como conseqüências primordiais a destruição do sentido e a depreciação dos valores cosmológicos, que a representação social antiga fazia ressoar em uma resposta concreta da vida por seu valor referenciado.

A pseudo-cultura moderna, então, se apresenta ante os 'filósofos do futuro' com sua representação pura da moral moderna fragmentada, que se caracteriza pela adesão ora a um valor, ora a outro e assim por diante sem nunca se deter². Um movimento contínuo e fractal que visa, de forma genérica, desestabilizar os valores existentes para trazer à luz um novíssimo do valor na fraqueza, um *pathos* político que representa o próprio mal-estar do corpo dessocializado³.

A ascensão dessa nova moralidade, certamente transfigurada, tão logo ganha corpo vê-se sorrateiramente instalada em uma espécie de diagrama de poder disciplinar que se ocupa em dispor a produção de saberes em redes hierárquicas delimitadas, reproduzidas ao infinito do porvir⁴. Um salto, uma ruptura epistemolar capaz de fazer da representação da *physis* pré-histórica do mundo, um campo de imanência a ser representado por fragmentos engrenados e dispostos nos dispositivos tecnológicos dominados pelo império da razão utilitária. Uma transformação que levou o *logos* racional a ser considerado uma simbologia dominante do mundo imagético e metafísico da época moderna – um mundo que prescreveu a *desnaturalização dos seres e das coisas*⁵, outrora codificados sob regimentos da lei habitual, costumeira e natural, que regia as culturas dos povos antigos.

Quando o pensamento racional-calculador pôs as mãos, os pés, o coração e o sangue a correr na pretensa ordem progressiva e unificada do

mundo, daí então se organizou cegamente a dominação da linguagem metafísica no *socius* capitalista, a ferro e fogo, como uma estruturação idealista da totalidade política abortada. Isso possibilitou e mesmo impulsionou a fragmentação do sentido e das sensações domesticadas sutilmente por essas forças desencadeadas por *formas puras e artificiais de uma segunda natureza*.

Estamos falando de uma metafísica da vontade de potência supostamente platônica, que veio conformar diacronicamente a *subcultura* moderna e histórica⁶, o que implicou forjamento de novas leis, ordens fractalizadas de disciplinamento e controle, aplicadas diretamente nos corpos produtivos e dominados pela época da Caosmologia do ser⁷.

Nesse período histórico, a sistematização dos saberes, no sentido da lógica formal organizacional e numérica, instaurou-se pelos processos de geração, transmissão e reprodução de saberes técnicos e científicos, dispostos em redes e conjuntos que começaram a se proliferar pela extensão do campo social, envolvendo as forças comportamentais dos indivíduos nos claustros institucionais pedagógicos de Machinapolis. Eram estruturas arquiteturais originárias da cidade operária que se impuseram através de mudanças econômicas, políticas e jurídicas, ambientais, coletivas e individuais, panópticas, mentais e espirituais no decorrer da modernidade⁸.

Então nos vêm alguns questionamentos. Seria a cultura moderna o subproduto da grande ruptura epistemolar que deslocou os seres no tempo e no espaço, nas palavras e nas coisas, que se faziam referências juntos aos movimentos da Terra? Terá sido esse deslocamento susceptível ao florescimento do que veio a se conformar como as cidades operárias modernas, dispostas sob o controle de arquiteturas militarizadas de poder disciplinar? Será o declínio da representatividade, a queda consumada dos valores cosmológicos outrora atribuídos à vida pelas culturas e povos antigos⁹? O crepúsculo dos deuses? A derrota dos ídolos¹⁰?

*

A contemplação teórica de um mundo pseudo-platônico ascende sobre os pilares do Estado moderno, consumado nos atos embrutecidos e regidos por uma moral laicizada. Então, como poderá ser pensada a *imagerie* e a *physis* que levaram à frente os papéis de dominação até a configuração do Teatro do Caos contemporâneo? Essas problemáticas nos levam a pensar as *doutrinas políticas do porvir teleológico*, como práticas enunciativas incorporadas ao trabalho inerte da cultura moderna de Estado.

O desenvolvimento progressivo dos conhecimentos técnicos se envolveu em uma complexidade política polimorfa, que, desde então, tenta regular a todo custo os jogos de desejos herdados pelas culturas antigas em plena decadência. Com o aperfeiçoamento da racionalidade técnica, a idéia de uma unidade social monista, duradoura e exata fora computada na consciência dos indivíduos, ao mesmo tempo em que forças governamentais emergiam pelo direito sobre a vida¹¹, transformando os processos civilizatórios em regulações biopolíticas massivas de uma sociedade a ser artificializada.

Para que essas regulações tivessem êxito no habitat seduzido pela batalha, foi necessário implodir os impulsos de crueldade dobrados sobre outras forças hierarquicamente inferiores, até extenuar as culturas menores, destruindo os estilos culturais com atos de guerra humanitária (como no caso das Américas).

A sofisticação da razão utilitária nos vários campos sociais prescreveu as práticas e as palavras de ordens políticas dominantes, cujo efeito idealizado em um fim programado, a ser alcançado por uma unidade social metafísica, não deixa de representar a frieza da sua cruel ficção mundana.

No âmbito da luta histórica dos saberes, essas transformações nos enunciados e nas práticas certamente propiciaram o desenvolvimento de certos tipos de idealismos políticos, demonstrados nas representações apreoadas pelas crenças teleológicas e suas seitas encorpadas ao aparato técnico Machinapolis.

Assim, os ideais de condutas totalitários dissolveram seus tentáculos sobre o céu e na Terra mercantilizada. Os instintos mendazes subjacentes a essas doutrinas progressistas, absorvidos nos embates políticos, logo foram instigados a ressoar os regimes enunciativos das lutas de classes em disputa pela hegemonia política e pelo Estado moderno. Entretanto, as suas insígnias foram reinscritas pelas novas formações de poder ditas culturais, denominadas históricas, crivadas em sindicatos, associações secretas, nos departamentos científicos, nos órgãos políticos e institucionais de poderes e saberes eminentemente atomizados.

Com efeito, a consciência humana supostamente emancipada da moral antiga, que fora destituída de seu posto ordenador do mundo, não fez outra coisa que agir a favor do imperativo categórico da manifestação histórica que quer encontrar em si mesma a verdade verdadeira, como um alvo contínuo do seu desenvolvimento – a força bruta dominante que governa o espírito da guerra em funcionamento. – *Cultura de Estado, Estado de Guerra!*¹²

A moral do rebanho maquínico, como um filtro que visa perpetuar ou implementar certos valores da pré-história, manifesta-se como uma espécie de arcaísmo que se alastra nos ideais de condutas pré-fabricados e transpostos nas lógicas de identidade representacional condizentes com o Teatro do Caos, posto a formar o *maquinismo humano* – a integração separada dos corpos nos campos operacionais da pseudo-cultura moderna, sendo o Homem, a forma pura da consciência moralista dominante, que visa ordenar os valores mundanos através da propagação de seu *ethos falseado pela vontade na fraqueza*¹³.

Essa nova configuração política propiciada pela pseudo-cultura histórica certamente se diferencia do estilo antigo de saber-poder que ordenava o mundo factual das forças do cosmos, sendo que, desde então, a história mundana passa a ser regida sob o comando de ordens caosmológicas ditadas por um novo maquinismo, que tomou forma e ganhou um estilo, disforme e sofisticado, muito embora sem conteúdo vivaz definido.

*

Quais os domínios reais das técnicas de saber e das tecnologias de poder que se formaram e se ramificaram nas sociedades disciplinares, desenvolvendo um novo controle pedagógico e científico coisificado? A pseudo-cultura moderna representa uma nova teatralização da vida, como chaga mal curada, proveniente da propagação de saberes históricos que saturam o metabolismo fisiológico das culturas¹⁴?

O processo de produção proveniente das indústrias sócio-culturais dinâmicas, acelerado pela geração de energia e de velocidade por meio de motores entrópicos, possibilitou as condições materiais e técnicas para a desarticulação da primazia político-pedagógica pré-histórica, até então proveniente da crueldade política dos regimentos artesanais antigos, assentados no domínio de corpos vivos sobre corpos.

Entretanto, a promoção do produtivismo energetista, característico da máquina capitalista civilizada, precisou desenvolver novos programas de trabalho social que incrementassem uma estranha solidariedade maquínica entre seres vivos e aparatos técnicos, integralizados nos sistemas de disciplina com o intuito de domesticar os atos e os instintos dos corpos em consonância com a operabilidade da produção de mercadorias, nas casernas de trabalho obrigatório, nas fábricas motorizadas, nas agências de montagem de produtos, e assim se estendendo para outras repartições arquitetônicas que começaram a formatar o habitat de Machinapolis.

Com o passar do tempo, a disciplina normalizadora multiplicou-se nas instituições de ensino e nas prisões, enquanto mudanças drásticas ocasionaram profundas desregulações no âmbito dos códigos que até então promoviam a dinâmica das culturas.

A militarização dos campos de trabalho obrigatório, concentrados nas zonas de tempo produtivistas e irredutíveis, engendrou, no processo de dominação lapidar e mercantil, a utilidade funcional, automática e sistêmica, ao mesmo tempo projetada na intensificação do controle da realidade artificializada dos seres e das coisas – o *deus ex machina* que se apresenta como uma autoridade sobre-humana aqui na Terra.

Neste ínterim, regimentos transitivos, vistos sob as ações das estratificações e segmentarizações das condutas totais, militares e cívicas, foram implantados em relação estreita com as maquinarias industriais de extensividade produtiva, que se impuseram no habitat como uma *potência anti-cultural*, vindo a racionalizar as forças caóticas em termos inteligentes e práticos, sob a óptica de uma realidade que sucumbe à regra do jogo econômico declinante: a perda desesperadora do sentido outrora valorado, que agora, carece de valor¹⁵.

Com a montagem dinâmica da indústria e o aperfeiçoamento tecnológico aliados ao saber científico moderno, a produção diversificou-se incontrolavelmente. Os produtos fabricados e mercantilizados pelas indústrias desejantes pulularam por sobre os instintos maquinados nas redes de micro-racionalidades, cujas ordens metafísicas historicizadas, anônimas e abstratas passaram a representar as tipologias categóricas a se fragmentar no ar, ou nas metástases vibratórias das maquinações entrópicas da produção social-desejante caosmológica, sem dúvida, desnaturada¹⁶.

Torna-se preciso entender que essa solidificação das máquinas entrópicas no habitat terrestre adveio, muito em parte, do desenvolvimento progressivo dos comandos reflexivos ornamentados pelo estatuto da ciência moderna tecnicizada, que visa controlar e expandir seu poder de intervenção sobre a materialidade constituinte da vida ou não. Essa é uma factualidade do acontecer histórico que levou o *ethos* cosmológico antigo a perder o seu campo de referência, narrativo e experiencial, outrora representado pelos valores morais cultivados desde tempos remotos da nossa pré-história.

Com efeitos imprecisos, mas reais, à medida que o utilitarismo da produção técnica fez da Terra uma mercadoria, pôde também transfigurar

multiplicidades do planeta em uma espécie de natureza artificializada, ordenada pelas micro-racionalidades produtoras de velocidade e entropia, como *potência anti-cultura*¹⁷. Diante dessas mudanças factuais, a *physis* da civilização então nascente se ergue sofrendo rachaduras, cortes, dobraduras, dilaceramentos dissimilares, mutações de distintas ordens que envolvem o próprio habitat fragmentado. Processos que vieram modelar a ecologia do habitat terrestre por intermédio do poder tecnológico produtivo da força-trabalho, sendo este sediado pela potência anti-cultura proveniente da entropia excretada pela guerra humanitária mercadológica, na sua escala ampliada e virtualmente sem limites.

Tudo indica que essa potência anti-cultural destrutiva e dominadora solapou, de uma vez por todas, as condições de emergência de uma autêntica cultura e, ao longo dos processos progressistas e desenvolvimentistas, fez emergir a *representação caosmológica do mundo fragmentado* – um acontecimento político de dimensões cósmicas, pelo qual o ser adentra o Teatro do Caos, mundano e planetário.

Seria essa a pura manifestação do nihilismo, do sentido rachado e cindido¹⁸, a consumação máxima do nada, proveniente da perda valorativa das insígnias ratificadas pelas moralidades antigas? Esse questionamento implica uma análise bastante profunda de problemáticas que cercam, por todos os lados, o deslanchar de uma pseudo-cultura predominante em nossa época.

*

O corpo vivo e integrado com a Terra já foi lei soberana que atuava no receptáculo Teatro das Carnes, cuja temporalidade e espacialidade funcionavam, respectivamente, de forma circular e territorial, de acordo com a dinâmica própria à *physis* da natureza.

Historicamente, a transformação do corpo terrestre vivaz em um artefato de ordem biopolítica, todo ele atravessado pelos fluxos produtivos da máquina civilizada capitalista e das intervenções axiomáticas do Estado moderno, mostra-se em toda sua crueza.

Entre tantos fenômenos, a ruptura epistemolar caosmológica emergiu o *socius* capitalista ao desencadear uma *anonimidade reinante* através de fluxos descodificados e desterritorializados, tendência que se mantém, desde então, hegemônica como modo de funcionamento que descodifica e reterritorializa os corpos nos campos de concentração de Machinapolis – a era do grande cinismo suplantado aqui na Terra¹⁹.

A manifestação geral da pseudo-cultura histórica como um *pathos* degradante da *psiquê* humana e da *physis* moderna toma de assalto a extensão geográfica por uma *práxis* inerte que se auto-consome e se desvela ao mesmo tempo: corpos amansados, docilizados, instintos dobrados nas redes labirínticas dos espaços estriados da potência anti-cultura, postos em ordenamento pelo poder anônimo disciplinar que se impõe no habitat terrestre por intermédio de pedagogias terapêuticas em consonância com processos civilizatórios multifários.

São os novos mecanismos apreçados pelo desenvolvimento das maquinarias de controle industriais que capturam, sob a égide do seu refinamento, a microfísica das forças biopolíticas dos corpos ocupados pelos ideais de trabalho e felicidade, funcionando sob o poder normalizador arregimentado pelas máquinas paranóicas do Estado de destino.

Politicamente, isso gerou uma sistematização mais segura dos fluxos produtivos, dos corpos organizados e uniformizados em tipos específicos de categorias de representação da vida-trabalho. Daí vieram a se formar também as classes de trabalhadores que passariam a lutar pelo domínio e pelo governo das almas presas nas muralhas do grande império capitalista – a manada governamental como base lendária de um ideal, a verdadeira *escravidão livre* em atos!²⁰

Para tanto, a intromissão psico-pedagógica maquinalista da conduta moral laica passou a se confundir com o eterno movimento modular representativo da independência do indivíduo privado, o *escravo perfeito*, que fez reluzir as políticas supostamente humanitárias da paz e do amor, sendo estas, cultuadas pela dominação massiva das maquinarias propagadoras do comunismo, do socialismo, da democracia, do fascismo, em suma, de um bem comum que se quer impor a todos, funcionando no seu plano ideal como bandeira biopolítica de Estado: a ordenação do mundo governada pelas *políticas teleológicas do por vir e perecer*. Essas representações ainda hoje lutam para alcançar o bem-estar social, por meio da governabilidade que se quer voluntária e compartilhada também por todos, a felicidade da harmonização universal planetária.

Observamos o sentido e o valor que representam as políticas do *por vir e perecer* na sua plenitude de existência produtiva, maquinada nos mecanismos idealizados dos dados produtivos na economia industrial espetacular, objetivando-se através da uniformização dos trabalhadores conectados respectivamente ao aparato de poder anômico da anti-cultura caosmológica. Desde então, os velhos mitos mobilizadores de massas são

necessariamente reinterpretados pela deformação dos novos deuses, transfigurados em uma disforme carne-máquina²¹.

Agora, o indivíduo crê que tem a possibilidade de escolher e consumir a prisão que lhe apraz, por intermédio da categorização reificadora do valor concreto e abstrato do trabalho-mercadoria, implantado a cada instante pela potência des-re-codificadora do *lócus* cotidiano. A consagração velada dos instintos de decadência é um fato fundamental para que o espírito do escravo livre, enquanto ator político moderno, sucumba de uma vez por todas em prol de seu ideal.

Todas essas transformações advindas de uma nova espécie de maquinismo, atualizam corpos autômatos de vontades impróprias, isto é, forças de uma anti-*práxis* sem vontade? Seria esse o processo instintivo que torna a potência dominante expansionista? Eis a hora da grande labuta, a tomada de assalto das forças materiais da humanidade, supostamente consciente do seu espetacular drama trágico, expresso nas fileiras dos exércitos de civilizados orgânicos da humanização do espaço e tempo terrenos²².

*

Em que sentido essa pseudo-cultura encarna uma fenomenologia da *práxis* inerte na idade da técnica planetária? Será que a manifestação fenomênica da *physis* se desconfigura a partir do momento em que se desliga da sua Terra originária numa diacronia especialíssima, por meio da qual a humanidade fabrica para si uma anti-*physis*? Em definitiva, a busca pelo sentido passou a ser sempre uma busca doentia?

Seja como for, a pseudo-cultura nihilista não pode ser considerada um fenômeno meramente representacional, na medida em que resulta de uma forma limítrofe de produção da vida social por meios técnicos altamente sofisticados.

De fato, a subcultura moderna se apresenta como a consumação máxima da vontade de potência auto-destrutiva apregoada pelo ser-espécie contemporâneo e, enquanto tal, repousa numa vontade de vida que se apresenta submetida às forças de negação da própria vida, uma vontade instintiva de querer o nada, posta no estado de embriaguez frenética, característica do inconsciente entrópico que tem como serventia o prazer sem coração como remédio e o gozo fácil contra o cansaço labutar maquinado.

Assim, a vontade de potência negadora da vida recai tragicamente na hierarquia progressista da superioridade técnica, nos sintomas de forças auto-destrutivas e em representações sociais envenenadas pela polifonia nihilista reinante e secular, cacofonia típica dos presenteísmos ditos declinantes, efêmeros ou fugazes, quando mais nada existe além disso.

Por outro lado, a lei processada no agir e no fazer, no crer e no não crer, apresentada pelas instituições legais de poder-saber em Machinapolis, revela sua finalidade na aceitação e na propagação de uma existência que repousa num nihilismo profundo, de semblante patológico e que quer o fim a todo custo – sendo que o alvo já não existe fora de si mesmo – a representação máxima do começo do fim²³.

As verdadeiras intenções da potência anti-cultura atentam para a dominação progressiva da ciência como *modus vivendi*, para práticas de saberes técnicos que se distribuem na formação econômica de mercado, na sistematização política do governo humanitário da guerra e na intromissão de maquinarias inteligentes no corpo pleno da Terra. A sistematização da ordem positivada do mundo circula no fetiche das máquinas e das mercadorias, em função do domínio ciberpolítico de Machinapolis no âmbito global²⁴.

O estado de terror psicológico, proveniente da guerra mundana propagada, é um efeito decorrente do enclausuramento na dinâmica que dissemina o medo escondido na cidade-máquina promotora da potência anti-cultura. Disso ressoa todo o desespero doentio por um acontecer, um sentido que não se pode encontrar de imediato como dado. Daí as indústrias culturais de Estado somarem-se às micro-racionalidades exteriores a ele, fazendo reluzir a incerteza óptica do mundo através de uma gama de variabilidades moduladas de representar o vivido, porém sem sentidos prementes à vida.

O nihilismo tem de ser interpretado à luz do pensamento que concebe os idealismos como fantasias, seja da lógica ou dos sentidos ditos racionais, que, apesar de tudo, se querem efetuar com muito furor, nos acontecimentos fundamentais da ordem moral histórica maquinaísta²⁵.

O nihilismo em Machinapolis se expressa materialmente como subordinação dos corpos mutilados, na condição de estado fisiológico desconfigurado, em conexão ao aparato Machinapura, caracterizando-se por uma suposta compreensão clara do mundo das possibilidades do *vir-a-ser* e *percer*, as 'máquinas de fazer a felicidade' (como dizia Pessoa),

representadas por valorações morais que se querem de ordem suprema – pelo avanço total dos fatos passíveis de uma interpelação genealógica, assim como de uma investigação etnológica.

As máquinas desejanter produzidas pelo nihilismo moderno têm por função, relativamente ao corpo pleno caosmológico, reificar a dinâmica reterritorializante do *socius* capitalista como um todo civilizado aqui na Terra, numa escala ampliada com a reprodução racional que se aprimora profissionalmente, seja nos calabouços arquiteturais, seja nos fluxos planetários hiper-velozes de Machinapolis.

Um observador atento aos fatos mundanos colocará a moral maquinalista na mesa de vivissecção para poder melhor observá-la – pontos, espaços, margens, dobras, limites, fronteiras, linhas de fuga, buracos negros: o nihilismo representado na carne!²⁶

O real não é produto de uma plêiade metafísica, daí então se concluir que a razão humanista e a fé religiosa não passam de fábulas que não têm mais crédito em certos setores da sociedade. Quando totalmente desveladas, são consideradas embustes de uma metafísica decadente. Não cremos mais em um mundo verdadeiro. A pseudo-cultura nihilista representa o nada, a náusea do absurdo, a falsidade mundana do começo do fim, da unidade, do ser.

*

NOTAS

¹ Friedrich Nietzsche, falando acerca do fenômeno de ruptura mencionado, diz que a “nossa cultura moderna, por isso mesmo, não é nada de viva (...) ou seja, ela não é nenhuma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura. Permanece-se nela junto ao pensamento da cultura: não advém daí nenhuma decisão em nome da cultura. Em contrapartida, o que é realmente inspirador e se expressa visivelmente como ação significa frequentemente nada mais do que uma convenção indiferente, uma lastimável imitação ou mesmo uma caricatura tosca”. Cf. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 33-34.

² O termo *nihilismo* vem do latim *nihil*. Friedrich Nietzsche escreve: “*Nihilismo*: falta-lhe a finalidade. Carece de resposta a pergunta ‘para quê?’. Que significa o nihilismo? *Que os valores supremos se depreciaram*”. Ver o estudo sobre o nihilismo histórico na pena de Franco Volpi, *O nihilismo*. São Paulo: Loyola, 1999 – mais especificamente, o capítulo “Nihilismo e decadência em Nietzsche”, p. 55.

³ Dirá Friedrich Nietzsche que “todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável para nós e afinal, justamente com eles, o *desvaloramos*, quando eles se demonstram inaplicáveis – todos esses valores são, do ponto de vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas falsamente *projetados* na essência das coisas”. Ver “Queda dos valores cosmológicos”, § B, in *Obras incompletas (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 389.

⁴ Michel Foucault cartografou essa disjunção epistemolar, que segundo ele, produz, sob a regência de novos mecanismos de poder, “uma nova *ótica*, em primeiro lugar: órgão de vigilância generalizada e constante; tudo deve ser observado, visto, transmitido: organização de uma polícia; instituição de um sistema de arquivos (com fichas individuais), estabelecimento de um *panoptismo*. Uma nova *mecânica*: isolamento e agrupamento dos indivíduos; localização dos corpos; utilização máxima das forças; controle e melhoramento do rendimento; em suma, estabelecimento de toda uma disciplina da vida, do tempo, das energias. Uma nova *fisiologia*: definição das normas, exclusão e rejeição daquilo que não lhe for conforme, mecanismo de estabelecimento de normas por intervenções corretoras que são, de um modo ambíguo, terapêuticas e punitivas”. Ver “A sociedade punitiva”, in *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 42.

⁵ Segundo Michel Foucault, “no nível arqueológico, vê-se que o sistema das positivities mudou de maneira maciça na curva dos séculos XVIII e XIX. Não que a razão tenha feito progresso; mas o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber, é que foi profundamente alterado”. Cf. “Prefácio”, in *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XIX.

⁶ Na *Segunda consideração intempestiva*, Friedrich Nietzsche faz uma crítica radical, isto é, uma denúncia acerca da representatividade da cultura moderna como algo que não explicita uma vivacidade muito clara, porque ela não é da ordem efetiva, mas, na verdade, representa um saber dominador, de certo modo anônimo, que incentiva, impulsionando, além do mais, o domínio dos saberes tecnológicos em torno das culturas. Assim, a cultura moderna é considerada histórica, e como tal, desnaturada, um artefato da moralidade enfraquecida e debilitante, poder sedimentado pelas abstrações imagéticas dos dados vistos enquanto uniformes. Tal cultura, ou antes, *subcultura* (termo usado pelo filósofo), é também aquela que se desenvolve por e através da objetificação do poder entrópico das maquinarias de controle dos fluxos e das forças terrenas. A cultura nihilista se justifica, na paz e na guerra, pela sua história soberana, que vem solapar com muito furor tudo aquilo que para ela é considerado vivaz, mutilando os corpos dos povos criadores de autênticas culturas. – “A história, porém, que não apenas destrói, sem que um impulso construtivo interno a conduza, torna a longo prazo as suas ferramentas esnobes e desnaturadas”. Ver *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 58-59.

⁷ As ordens fractalizadas são funções finalizadas pelas micro-racionalidades dispostas nos diagramas de poder-saber modernos, tendo o seu aperfeiçoamento na contemporaneidade sob formas de sociedades de controle tecnológico – levando em consideração que o processo entrópico daí advindo subordina a alma dos homens à velocidade absoluta das máquinas caosmológicas, arrebataando com supremacia a fisiologia do ser-espécie produzido e dinamizado na psicogeografia do planeta-cidade. Fenômeno que caracteriza o desconcerto das palavras e das coisas, do mundo, enfim, tal como apontou Camões nos seus versos poéticos, a saber: “Vês aqui a grande máquina do Mundo, / Etérea e elementar, que fabricada / Assi foi do Saber, alto e profundo, / Que é sem princípio e meta limitada. / Quem cerca em derredor este rotundo / Globo e sua superfície tão limada, / É Deus; mas o que é Deus, ninguém o entende, / Que a tanto o engenho humano não se estende”. Cf. *Os Lusíadas*. Emmanuel Paula Ramos (org.). Porto: Porto Editora, s.d. – Canto X, estrofe 80, p. 318-319.

⁸ Nesse ponto, um novo regime de luz entra em ascensão, *la belle époque* das luzes espetaculares de controle e mutilação dos corpos, fazendo-se valer de uma máquina de visão dominadora de espaços vigiados. “O Panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação,

ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens; um aumento de saber vem se implantar em todas as frentes do poder, descobrindo objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este se exerça". Sobre a temática, ver Michel Foucault, "O panoptismo", in *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 180.

⁹ Tendo em vista "a situação de um povo que perdeu a fidelidade em relação à sua própria origem e se entregou a uma avidez incansável e cosmopolita pelo novo e pelo cada vez mais novo", gerando uma apropriação do sentido histórico. Cf. Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 27.

¹⁰ "Também não há de forma alguma ídolos mais ocultos... Isto não impede que eles sejam aqueles em que mais se acredita; diz-se também, sobretudo no caso mais nobre, que eles não são de modo algum ídolos...". Friedrich Nietzsche, "Préfacio", in *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 8.

¹¹ "Então, aí, topamos com coisas familiares: é que, nos séculos XVII e XVIII, viram-se aparecer técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo, no corpo individual. (...) Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escrituras, e de relatórios: toda essa tecnologia (...) podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho". Michel Foucault, "Do poder de soberania ao poder sobre a vida", in *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 285-287.

¹² "Aquele que considera a guerra e a sua uniforme condição de possibilidade, a casta dos soldados, em relação íntima com a essência do Estado que acabo de descrever, este deverá chegar à idéia de que é na guerra e nas castas dos soldados que nos é dado ver a imagem ou talvez o modelo originário do Estado". Ver Friedrich Nietzsche, "Estado e governo", in *Escritos sobre política*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007, p. 127.

¹³ Temática problematizada por Friedrich Nietzsche na sua dissertação "O que significam ideais ascéticos?", in *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Neste escrito do fisiólogo da civilização, vêem-se as imbricações da produção social moderna com a má consciência, os instintos de decadência e o nihilismo como patologia.

¹⁴ "Podemos de antemão ter como verossímil que de tempos em tempos, em determinados lugares da terra, uma *sentimento de obstrução fisiológica* deve quase que necessariamente apossar-se de vastas massas, o qual, no entanto, por falta de saber fisiológico não penetra como tal na consciência, de modo que seu 'motivo', seu remédio, pode ser procurado e experimentado tão-somente no domínio psicológico-moral (– e esta é minha fórmula mais geral para o que comumente é chamado de 'religião'). Tal sentimento de obstrução pode ser de origem a mais diversa". Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*, III, § 17, p. 120.

¹⁵ "A conseqüência *nihilista* (a crença na ausência de valor) como decorrência da estimativa moral de valor: *perdemos o gosto pelo egoístico* (mesmo depois da compreensão da impossibilidade do não-egoístico); – *perdemos o gosto pelo necessário* (mesmo depois da compreensão da impossibilidade de um *liberum arbitrium* e de uma 'liberdade inteligível'). Vemos que não alcançamos a esfera em que pusemos nossos valores – com isso a outra esfera, em que vivemos, *de nenhum modo ainda* ganhou em valor: ao contrário, estamos *cansados*, porque perdemos o *estímulo principal*". Friedrich Nietzsche, "O nihilismo", § 8, in *Obras incompletas (Os Pensadores)*, p. 388.

¹⁶ Karl Marx se questionou sobre problemática parecida, dizendo o seguinte: "O *lixo*, esta corrupção e podridão do homem, a *cloaca* (em sentido literal) da civilização, torna-se para ele um elemento de vida. O abandono totalmente *antinatural*, a natureza podre, converte-se em seu *elemento de vida*. (...) A simplificação da máquina, do trabalho, é utilizada para converter em operário o homem que ainda está se formando, o homem ainda não formado – a criança –, assim como o operário tornou-se uma criança totalmente abandonada. A máquina acomoda-se à *fraqueza* do homem, para converter o homem *fraco* em máquina". Ver "Manuscritos econômico-filosóficos", "Terceiro manuscrito", in *Textos escolhidos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 17.

¹⁷ *A potência anti-cultura* exprime o processo fractal contínuo de desnaturalização das culturas antigas até sua virtual desaparecimento, por meio de uma espécie de prensa universal que inviabiliza toda calma e desenvolvimento orgânicos, perturbando toda assimilação fisiológica com fins a construtos verdadeiramente altos, grandes e nobres, em prol do novo-já-velho, da velocidade instantânea, do ciclo ampliado da morte inscrito na produção mesma. Essa espécie de finalidade maquínica genocida e etnocida também consiste em preparar o ser para o controle estatuído por leis arbitrárias de todos os tipos (axiomas), às expensas dos efeitos colaterais resvalados à fisiologia, como, por exemplo, a debilitação das vontades e subjetividades cambiantes produzidas nos laboratórios da civilização moderna e contemporânea. Para maiores explicações acerca da diferença entre as culturas e a civilização, no pensamento de Friedrich Nietzsche, ver o estudo desenvolvido por Carlos A. R. Moura, *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 211-235.

¹⁸ Na obra de Dostoiévski intitulada *Crime e castigo*, o autor elabora um personagem típico da modernidade civilizada, denominado Raskólnikov, mostrando caracteres do homem cindido, molestado pela contradição da sociedade. No livro, há uma nota que esclarece detalhadamente tal terminologia, a saber: “Nome forjado de raskol, cisão. É evidente o próprio simbolismo do autor. Criando este nome, quer mostrar, através da significação do étimo, o homem cindido, atormentado pela contradição, entre as exigências que ele faz à vida, à humanidade e a si mesmo, e a capacidade para realizá-las. Em *Crime e castigo* este simbolismo não tem sentido religioso, embora os termos Raskol e Raskólnik fossem na época habitualmente aplicados à seita religiosa dos Velhos Crentes, e aos seus adeptos, cindidos da Igreja Ortodoxa e combatidos pelo Poder Central”. Ver Fiodor Dostoiévski, *Crime e castigo*. São Paulo: Nova Cultural, 2002, p. 12.

¹⁹ Percebemos nitidamente a diferença entre a época preconizada pela máquina despótica e a época moderna da máquina capitalista. Diante dessa fratura irrevogável, vemos que “a máquina despótica é sincrônica enquanto que o tempo da máquina capitalista é diacrônico, os capitalistas surgem sucessivamente numa série que fundamenta uma espécie de criatividade da história. (...) o capitalismo e o seu corte não se definem apenas pelos fluxos descodificados, mas pela descodificação generalizada de fluxos, pela nova desterritorialização massiva, e pela conjugação dos fluxos desterritorializados. (...) A idade do cinismo é a da acumulação do capital, porque ele é que precisa de tempo, precisamente para a conjugação de todos os fluxos descodificados e desterritorializados”. Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Selvagens, bárbaros, civilizados”, in *O anti-Edipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 230-234.

²⁰ “O campo de imanência burguês, tal como é definido pela conjugação dos fluxos descodificados, pela negação de qualquer transcendência ou limite exterior, pela efusão da anti-produção na própria produção, instaura uma escravatura incomparável, uma sujeição sem precedentes: já não há senhores, já só há escravos que governam outros escravos, já não é preciso carregar o animal porque ele carrega a si próprio. (...) mais escravo que o último dos escravos, primeiro servo desta ávida máquina, besta de reprodução do capital, interiorização da dívida infinita”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Selvagens, bárbaros, civilizados”, in *O anti-Edipo: capitalismo e esquizofrenia*, p. 265.

²¹ “Em relação ao modo de vida de milênios inteiros da humanidade, nós, homens de hoje, vivemos numa época muito pouco moral: o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou”. Aqui vemos Friedrich Nietzsche expressar a problemática moderna com relação à ‘moralidade do costume’, caracterizando com este conceito uma certa configuração cultural, dir-se-ia primordial, que assinala a soberania moral em toda tradição. Cf. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, § 9.

²² Como bem nos mostrou Jean-Paul Sartre: “o humanismo do trabalho é o ser material do operário qualificado; este realiza-o em seu trabalho, com suas mãos e olhos, recebe-o em seu salário que manifesta, ao mesmo tempo, a exploração e a hierarquia dos explorados; por último, faz com que exista pela própria influência que exerce sobre os trabalhadores braçais e por um obscuro conflito ainda mal apreensível que o opõe a eles”. Ver “Da ‘práxis’ individual ao prático-inerte”, in *A crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 349.

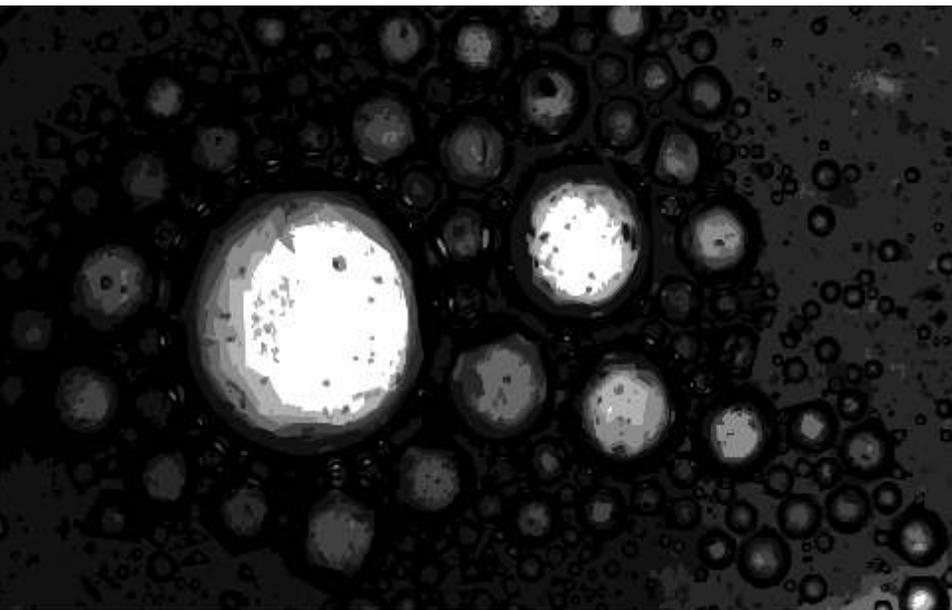
²³ “O que aconteceu, no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito ‘fim’, nem com o conceito ‘unidade’, nem com o conceito ‘verdade’ se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é ‘verdadeiro’, é *falso*... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um *verdadeiro* mundo... Em suma: as categorias ‘fim’, ‘unidade’, ‘ser’, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor*...”. Friedrich Nietzsche, “Queda dos valores cosmológicos”, § A, in *Obras incompletas (Os Pensadores)*, p. 389.

²⁴ Ver Paul Virilio, *La bomba informática*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999, Cap. 2.

²⁵ “Quando o sentido histórico não conserva mais a vida, mas a mumifica: então a árvore morre de maneira nada natural, de cima para baixo, paulatinamente em direção às raízes – por fim, mesmo as raízes perecem junto. A história antiquário degenera-se justamente no instante em que a fresca vida do presente não a anima e entusiasma mais”. Ver Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, § 3, p. 28.

²⁶ Esse tipo de nihilismo representa, segundo o pensamento de Friedrich Nietzsche, o sucumbir, o perecer dos tempos modernos, visto que “de fato todo grande crescimento traz consigo também um descomunal *esboramento e perecimento*: o sofrer, os sintomas do declínio *fazem parte* dos tempos de descomunal avanço; cada fecundo e potente movimento da humanidade *criou* ao mesmo tempo um movimento nihilista. Seria, em certas circunstâncias, o sinal de um incisivo e essencialíssimo crescimento, para a passagem a novas condições de existência, que a *mais extremada* forma do pessimismo, o *niilismo* propriamente dito, viesse ao mundo”. Ver “O niilismo”, § 112, in *Obras incompletas (Os Pensadores)*, p. 394.

ESTUDOS INTEGRADOS AVANÇADOS



Criação, Resistência Poética
e Arte Filosófica

Criação, Resistência Poética e Arte Filosófica

*

A Poesia, como modo de existir poético que cria um corpo e se faz obra de arte, é uma tempestade que faz raiar verbos em movimento, trovoar gritos que acordam os subterrâneos e forjam estados transcendentos de vida na imanência. Sabemos que a poesia já se considerou como materialização de um grito, grito colocado na ferida da alma, em processos artísticos de subjetivação instaurados na chaga da nervura e a paixão, transmutando-se em existências que se realizam quando cair e voar também se faz necessário, cair no subterrâneo e sair a céu aberto para respirar, em uma dinâmica que faz de diversas precipitações do espírito, algo de possível, algum movimento de experiência, belamente, uma linha artística que traça um plano no caos intempestivo, no excentrado espaço móvel das intensidades, que pode se deparar até com a morte, ao vivê-la, a energia do desafio, uma deriva de grandes feitos¹.

Ao enfrentar com a própria vida a errância do mundo e sua dominação, a arte poética pode fazer-se ação, genialidade inspiradora de intensidades que navegam além dos mares do nada, construindo trilhas e caminhos entre as virtualidades da Terra. Porém, a deriva nas originalidades foge das imediatas noções. No agir efetivo e manifesto, os artistas filósofos forjam estilos de novos tempos, descomprissões de espaços; estranham os seres e as coisas nas sendas de suas cruéis normalidades; debatem-se com as produções humanas, tornam-nas contingentes, inconsistentes em seus princípios de verdade naturalizados, desentranhando matrizes e caóticas pragas de mistérios e economias infames, muralhas tornadas presentes e atuais nos olhos abismais dos pensadores que, apesar de tudo, permanecem andando com passos cujas estrelas não se querem dissipar, e cruzam as névoas solitárias, em vidas povoadas por transformações imperceptíveis².

Como vislumbrar ou apreender o insignificável, o fora das micro-convenções e do aparelho planetário de captura labiríntica? Como combater o constante motor caosmológico repressivo e positivador do poder, através de juízos históricos e movimentos de criação extemporâneos?

Primeiramente, demonstrando a incoerência das finalidades últimas, a ausência de sentido das construções eminentemente racionalizadoras do acontecer, quando o veneno de certas metafísicas se faz esquizo-frenesi extravagante, como tensão disparada sobre os artifícios, dispostos a temperar expressões de nihilistas vontades. Por outro lado,

positivamente, é preciso trazer o cuidado estético do pensamento até os atos mais sutis. A criação artística da existência pode preferir-se experiência de oralidade vibrátil em corpoeticidades dançantes³, quotidianidades carregadas de profundas transvalorações e extemporaneidades, conversações que invocam e nascem de encontros de vontades a furar redes de micro-racionalidades ou multiplicidades epistemolares, estereótipos de enunciação ou regimes físicos quaisquer que são controlados e aniquilados em vida. E no entanto, apesar disso, certos seres dobram as forças por sobre elas mesmas e inspiram a solenidade de criar rupturas, construindo artes, filosofias, ciências nômades, por meio de contatos afetivos que querem afirmar a vida.

A criação pode confrontar poesia na convenção mesma das morais, transmutar essas diagramaticalidades do querer, inventar resistências em artes ativas, contrapor situações às usinas do metafísico, à frieza do racional e fazer proliferar CsO para os instintos, semeando jardins no inconsciente, e não fantasmagorias da falta, com o olhar e o agir que superam qualquer razão ou mecanismos.

E assim, além e aquém da razão, a poesiação se faz uma saúde estrangeira à loucura da história, se faz como atmosfera vital, célula cósmica de uma existência poética encarnada, cujo preceito fisiológico se enriquece em uma *práxis* que deixa em evidência a banalidade da consciência e do mundo moderno até eventualidades em extremo estremecedoras: a nossa realidade contemporânea, tal como manifesta nos corpos, nas mentes, nas composições fisiológicas societais⁴.

Curiosamente, resistir em poesia guarda esperanças intensas. Um encontro de vontades afirmadoras da vida intervém nos interstícios das dimensões, ao realizar experimentos e percepções sagazes que suspeitam dos negadores deleites vitalistas; faz com atos e versos entrar em colapso as imensidões labirínticas de fatos do tempo social e da história, para estabelecer multiplicidades de enlaces com a existência que se faz como vontade de viver, ao superar-se, essa presença majestosa e inabarcável que erotiza as desmesuras do cosmos.

É por isso que a resistência poética se banha da aura que transcende no tempo, a história e as formas, intercedendo com poesiativações para viver com plenitude o irrepetível da vontade de potência, e para dar à vida valores imanentes.

Assim, a vontade que permeia a resistência poética se torna única, concreta e aurática, constituindo uma *práxis* superadora dos homens e do

mundo que eles inventaram, suas razões, valores e verdades, através de uma retomada dos instintos artistas que são o grito e o vôo da *animalidade*, vidas inteiras atravessadas por líneas tênues de sensibilidades, sentidos aguçados para o inexprimível do habitual e para as dimensões indizíveis.

Começa a se definir o que seriam os pensamentos, os saberes que verdadeiramente são praticados, que podem ser modos de falar, de ver, de fazer, de sentir; complexos de forças ativas que suscitam intensidades em temporalidades que deslocam os eixos de dispositivos hierarquizantes, também, desmascarando os microfascismos das socialidades humanas que reificam a norma do biopoder, entre outras matizes premissas da imanente dominação anti-cultura Machinapolis. Enquanto o artista e o filósofo hão de viver, acima de tudo, afirmando-se. Sem promessas equivocadas, nem modulações combativas de coletivos que querem o meramente estabelecido, esses movimentos micropolíticos que se agarram à pseudo-cultura dos 'últimos homens', que comumente se resignam e perecem no gozo asceta propiciado pela Machinapolis⁵.

A resistência poética, diferentemente, cria uma *physis* que se torna extemporânea no atual, sobre o contemporâneo, sobre o próximo, sobre essas mortes corriqueiras do habitual, despidas sob os olhos dos homens que querem a crueldade de uma paz gélida e formal que não consegue negar nem ocultar a destruição onipresente que a supõe⁶.

A resistência poética quer colocar em xeque o terror eugenista do poder. Ela já não mais pode ser reconhecida como anti-poder ou contra-poder. Simplesmente age, transforma tudo em volta consigo como um relâmpago, leve, livre e solto. É verdadeiramente uma vontade que se ergue ativamente em espaços dinâmicos, confrontando o controle espetacular e essas matrizes normativas do acontecer que se ancoram em zonas de sociabilidade sujeitada, nos terminais e circuitos das indústrias sócio-culturais dinâmicas.

Mas o universo inteiro é sempre inacabado, e nem sequer se pode impor permanentemente expressão à matéria. A vida se realiza em fuga, o processo atravessa o plano de criação do vivível em devir, e nas transformações imperceptíveis, o poeta em ação tenta achar os imprevistos, as zonas de vizinhança, as altas tonalidades da alma e as intensidades positivas, para desfrutar do êxtase existencial com seus pares e aquilo que lhes apraz com nobreza. Isso porque a arte, como poética imanente, cultiva os sentidos necessários para revelar a vida nas coisas, as potências do indefinido, a saúde que advém do processo criador, a existência que pode ser grandiosa como uma obra de arte⁷.

O poeta do viver confronta com sagacidade; quer irisar a ecologia cinza, superá-la e superar-se, e quando necessário for, confrontar com rigor os pólos de captura das machinas puras, como também, transmutar valores através dessas ações-poesia, realizando uma vontade de se fazer autopoietica, experiencial, que não se detém e produz desejos que implicam os corpos para além dos organismos maquinalistas e dos saberes estabelecidos em circuitos.

Esta é a aura radical do inventar, aurática vontade de criar novas palavras e ações de um povo que pode ser invocado. O povo porvir⁸. Eternamente menor, aquele grupo bastardo que se quer e se faz artistas-filósofos, e às vezes, até o extremo da solidão dos poetas, na experimentação concreta de corpos em atos extemporâneos⁹.

Estamos falando de bandos que deliram continentes; que cultivam a vontade de criar, dando-lhe verdadeiros sentidos e valores; que podem traçar experimentos sagazes sobre o planeta inteiro, sobre as multiplicidades da história da espécie, quando a carne, as vísceras e os órgãos, concretamente, são deslocados em uma desterritorialização absoluta do pensamento, em um movimento veloz de criação. Derivas de raças, mestiços, sobreviventes ou vitoriosos, que abrem zurcos para si nas desmesuras ativas da vida, o próprio corpo dos artistas e poetas¹⁰.

Digamos, então, que a arte filosófica seja uma eco-poética planetária e do cosmos; o encontro de amizades pela potência vital que afirma estilos artísticos na imanência geológica das eras, seres que querem existir, falar suas próprias línguas, expressar seus corpos, dar vazão a suas vontades e celebrações na Terra¹¹. De fato, elas existem, essas maneiras de ser, fazer, sentir e pensar, que envolvem os processos criadores de subjetividades artistas, os seres que devêm obras de arte nas interfaces existenciais expressas em diversidades de poemas, pinturas, músicas, que vêm de fora, cortando com planos de composição o irresistível jogo multiverso da vida no Teatro do Caos.

Assim, a Terra e os seres com ela se mostram por intermédio do poeta que compõe seus versos-ações ao penetrar o intempestivo, fazendo sua poesia com o corpo e em atos que percorrem infindáveis panorâmicas do acontecer, nos espaços abertos pelos devires poéticos que anunciam a beleza do mundo, primeiramente e antes de tudo, nas performáticas, os corpos e as ações concretas, por meio de uma espécie de restituição animal da experiência e das intensidades, como saúdes desses corpos e dos espíritos que criam para si, no confronto físico e enunciativo, poesiações

inabarcáveis, a própria superação do nihilismo, dos 'últimos homens', os humanistas da razão planetária, que produziram o deserto cinza e que estão destruindo a Terra inteira.

O Teatro do Caos se faz conflito planetário, o espetáculo vivo e inerte de Machinapolis, e é confrontando isto, o estado de guerra perpétuo e a destruição onipresente, que os companheiros de criação forjam com afectos suas poesias em atos, essa poesiação de estilos artísticos do viver que se faz em companhia desse povo que está inventando-se, que necessariamente é de estirpe menor, e é assim que existe aqui e agora!¹²

Contudo, se o delírio puro se faz estado doentio da dominação, e o fascismo, uma forma elaborada de destruição, uma forma de socialização propícia à execração, ao desterro, à desvalorização, à eugenia, o extremo assassinio, no sentido das socialidades que suicidam os seres na identidade uma vez por todas; então, o delírio bastardo e sua atividade poética, sua arte de viver profundas criações, constituem verdadeiras transformações experienciais, sim, exatamente aquilo que põe em evidência as potências afirmadoras desse povo sempre porvir, o povo de artistas poetas, os seres de existências poéticas, capazes de viver realizações como grandiosidades cósmicas¹³.

Finalmente, é chegado o momento de problematizar a liberdade que os homens modernos conheceram, pois talvez eles a tenham levado longe demais, ou não tenham sabido como ir adiante. Seja como for, mais do que louvar uma liberdade ideal ou querer defini-la em termos precisos, longe disso, parece-nos imprescindível inventar outras tantas maneiras de experimentar a existência, fazendo girar a vida em torno de práticas que definem 'para que' a liberdade que as atualiza.

Apesar da solidão do poeta e do artista-filósofo, a resistência, a arte e mesmo a filosofia se constroem com refinados instintos, entre amigos e aliados de variegados sangues, cores e raças em fugas que querem a vida, e não a morte, criatividades radicais muito mais do que a destruição; além disso, dão vazão a fluxos e intensidades que extrapolam os muros de si, forjando um cuidado atento tanto à *práxis* quanto à ecologia.

De fato, a criação não se dá necessariamente como confronto direto, como grito dos subjugados e dos traídos pela sociedade de massas, os outros que podem ser o próprio inferno: o bom combate, um jogo vital, quase sempre implica inventar uma saúde entre amigos, que constroem, com olhar desafiante, o povo menor que haverá de cruzar a Terra nas trilhas caosmopolitas.

A revolta é anunciada nesses atos de resistência poética que se levantam contra o biopoder e o controle cibernético característicos da dominação, que já nem nome possui porque é o próprio inominável que toca até o profundo dos sujeitos e da ecologia cinza e que produz no planeta um mundo paroxístico, a sociedade dos seres que se consomem a si mesmos ou são consumidos na mobilização total dos entes.

Porém, mesmo aí, nesse deserto de metal e entropia, in-formação e anti-matéria, a experiência trágica como revolta em poesias se faz corpos atuantes, brados destemidos, lavradores do animal artista que rejeita o desatino da razão, da técnica e do mercado, assim como a irracionalidade vitalista *décadent*.

Mas também interessa à criação que haja duração para os estilos artísticos de vidas inteiras, vidas passadas, presentes e futuras devindo multiplicidades, fazendo de si obras de arte, novas experiências e estéticas do fazer, do sentir e do pensar – ser.

Os artistas animais visam grandes obras, assim como lutam entre instantes e situações específicas de combate. A *práxis* poeticartista é um Fora, mas também um Dentro, cria uma superfície sensível, assim como sensibilidades fortes; ela quer construir com variações, uma vida de poesias afectivas, rumo a longínquos horizontes, à frente no tempo. A arte filosófica faz da vida uma poesia que quer para si uma saúde de afecções, vontade de criar que se faça efetiva e autêntica entre amizades que sejam honradas. A revolta poética promove uma guerrilha com versos e trovas, solitários, narradores, músicos, pintores, filósofos, viajantes... Artesãos da Terra que está porvir... Evocada pelo cortejo de animais artistas, multiplicidades de vontades criadoras em devires que manifestam as potências do que quer viver e superar-se, para que a Terra e nós com ela possamos desfrutar, ainda durante incontáveis gerações, das estações e de tantos horizontes maravilhosos que o sol, a lua e as estrelas podem oferecer-nos com o brilhar cintilante do cosmos.

NOTAS

¹ A poesia como um trovoar de gritos, quedas no subterrâneo, vôos rasantes pela terra, assim como as problemáticas e os conceitos relacionados ao corpo sem órgãos remetem fundamentalmente à poética de Antonin Artaud. Cf. Daniel Lins, *Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

² As poesias de Alberto Caeiro são muito ilustrativas a esse respeito. Por exemplo, “O guardador de rebanhos V”, onde se lê, com honra: “O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério! / O único mistério é haver quem pense no mistério. / Quem está ao sol e fecha os olhos / Começa a não saber o que é o sol / E a pensar muitas cousas cheias de calor. / Mas abre os olhos e vê o sol, / E já não pode pensar em nada, / Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos / De todos os filósofos e de todos os poetas. / A luz do sol não sabe o que faz / E por isso não erra e é comum e boa. // Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?”. Cf. Fernando Pessoa, *Alberto Caeiro Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 31-32.

³ Vejamos como o diz Friedrich Nietzsche, acerca do sentido de nossa jovialidade: “(...) e estas, as suas conseqüências para nós, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busco o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’”. Cf. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 343, p. 234.

⁴ Gilles Deleuze e Félix Guattari apresentam-nos um panorama profundo da realidade dos organismos e dos corpos sem órgãos que criam para si intensidades de destruição e gozos nas dores e sofrimentos. Cf. “28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

⁵ Gilles Deleuze nos adverte, em um escrito que problematizava com Michel Foucault, sobre as problemáticas do desejo, do prazer e do poder: “(...) no puedo dar al placer ningún valor positivo, porque me parece que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo; creo que el placer está del lado de los estratos y de la organización; y en un mismo movimiento el deseo es presentado como sometido dentro de la ley y escandido por fuera de ella por los placeres; en los dos casos hay negación de un campo de inmanencia propio del deseo (...) El placer me parece el único medio para una persona o un sujeto de ‘orientarse’ en un proceso que le desborda. Es una re-territorialización. Y, desde mi punto de vista, de esa misma manera es como el deseo se remite a la ley de la falta y a la norma del placer”. Cf. “Deseo y placer”, artigo da *Magazine Litteraire*, Nº 325, 1993.

⁶ “A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranóia racista, e todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão [e de ação, e de poesia] do pensamento teórico atual”. Theodor Adorno e Max Horkheimer, “Prefácio”, in *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 13. – Gilles Deleuze e Michel Foucault, por sua vez, também foram mobilizados por tais constatações: “Quando o diagrama de poder abandona o modelo de soberania para fornecer um modelo disciplinar, quando ele se torna ‘biopoder’, ‘biopolítica’ das populações, responsabilidade e gestão da vida, é a vida que surge como novo objeto do poder. Então, o direito renuncia cada vez mais ao que constituía o privilégio do soberano, ao direito de causar a morte (pena de morte), mas paralelamente permite mais e mais hecatombes e genocídios: não retomando o velho direito de matar, mas, ao contrário, em nome da raça, do espaço vital, das condições de vida e de sobrevivência de uma população que se julga melhor, e que trata seu inimigo não mais como o inimigo jurídico do antigo soberano, mas como um agente tóxico ou infeccioso, uma espécie de ‘perigo biológico’”. Ver Gilles Deleuze, “As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do lado de fora (poder)”, in *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 98-99.

⁷ Aqui se envolve a problemática da existência não como sujeito, mas como obra de arte. De fato, os processos de subjetivação – ou seja, a produção de modos de existência – sempre têm a ver com a subjetividade, não com a interioridade nem identidade; é uma individualização processual ou coletiva que caracteriza acontecimentos. Modo intensivo e não sujeito, dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder. Os artistas criam estalidos de ritmos, tendem ora a apaziguamentos, ora a linhas mais cruéis e sóbrias, cintilações artísticas de resistências poéticas. Cf. Gilles Deleuze, “A vida como obra de arte”, in *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

⁸ Cf. Gilles Deleuze, “Prólogo” e “A literatura e a vida”, in *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997. – Aqui, o filósofo fala dos escritores e da arte de fazer literaturas como saúdes, mas isso não se restringe apenas à literatura; no nosso caso, é o povo de artistas esse grupo menor que sempre está porvir e quer criar para si saúdes como novos modos de existir que façam da vida, artes e poesias.

⁹ O artista e o filósofo inventam com a história uma relação inteiramente diferente, pois a história nos cerca e nos delimita, não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos. A história é o que nos separa de nós mesmos, o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós próprios. Cf. Gilles Deleuze, “A vida como obra de arte”, in *Conversações*, p. 119.

¹⁰ “Todo delírio é histórico-mundial, 'deslocamento de raças e de continentes'. A literatura é delírio e, a esse título, seu destino se decide entre dois pólos do delírio. O delírio é uma doença, a doença por excelência a cada vez que erige uma raça pretensamente pura ou dominante. Mas ele é a medida da saúde quando invoca essa raça bastarda oprimida que não pára de agitar-se sob as dominações, de resistir a tudo o que esmaga e aprisiona e de, como processo, abrir um sulco para si na literatura. Também aí um estado doentio ameaça sempre interromper o processo ou o devir; e se reencontra a mesma ambigüidade que se nota no caso da saúde e do atletismo, o risco constante de que um delírio de dominação se misture ao delírio bastardo e arraste a literatura em direção a um fascismo larvado, a uma doença contra a qual ela luta, pronta para diagnosticá-la em si mesma e para lutar contra si mesma”. Gilles Deleuze, “A literatura e a vida”, in *Crítica e clínica*, p. 15.

¹¹ Sobre as celebrações da vida e as microfísicas superações revolucionárias, apesar das zonas de morte da história, ver as obras de Eduardo Galeano, *Dias y noches de amor y de guerra*, ou *El libro de los abrazos*.

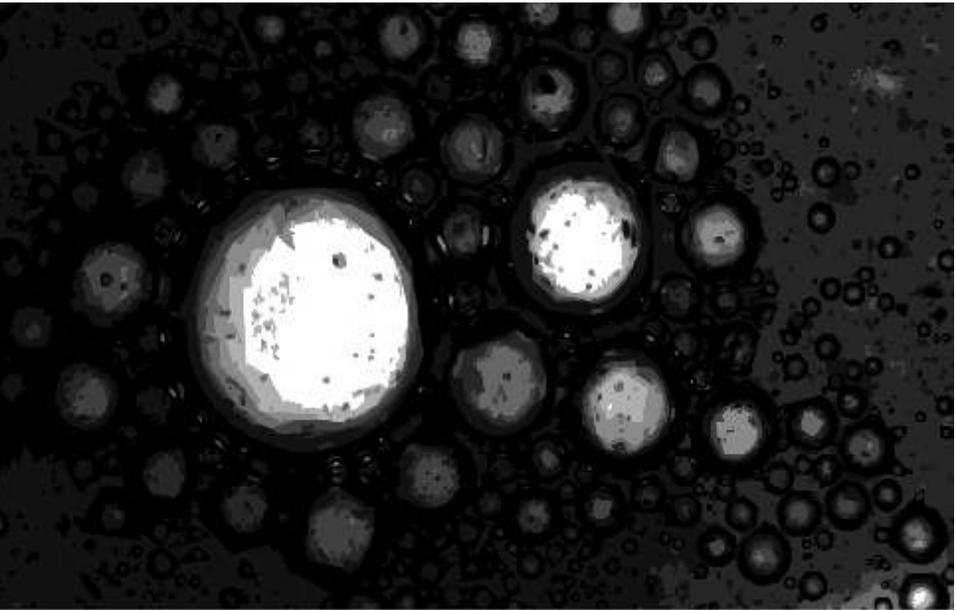
¹² Os criadores não procuram rebanhos nem crentes. Procuram os que criam juntamente com eles, aqueles que cultivam novos valores. É a clareza de Zaratustra, a Terra que se oferece aos criadores, aqueles que colhem e festejam. Cf. Friedrich Nietzsche, “Prólogo de Zaratustra”, in *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

¹³ “El concepto nietzscheano de arte es un concepto trágico. (...) El arte (...) es 'estimulante de la voluntad de poder', 'excitante del querer' (...) Según Nietzsche, aún no se há entendido lo que significa la vida de un artista: la actividad de dicha vida sirviendo de estímulo a la afirmación contenida en la propia obra de arte, la voluntad de poder del artista como tal. (...) Entonces es posible que verdad adquiera una nueva significación. Verdad es apariencia. Verdad significa realización del poder, elevación a la mayor potencia. Para Nietzsche, nosotros los artistas = nosotros los buscadores de conocimiento o de verdad = nosotros los inventores de nuevas posibilidades de vida”. Cf. Gilles Deleuze, “III – La crítica, § 14 – El arte”, in *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 6ta edición, p. 144-145.



李新梅

ESTUDOS INTEGRADOS AVANÇADOS



Caosmologia do Ser
e Nihilismo

Caosmologia do Ser e Nihilismo

*

Será o cinza a cor expressiva para pintar a Terra e os seres integrantes do grande absurdo que se reconhece como a própria contemporaneidade? Seja qual for, é na Terra onde as cores se prestam ao acontecer, multifacetadas. E, quem sabe, esse aparente monocromatismo pode conter a maior das misturas cromáticas que já se pôde sonhar, tal como o delírio se encontra na imensidão que desgarras o ser para manifestar-se errante e estrangeiro na solidão que o separa da natureza e o agarra ao mundo. Não como se ele fizesse parte dele, mas *nesse mundo* que se faz uma Terra abismal no ser, o Universal foi tornado História¹, uma ordem de destino que engloba todos os homens e as diversidades com suas expressíveis cores *policromáticas*. E isso veio a ser porque um tramado planetário alcançou o teor de um drama global da humanidade. Novas formas de tragédias e eugenias irradiam uma integração social que envolve o planeta inteiro, que transpõe imensas distâncias geopolíticas, e não obstante, implica recolhimentos interiores dessas distâncias, como *separação caosmológica absoluta*. Decerto, um acontecimento de proporções cósmicas. O ser no cosmos, sem deus, sem Terra, sem sentido nem meta². E isso talvez explique a obstinação do pintor, ou do poeta, em irisar o cinza a partir do *grande enigma policromático da configuração contemporânea*.

*

Treme a vida sorradeira quando o nada se instala no vazio e se faz impossibilidade de criação. No entanto, esse nada é que imerge em fisiologias individualizadas até a solitária intimidade que se reconhece entre as diversas figuras das tiranias de si, próprias ao individualismo radical orientado por motores caosmológicos, cujo tempo e cujas velocidades seguem os ritmos de Machinaspuras – decorrem privatizações dos corpos, desertificações dos espaços de sentido, e no lugar da produção que poderia ser criadora, induzem-se a falta, as reificações de formas e valores que se radicam na mera execução de programas de vivências separadas, fragmentos e fragmentações autonomizadas da vida, como prático-inerte manifesto em um maquinismo que vai instalar-se ornamentando o vazio, com as partículas pulverizadas de fantasmagorias, significâncias, artifícios, velhos produtos que representam a museologia do Teatro do Caos³, a esquizofrenesi do nada, o qual sempre se quer restituído nos seres decepados que estão embrenhados nos diagramas de forças de uma megamáquina de guerra planetária, cujo rumo é indiscernível, e claro está,

*incontrolável*⁴, um processo múltiplo, anônimo e auto-gerido ao qual podemos atribuir apenas certos precipícios que o conduzem à auto-destruição, à extinção de suas forças em si mesmo, extenuando até o infinito os seres, os corpos, as riquezas da matéria que não se sujeita às formas nem às amálgamas de significação e materialização funcionalista dos traçados esquemáticos de diagramáticas que barram os fluxos, lhes impõem numerações, micro-racionalizações, enfim, miríades de axiomáticas que se caracterizam por enquadrar, fazer comandar e obedecer, hierarquizar e manter em exame as produções desejanter – como máquinas abstratas que permanentemente rasgam o que existe, não cedem em produzir suas linhas de fuga e picos de desterritorialização que atualizam as formas do que se chama biopotência⁵, matérias e funções que ultrapassam toda dinâmica que se pretende ordenadora das potências que suscitam o vivido.

*

Dir-se-ia que a universalização do delírio humano se confunde com a vitória do nihilismo. Somente quando os códigos antigos não se encontram capazes de perdurar suas glórias, apenas nas circunstâncias singulares características da modernidade, a efusão de fluxos-esquizes pelos continentes tomados pela Machinapura capitalista desencadeia a tomada da Terra por potências destrutivas incontornáveis. Mas o que precisamente tudo isso pressupõe é a falência dos códigos culturais de outrora.

Pensar a história universal implica considerar as crises intermitentes pelas quais povos inteiros tiveram e têm de passar. Parece ter chegado o momento de nos perguntarmos sobre os efeitos desastrosos decorrentes da embriaguez histórica, na medida em que “a constelação entre vida e história realmente se alterou, de tal modo que um astro perigoso e inimigo se intrometeu entre elas”⁶. “Agora, a vida não rege mais sozinha e nem o conhecimento domestica o passado: todos os marcos foram derrubados e tudo o que foi um dia se abate sobre os homens”⁷.

A vontade de verdade da ciência histórica foi capaz de levar ao extremo a fractalização das ordens, a proliferação desmesurada de formas, a desterritorialização estupenda dos fluxos de códigos de saberes e técnicas, tanto quanto isso pressupõe, correspondentemente, a fragmentação dos seres e das subjetividades⁸.

A decadência reproduzida pelo capitalismo suplanta as forças cosmológicas, instaurando potências anti-culturais no seio da própria produção, catalisando energias em torno de totalidades sociais em proveito da Machinapura caosmológica⁹. Uma produção social como esta –

desenvolvida sob a tirania real de *formas separadas das forças que as produziram* – conforma uma espécie de exterioridade uniformizante e imposta *desde fuera*, que impera e rege desde então as dinâmicas sociais, ocasionando uma acumulada confusão dos esforços, uma super-utilização de forças produtivas por meio de relações axiomatizadas por formas puras – uma verdadeira *decadência reproduzida entropicamente*¹⁰.

Justamente, poder-se-ia objetar se não seria a história a ciência do vir-a-ser universal. De fato, a partir do momento em que a vontade de verdade se pergunta sobre as verdades antigas, todo seu esforço se dissipa em reflexão, como se a frieza da razão despertasse a dúvida e o espírito metafísico ascendesse, de uma outra maneira. – Não se sai da metafísica. Trocam-se meias-verdades por cálculos idealistas. A profusão virtualmente infinita de questões à natureza, aos universos incorporais, produz uma infinidade de saberes que, como pedras, não são digeríveis pelo metabolismo das culturas, o que ocasiona fenômenos de obstrução fisiológica¹¹.

Perante essa violência, caberia perguntar: que meios restam ainda à natureza para dominar o que se impõe de maneira super-abundante? Haverá, nesses tempos e no futuro, efetivas condições de florescimento de autênticas culturas? Ou se trata doravante de abandonar a idéia de cultura e inventar outras maneiras de se viver, consigo e com os pares? Perguntas como essas certamente ocuparão o pensamento de artistas-filósofos do futuro¹². Tarefa tanto mais necessária quanto o nihilismo extremado da pseudo-cultura moderna ou histórica torna os acontecimentos cinzentos. “Tudo é incolor, gasto, mal copiado, negligente, cada um age à sua vontade, no entanto, não segundo uma vontade forte, rica em pensamentos, mas segundo as leis que prescrevem primeiro a pressa universal e, então, a busca geral por comodidade”¹³.

A potência anti-cultural de nossa época aniquila o vivido com a injeção de forças históricas descodificadas por todo o corpo pleno capitalista e o corpo sem órgãos dessocializado¹⁴. A produção social de conhecimento dispara metafísicas que se realizam materialmente ante o destino da espécie humana, enquanto que a ruína das cosmologias, claramente, manifesta a vitória de certas forças ante outras.

Ao menos a etnologia e a esquizo-análise são capazes de mostrar o quanto a codificação das sociedades antigas esconjurava o Universal, o Capitalismo e a Machinapura¹⁵. Precisamente essa espécie de trava mágica ou cosmológica foi rompida de uma vez por todas e para todo o sempre, a partir dos últimos séculos de investidas do saber dito histórico e suas forças

crescentemente desagregadoras, incontíveis e soberanas. O universal está no fim, como se o mapa se fechasse globalmente no preciso delírio que se veste de muros; quando o homem mata seus deuses para, em seguida, suicidar-se¹⁶. *Acontecimento planetário, vírus material e supra-sensível que se dissemina feito peste cinza*¹⁷.

A história universal parece resultar na vitória do nihilismo, não porque nele haja força suficiente para grandes obras, no sentido cultural e artístico, mas porque uma vontade destrutiva se apossa pela fraqueza dos ditames incontornáveis da produção histórica, para além das intenções ou metas caras à vida dos povos, dos seres decepados. Talvez nos restem poucas dúvidas quanto a isso, a civilização foi arruinada pela história. Os instintos dos povos e dos corpos são perturbados, como que desnaturados¹⁸, e se esfacelam ao ritmo de formas que impedem o amadurecimento do todo, através das quais as forças vitais são inibidas e enfim destruídas¹⁹. Como diria Nietzsche: “em meio a um certo excesso de história, a vida desmorona e se degenera, e, por fim, através desta degeneração, o mesmo se repete com a própria história”²⁰.

*

Certamente, toda a história não se resume ao nihilismo. Mas talvez tenha chegado o momento de pensarmos esse fenômeno em sua forma mais extremada, que, na contemporaneidade, açambarca praticamente a totalidade histórica. Pois se a super-saturação de nossa era pela história apresenta sintomas anômicos nas sociedades espalhadas por todo o globo terrestre, encontramos-nos perante condições catastróficas que expressam a consumação universal do nihilismo.

Dir-se-ia que o nada parece se tornar maior do que a própria Terra, enquanto que o vazio, virtualmente pleno, manifesta-se nas subjetividades desgarradas. Podemos dizer que a máquina capitalista civilizada, turbinada pelas produções históricas, reproduz tecnicamente seus meios e a metafísica de modo a sempre alargar seus próprios limites. Daí podermos vislumbrar uma potência entrópica manifesta pelas forças industriais totalitárias²¹.

Ao longo da modernidade, a hegemonia da razão ganhou cada vez mais campos de batalhas, suscitando um crônico desequilíbrio entre natureza e história. Um mundo que a história tornou opaco veio cindir as culturas e os seres em interioridades e exterioridades mutuamente excludentes – esse processo de desconfiguração da *physis* cosmológica

abriu caminho para novas realidades, nunca antes sequer imaginadas, surpreendentemente artificializantes²².

Nesse cenário desolador, em que a sociedade produtiva refaz a expressão histórica de nosso tempo, os seres tornam-se peças e escravos de um estranho jogo. A submissão dos seres à sociedade capitalística não é senão a submissão do homem à histórica decadência maquinalista. Em poucas palavras, essa sociedade de tiranos e escravos apresenta-se como o produto mais aperfeiçoado desse totalitarismo histórico, capaz de submergir em suas redes praticamente todo o movimento do vivido²³. Sintoma deveras grave: a aceleração dos processos e das produções satura o metabolismo das sociedades e no lugar de autênticas culturas se instauram tão somente subculturas ou pseudo-culturas, como *restos* do processo histórico orientado pelas relações de produção capitalistas²⁴.

Tudo parece perder as cores cosmológicas, vigora a anarquia dos instintos. Os povos se atomizam, individualiza-se o delírio ao extremo vazio. O nada invade *desde fuera*, domestica na fraqueza os instintos atrofiados. A luta perpetua, e o mundo, a unidade de experiência do mundo, desaba, explode!²⁵ – A cisão caosmológica vai fundo, destrói os vínculos culturais ancestrais, decepa as personalidades, constrói os muros e se tornam necessários novos modos de se viver²⁶.

A esquizo-frenesi capitalista leva ao extremo as contradições internas às formações históricas. A cacofonia dos motivos externos digladia com a algaravia das vontades internas. Essa tensão característica do homem moderno – entre *uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade* – proporciona a problematização etnológica da cultura. Aquilo a que se poderia chamar de cultura moderna, na concepção de Nietzsche, “não é nada viva, porque não se deixa de modo algum conceber sem esta oposição, ela não é nenhuma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura”²⁷. Pela história, tudo se torna incolor, luminofuscado, nada parece ter o privilégio de amadurecer pelos instintos que se cultivam nas ações de excessos de forças para empreendimentos grandiosos. Perturba-se todo desenvolvimento orgânico, o todo se esfacela em prol de um artefato, postição, artificial²⁸, como se um ar pesado se dispusesse por sobre a Terra, como empecilho a tudo quanto grande quer tornar-se, afundando na subcultura barulhenta de nossa época. – O que mais pode escapar à entropia fatídica de uma era histórica universalizante, produtora de destruições retro-alimentadoras *ad infinitum*?

Precisamente uma produção entrópica gera subjetividades tendencialmente esquizofrênicas. Isso pode ser compreendido a partir de um dos princípios da esquizo-análise: toda produção social é também produção desejante²⁹. Esse paralelo apresentado na obra *O anti-Édipo* nos permite traçar relações importantes acerca das personalidades características do homem moderno-contemporâneo.

A produção desejante que acompanha as relações produtivas capitalísticas tem por 'limite absoluto' a esquizofrenia, ou o vazio pleno como possibilidade de invenção, como processo de produção³⁰. O problema é que o capitalismo, ao privatizar os órgãos, ao dessocializar o corpo sem órgãos, destitui o ser também de quaisquer sentidos prementes à vida.

Além disso, existe um 'limite relativo', com vistas a recalcar ou reterritorializar as subjetividades em torno de velhos arcaísmos, ou mesmo sob o jugo do Édipo, obstruindo o vazio de sua plenitude virtual, em concordância com certa estabilidade desejante – talvez pudéssemos dizer, uma vez por todas – mesmo na fraqueza³¹. É como se a máquina capitalista tivesse desenvolvido sua velocidade produtiva a um nível que não é alcançado pelas relações de produção desejantes, existindo ainda uma enorme lacuna entre ambas³². Esse é o motivo pelo qual vemos a máquina civilizada produzir, num só golpe, com efeitos variados, esquizofrenia como seu limite intransponível, muito embora o recalque em prol de neo-arcaísmos para que funcione melhor.

Nesse processo esquizo-paranóico *décadent*, não se produz personalidades que vinguem como uma subjetividade que alcança a estação outonal da vida. O ser na Caosmologia muitas vezes se vê enredado por armadilhas identitárias, espécies de mercadorias ou simulacros desejantes que moldam os modos de vida; e na mesma velocidade que as micro-racionalidades produzem as figuras-esquizes, logo são incorporadas como fragmentação interiorizada nas subjetividades, chegando a constituir territórios existenciais em processos contínuos de reificação e reterritorialização.

A entropia da produção histórica e social inviabiliza a perduração das culturas e das cosmologias, e de modo semelhante, as personalidades se encontram recalçadas na baixeza e na imaturidade. O vazio, que poderia ser chamado de pleno de possibilidades, nem mesmo se apresenta, ora é obstruído pela má consciência, ora pela fraqueza do corpo drogado que se mortifica, até que, muitas vezes, nada mais há a fazer. Então podemos nos indagar: o que pode ser entendido por personalidades enfraquecidas?

Ora, o homem moderno sofre de uma personalidade empalidecida, dir-se-ia até alheia a si mesma, como que entregue plenamente à Coisa, numa atitude desprendida de si e habituada ao desinteresse reinante nas mentes e nos corpos afeitos aos inúmeros idealismos reproduzidos tecnicamente. Desde que a aura decai, a partir do momento em que o *élan produtivo natural da espécie* é suplantado pelas novas forças que compõem a formação histórica Machinapolis (tais como suas machinaspuras de entropia e motores caosmológicos – considerando a aceleração turbinada dos fluxos provenientes da história universal), podemos dizer que uma potência anti-cultural se instaura em todo o campo social com seus centros de poder emanadores de choques, definindo até as virtuais personalidades guerreiras, em função da labuta paranóica-esquizofrênica.

A época atual não pode ser considerada como uma época de personalidades prontas ou harmônicas, e se é verdade também que em outros ambientes de corrupção das culturas, a decadência inviabilizava sentidos e metas grandiosos a serem experimentados pelos seres, tanto mais correto se apresenta dizer que agora o fenômeno se agrava em muitas direções.

Com efeito, em Machinapolis, “os homens devem ser ajustados aos propósitos da época, para ajudarem o mais cedo possível; eles devem trabalhar na fábrica das utilidades genéricas antes de estarem maduros, sim, e com isso, não amadurecerão”³³. De certo modo, com maior ou menor intensidade, o ser, desprovido de sentidos cosmológicos que o orientem a um destino ao qual se entregar com todas as suas forças, vê-se desacreditado na existência. Os acontecimentos que vivencia impressionam muito pouco, e chega ao ponto de tornar-se desleixado consigo mesmo até não inventar o próprio futuro.

Com a cabeça baixa e o corpo torpe, a Caosmologia pode ser vivida pela acomodação reiterada, pela busca doentia de bruscas sensações fáceis, efêmeras e levadas pelo acaso dos rumos históricos, que aniquilam os fracos, vencidos. É preciso atentar para o fato de que a força vital, desde há algum tempo, é estriada a partir de fora por instâncias descodificantes-reterritorializadoras, como o caso dos inúmeros aparelhos de captura política do Estado moderno e os simulacros espetaculares de captura mágica que circulam através dos sistemas de in-formação.

O império da anonimidade na baixaza, servido pelas legiões de escravos livres, os homens genéricos e universais, ocupa-se de fazer com que tudo siga as ordens da linguagem espetacular-mercadológica, que, na verdade, é um monólogo atroz, uma linguagem sem comunicação e sem resposta que propaga tão apenas palavras de ordem do tipo comando-obediência³⁴.

Por meio da domesticação e do amansamento dos corpos nas fileiras dos campos de concentração e de trabalho obrigatório, as subjetividades erigidas nas sociedades disciplinares, como nos mostrou Foucault, tornam-se cada vez mais docilizadas e individualizadas, devido à crescente anomínia dos mecanismos de poderes³⁵. No caso, tanto os seres se vêem esvaziados de seus devires cosmológicos e auráticos, quanto se tornam produzidos maquinalmente a partir de axiomáticas que, no geral, inviabilizam socialmente que as personalidades cheguem ao estágio de amadurecimento.

Dir-se-ia que o desenvolvimento das *personae* é interceptado por potências que capturam as forças e as vontades dos corpos, domesticados, e com isso, impedem que os seres possam cultivar a si mesmos³⁶. Nesse momento crucial, o indivíduo, derivado de poder, deixa de acreditar em si, pois talvez ele não faça o que goste, ou até mesmo, nada faria gostar mais de si, pois se tornou inseguro, desacredita de suas práticas, define ante o mundo que o violenta, feito animal covarde. Ele afunda em si, numa interioridade abismal, a dor encravada no peito forma chagas incuráveis e o mundo torna-se-lhe alheio³⁷.

No império espetacular, as subjetividades se esvaem nos abismos, tomadas pela produção do inconsciente entrópico: a vertigem, a náusea e a consciência absurda. O corpo privatizado, sobremaneira dessocializado, paradoxalmente sofre pela sujeição social à qual se submete, tornado uma cifra em circulação abstrata, rumo a algo além do que nem se sabe.

Nesse ambiente de guerra perpétua, o estado de terror psicológico se alastra junto de *um sofisticado e transfigurado ascetismo corpóreo* multiplicado pelas tecnologias massificadas, ora como *sedentarismo implosivo*, ora como *frenesi explosivo*, ambas condições paroxísticas que têm em comum a conseqüente avaria resvalada àquilo que de mais valor temos e que, por isso, mais sensível e suscetível se torna de ser afetado: a própria carne, finita.

Haveria de se pensar a *cisão caosmológica*, o fenômeno da 'separação absoluta'³⁸, no dizer de Sartre. A estrutura da *práxis* desde o alvorecer de Machinapolis é a 'vivência', como pensava Benjamin, a existência nas micro-tirantias das solidões povoadas. A intimidade afunda nos abismos, e a fraqueza deita-se na resignação. A confusão dos instintos dessocializados, o corpo super-excitado historicamente, as forças extraídas pelos agenciamentos maquínicos, tudo isso contribui para uma tensão irresoluta e sinistra³⁹. Lá dentro não existe nada que motive a grandes esforços construtivos, apenas se é levado pelos ramos da decadência caosmológica.

O Teatro do Caos se caracteriza pelo homem *louter abstractis*, como sombras que camuflam não se sabe nem mesmo o quê. A vergonha consigo expressa o temor do desafio ferrenho. O nojo do passado ou do futuro manifesta a figura do pessimismo prático, o presenteísmo fracassante, radicado pelos hedonistas sem coração. No lugar de vozes austeras e decididas, encontram-se homens submissos, afeitos aos delitos contra as obras de arte. Tudo se mascara com as cores mais absurdas, até que ninguém mais saiba quem é quem. Com aparência lânguida, todavia, os joguetes de traições fazem a festa dos covardes e vingativos. As micro-tiranias aniquilam a interioridade que as provocam, desde a intimidade, e a serviência completa a série das lamúrias.

O apequenamento nos interesses, a falta de estímulos e sentidos, distendem os instintos, e em troca, os jogos da criação artística são enfraquecidos e desencorajados. O trabalho labutar generalizado, o desprendimento do vigor, a adesão aos vícios mais cruéis e às drogas mais destruidoras, a submissão ao ritmo lancinante das velocidades internalizadas sem assimilação, tudo isso pode ser compreendido como fatores que inviabilizam o amadurecimento e o engrandecimento das personalidades⁴⁰.

É assim que os jovens são captados pela decadência antes mesmo de poderem vingar. Os esforços com vistas à consecução de grandes planos ou destinos audazes, 'verdadeiramente altos, grandes e nobres' (como certa vez disse Fernando Pessoa), aquilo que incentivaria superações – tudo isso é negligenciado, tão somente posto de lado. Cada acontecimento parece indiferente; nada impulsiona à criação, à consecução de uma vontade soberana perante si mesma. Falta domínio sobre si, tanto quanto cresce a impotência idealista. Os vícios entranhados, as pequenas alegrias espetaculares das paixões tristes, o veneno de todos os dias e certos estimulantes técnicos dos mais variegados tipos⁴¹ podem caracterizar as máquinas desejanter da personalidade enfraquecida, em vias de sucumbir à doença que degenera a fisiologia animal⁴².

A história só parece ser suportada por personalidades fortes, as personalidades fracas são por ela aniquiladas. O artista-filósofo se orienta pela superação do nihilismo, pela busca clarividente de lucidez e serenidade ante a entropia destruidora em vigor. Seja como for, os espíritos artísticos precisam cultivar a força capaz de aprender de uma forma verdadeira em nome da vida e de transformar o que foi aprendido em uma *práxis* elevada⁴³, pois o ato supremo da criação é fazer da vontade de potência um decidido

sim à vida, capaz de pairar criativamente acima de tudo – *Gaya Scienza!* A micropolítica dos artistas-filósofos, dos poetas, pintores ou músicos, tenham os nomes que tiverem, será inventar seus próprios modos de existência por meio de “um comando supremo para amadurecer e para escapar daquele encanto educacional paralisante da nossa época, que vê sua utilidade em não vos deixar amadurecer para dominar e explorar a vós, os imaturos”⁴⁴.

*

NOTAS

¹ O universal está no fim, o corpo sem órgãos e a produção desejante. Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 143-144, 231-233.

² “Na verdade, a ‘cidade-mundo’, o uso intensivo de técnicas de comunicação criou uma ressonância (...) que irradia agora a solidão múltipla para milhares de indivíduos, com esta contracultura do gueto (pós-industrial, pós-nacional, pós-urbana...) em vias de ocupar o conjunto de um planeta que, por sua vez, não consegue se libertar de seu status de gueto cósmico”. Paul Virilio, “O complexo dos meios de comunicação”, in *A arte do motor*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996, p. 18.

³ Vejamos como se apresenta processualmente o Teatro do Caos enquanto produção esquizo-paranóica de subjetividade, no qual o eu se encontra fatalmente *decechado*, “dividido, cortado, castrado”: “As pessoas individuais são inicialmente pessoas sociais, isto é, funções derivadas de quantidades abstractas (...) São exactamente configurações ou imagens produzidas pelos pontos-signos, pelos cortes-fluxos, pelas puras ‘figuras’ do capitalismo. (...) É assim que o capitalismo preenche o seu campo de imanência com imagens: até a miséria, o desespero, a revolta e, por outro lado, a violência e a opressão do capital, se tornam imagens de miséria, de desespero, de revolta, de violência e de opressão. Mas a partir das figuras não figurativas ou dos cortes-fluxos que as produzem, estas imagens só serão figurantes e reprodutivas se informarem um material humano cuja forma específica de reprodução cai fora do campo social que, no entanto, a determina. As pessoas privadas são pois imagens de segunda ordem, imagens de imagens, isto é, *simulacros*”. Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, p. 275-277.

⁴ “A dialética entre valor de uso e valor, trabalho concreto e trabalho abstracto, comporta o facto de o valor e a sua substância, o trabalho abstracto, serem potências *destrutivas*; a forma é completamente diferente em face do conteúdo, porque para ela este último não existe”. “A teoria marxiana da inversão afirma que o verdadeiro sujeito é a mercadoria. Aos homens, a sua própria socialidade e a sua subjetividade surgem-lhes submetidas ao automovimento automático de uma coisa. Marx exprime este facto na formulação segundo a qual o valor é um ‘sujeito autômato’”. Anselm Jappe, *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona Editores Refratários, 2006, respectivamente, p. 57 e 92.

⁵ Em resumo, a biopotência se contrapõe às ações despóticas de uma máquina social que se autonomiza do vivido para dominá-lo enquanto matéria não-formada, indiferenciada e desnuda, por assim dizer. A biopotência, portanto, manifesta-se como impulso vital, próprio de processos sociais entendidos em sua *práxis* espermatozoidal. – Peter Pál Pelbart, com eficácia, realiza estudos acerca da política planetária contemporânea e as implicações mútuas entre o fenómeno processual vital e as intervenções axiomáticas advindas do Estado e do capital-máquina de guerra pura. Ver *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 32.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 32.

⁸ A desterritorialização dos saberes e das técnicas fez proliferar uma crescente massa de fluxos e partículas fractais em todo o campo social, produzindo uma fratura histórica sem precedentes em toda a longa trajetória da espécie. Em parte, isso pode ser explicado pela descodificação generalizada de formas, reproduzida pelo processo maquínico de mais-valia de fluxos, caro à produção capitalística. Cf. Félix Guattari, “Da produção de subjetividade”, in André Parente (org.), *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

⁹ Um mecanismo cego e imanente desenvolve sua dinâmica própria, como motor caosmológico, submetendo todo o vivido a uma tirania atroz e anônima. Já não são nem sequer os vivos que atualizam a energia global para a manutenção do processo de produção social, que se tornou entrópico. Aliás, a energia anímica humana serve e alimenta a produção sem no entanto a controlar, como se os produtos decorrentes da *práxis* empregada na matéria se tornassem independentes da consideração dos vivos, deles separados, num processo maquínico automático de fim em si mesmo. Quanto a isso, ver Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, § 2, 22 e 31.

¹⁰ Paul Virilio escreve sobre o ‘ataque massivo ao que vive’, característico do ‘assujeitamento cibernético das sociedades’. Com efeito, podemos pensar que todos os motores juntos propulsionam a aceleração da história, cuja própria realidade, turbinada, reproduz a decadência em escala industrial. Cf. *A arte do motor*, p. 117 s.

¹¹ Em grande parte, a ruína das cosmologias ocorreu devido à inseqüente penetração e difusão do vírus fractal Machinapura nos corpos das sociedades. Como se sabe, a ciência moderna apresenta-se como saber que não encontra limites. Chamamos *micro-racionalidade* toda produção de saber que funciona com fim em si mesmo, meio como se se fundasse sobre um campo próprio de imanência relativamente autônomo. As micro-racionalidades são também práticas em circuitos integrados, redes sistêmicas de ação, funcionalidades regidas por economias energetistas, calculadas sob fins e resultados específicos, utilizáveis, rentáveis, inteligentes. – Tal como acontece com o caso paradigmático da mercadoria – espécie de núcleo-secreto da anatomia política moderna –, a invenção ou a reprodução ampliada de formas faz ruir o antigo em função do novo, *numa dinâmica específica da renovação que se confunde com o ciclo ampliado da morte*. Assim, em consequência da produção advinda de micro-racionalidades com fim em si mesmo, a intromissão sem limites de novas expressões e conteúdos no campo de consistência capitalista não deixa de ser uma produção de detritos, fatalmente indigeríveis ou não assimiláveis pelo metabolismo fisiológico planetário. A artificialização do corpo pleno civilizado pode ser vislumbrada nos desastres ecológicos, sejam eles 'verdes' ou 'cinzas'. *Machinapolis não é senão uma imensa armadilha material, ecologia de síntese artificializante eminentemente futurística*.

¹² “O filósofo do futuro é artista e médico (...) O filósofo do futuro é ao mesmo tempo o explorador dos velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida. Esta qualquer coisa, segundo Nietzsche, é a unidade do pensamento e da vida. Unidade complexa: um passo para a vida, um passo para o pensamento. Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver. A vida *activa* o pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida”. Gilles Deleuze, *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 17-18.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 37.

¹⁴ “O capitalismo tende para um limiar de descodificação que desfaz o socius em benefício de um corpo sem órgãos e que, sobre este corpo, liberta os fluxos do desejo num campo desterritorializado”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “As máquinas desejanter”, in *O anti-Édipo*, p. 37.

¹⁵ Cf. Pierre Clastres, “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, “Da tortura nas sociedades primitivas” e “A sociedade contra o Estado”, in *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 – e Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, onde se lê: “fluxos descodificados a correrem sobre um socius cego e mudo, desterritorializado – é este o pesadelo que a máquina primitiva esconjura com todas as suas forças (...) A máquina primitiva não ignora a troca, o comércio e a indústria, mas esconjura-os, localiza-os, esquadrinha-os”, p. 157-158.

¹⁶ Embora tenha sido Walter Benjamin aquele que ousou pensar a modernidade à luz do suicídio ainda no entre-guerras, coube a Michel Foucault elaborar todo um estudo acerca das condições epistêmicas da formação do Homem, até formular o seu fim iminente, inspirado pelo pensamento de Friedrich Nietzsche acerca da morte de Deus. Cf. “Psicanálise, etnologia”, in *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 517 s. – Gilles Deleuze, por sua vez, num estudo dedicado à obra de Michel Foucault, escreve acerca do que poderia ser pensado como a nova forma que se anuncia, que intitula de 'super-homem': “As forças no homem entram em relação com forças de fora, as do silício, que se vingam do carbono, as dos componentes genéticos, que se vingam do organismo, as dos agramaticais que se vingam do significante (...) é o surgimento de uma nova forma, nem Deus, nem o homem, a qual, esperamos, não será pior que as duas precedentes”. Cf. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 141-142.

¹⁷ Cada época parece descobrir suas fraquezas e limites quando é tomada de súbito por uma peste que lhe é característica. Com suspicácia, a nossa era está tomada pela maior das catástrofes, nos diz Paul Virílio. O estratega e urbanista questiona a produção desenfreada de máquinas de entropia, sem quaisquer critérios éticos, morais ou mesmo ecológicos. – Esquizo-analiticamente, enquanto a indústria dissemina-se pelos continentes, ao longo do século XX, vê-se agravar os efeitos danosos ao ambiente terrestre, provocados pela contaminação e poluição hidrosféricas, atmosféricas e de outros tipos; a ameaça constante à fauna e flora do planeta, sem falar das hecatombes sociais maquinadas em escala também industrial. Desde o conhecido pós-guerra, todavia, entra em ação um outro tipo de contaminação, que está diretamente ligada à extensão, cuja proposição, segundo Virílio, incita a pensar como “poluição dromosférica” – referencialmente a *dromos*, carreira ou velocidade –; em nossos termos, *poluição entrópica*: “cabe a nós tentar descobrir o acidente original específico deste tipo de inovação técnica. A menos que se esqueça voluntariamente que a *invenção do naufrágio* é a criação do navio ou que a *invenção do acidente ferroviário* é o surgimento do trem, é imperativo que questionemos a face oculta das novas tecnologias antes que ela se imponha, contra nossa vontade, à evidência. Atualmente a *contaminação viral* já traz uma primeira resposta à questão da

negatividade dos circuitos eletrônicos”, fenômeno-acidente que se alastra com a força de uma *peste cinza*: a intromissão de máquinas de todos os tipos no corpo dessocializado da civilização contemporânea. Cf. “As perspectivas do tempo real”, in *O espaço crítico*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 105-106.

¹⁸ Diz-nos Pierre Clastres, em um estudo sobre o pensamento de La Boétie: “desnaturado mas ainda livre, já que ele escolhe a alienação. Estranha síntese, impensável conjunção, inominável realidade. A desnaturação consecutiva ao mau encontro engendra um homem novo, tal que nele a vontade de liberdade cede o lugar à vontade de servidão. A desnaturação faz com que a vontade mude de sentido, ela se volta para um objetivo contrário. Não é que o homem tenha perdido sua vontade, é que ele a dirige para a servidão”. Cf. “Liberdade, mau encontro, inominável”, in *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 162.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 40.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 17.

²¹ “Se o capitalismo é o limite exterior de todas as sociedades, é porque não tem limite exterior mas apenas um limite interior que é o capital em si, limite que ele não consegue encontrar mas que reproduz, deslocando-o incessantemente”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, p. 240. Com efeito, o corpo pleno da civilização pode ser caracterizado como aquele em que os homens tornam-se adjacentes às máquinas técnicas, que os absorvem nos circuitos da Machinapura capitalística, p. 265.

²² “Com estes solavancos denuncia-se a qualidade mais própria a este homem moderno: a estranha oposição entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade – uma oposição que os povos antigos não conheciam”. Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 33.

²³ “A horrenda sociedade de tiranos e escravos em que vegetamos só encontrará sua morte e sua transfiguração no nível da criação”. Albert Camus, *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 314.

²⁴ Friedrich Nietzsche usa o termo ‘subcultura’ para designar o substrato decorrente das relações históricas modernas, em relação com a incessante produção de saberes oriundos de vertentes objetivistas e tecnicistas, mais especificamente. O que caracteriza o compósito social histórico desde então como pseudo-cultura, uma vez que se encontram em ação potências anti-culturais que inviabilizam toda “calma, todo crescimento e amadurecimento tranqüilos”, peculiares aos povos antigos. Cf. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 57-58.

²⁵ O conceito de *décadence*, desenvolvido por Friedrich Nietzsche e inspirado, em parte, pelo escritor francês Paul Bourget (quanto a isto, ver Franco Volpi. “Niilismo e decadência em Nietzsche”, in *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999), aparece com maestria em uma de suas últimas obras, onde se lê: “o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo estilo da *décadence*: a anarquia dos átomos, desagregação da vontade, ‘liberdade individual’, em termos morais – estendendo à teoria política, ‘direitos iguais para todos’. A vida, a vivacidade mesma, a vibração e exuberância da vida comprimida nas mais pequenas formações, o resto *pobre* da vida. Em toda parte paralisia, cansaço, entorpecimento ou inimizade e caos: uns e outros saltando aos olhos, tanto mais ascendemos nas formas de organização”. Cf. *O caso Wagner: um problema para músicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, § 7, p. 23.

²⁶ Cf. Albert Camus, “Revolta e arte”, in *O homem revoltado*, p. 289 s.

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 33-34.

²⁸ “O todo já não vive absolutamente: é justaposto, calculado, postiço, um artefato”. Friedrich Nietzsche, *O caso Wagner: um problema para músicos*, p. 23.

²⁹ Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, p. 33.

³⁰ A esquizofrenia, desde a perspectiva de uma ‘clínica universal’, entendida pela esquizo-análise e sua postura psiquiátrica materialista, é caracterizada pela produção desejante nas condições históricas do capitalismo: “A esquizofrenia é o limite absoluto, mas o capitalismo é o limite relativo”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, p. 182. Ver também na mesma obra, “Introdução à esquizo-análise”, p. 291 s.

³¹ Dir-se-ia que existem dois pólos de investimentos capitalistas do desejo, estreitamente ligados às representações feitas puras apresentações (simulacros ou imagens espetaculares): “arcaísmo e futurismo, neo-arcaísmo e ex-futurismo, paranóia e esquizofrenia”. Senão, vejamos: “As sociedades modernas

civilizadas definem-se pelos processos de descodificação e de desterritorialização. Mas o que desterritorializam por um lado, reterritorializam por outro. E estas não-territorialidades são muitas vezes artificiais, residuais, arcaicas; simplesmente, estes arcaísmos têm uma função perfeitamente actual, correspondem ao nosso modo moderno de 'ladriilhar', de esquadriar, de reintroduzir fragmentos de código, de ressuscitar os antigos e inventar pseudo-códigos ou gírias". Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, p. 269-271.

³² Nesse ponto, valeria pensar o 'instinto de morte' (se entendermos que o instinto em geral não pode ser outra coisa que as "condições de vida histórica e socialmente determinadas pelas relações de produção e de anti-produção num determinado sistema"), que ganha proporções incomensuráveis nas condições capitalistas civilizadas. Para tanto, haveria que estudar as relações entre as diferenças de regime e as afinidades de natureza entre ambas as produções, social e desejante, que parecem mostrar uma proporção inversa. Ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, p. 351-354.

³³ Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 62.

³⁴ Diz-nos Guy Debord: "O espetáculo é o discurso ininterrupto que a ordem atual faz a respeito de si mesma, seu monólogo laudatório. É o auto-retrato do poder na época de sua gestão totalitária das condições de existência". Ver "A separação consumada", § 24, in *A sociedade do espetáculo*. Cf. também § 23, 30.

³⁵ Diferentemente das formações históricas em que as subjetividades se erigem a partir de atualizações de mecanismos ritualísticos de produção de individualidade, desde a assunção das sociedades normalizadoras vêem-se mecanismos científico-disciplinares excretarem um processo de geração de individualização 'descendente': "à medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados". Ver Michel Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 171-172.

³⁶ Uma possível diferenciação conceitual entre adestramento e domesticação pode ser encontrada na pena de Friedrich Nietzsche, no capítulo "Os reformadores da humanidade", in *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Lisboa: Edições 70, 2002.

³⁷ Eis a mais funesta doença que ataca o homem, a má consciência, em decorrência de uma ruptura com seu lado animal. O homem se perde nos labirintos do espírito, numa espécie de idealismo da dor, separado daquilo que ele pode, a força revolve-se no íntimo da alma contra si própria, rejubilando-se na fraqueza. Cf. Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*, II, §16. – Dostoievski, por sua vez, em sua obra *Memórias do subsolo* (São Paulo: Ed. 34, 2000) apresenta um personagem cuja 'consciência hipertrofiada' é-nos bastante ilustrativa quanto a esta temática.

³⁸ "É precisamente a utilização de máquinas em grande escala que faz do capitalismo uma sociedade que no nível material se encontra socializada em grau muito elevado; e o facto é tanto mais absurdo quanto esta sociedade, ao nível da interconexão social, é muito menos socializada do que as sociedades precedentes. Pode mesmo dizer-se que na evolução do capitalismo, a socialização material e a socialização 'social', formal, são inversamente proporcionais e que isso constitui uma das contradições maiores deste modo de produção". Anselm Jappe, *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*, p. 51. – Ver também Jean-Paul Sartre, *A crítica da razão dialética (Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos)*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 209 s.

³⁹ O aparato arquitetônico Machinapolis também pode ser concebido como uma mega-máquina de entropia, cuja construção de suas redes labirínticas realiza-se espiralamente, centrifugamente – a partir de um novo tipo de materialismo, dir-se-ia dromológico –, caracterizando-se sobretudo como ambiente de síntese artificializante emanador de choques os mais diversos. Todavia, conforme concebe Paul Virilio, dando seqüência à invasão e à colonização da extensão geográfica do planeta, realiza-se desde há algumas décadas, com o desenvolvimento contemporâneo das ciências e das tecnociências, uma "progressiva colonização dos órgãos e das vísceras do corpo animal do homem", com a "intrusão intraorgânica da técnica e de suas micromáquinas no seio do que vive". Em um importante ensaio que visa pensar a fisiologia animal imersa nos claustros energetistas (ou paraísos artificializantes), intitulado "Do super-homem ao homem super-excitado", o autor adverte: "assistimos agora a uma espécie de transmutação energética dos comportamentos humanos. (...) já que se trata, desta vez, de tratar o que vive como um motor, uma máquina para acelerar constantemente...". Cf. *A arte do motor*, p. 108.

⁴⁰ Acerca das implicações corpóreas provocadas pela interação com tecnologias dromológicas, poder-se-ia recorrer a Paul Virilio, "Vítimas do cenário", in *A arte do motor*. – Para alusões ao caráter patogênico da velocidade, ver Eugênio Trivinho, "Dromopatologias", in *A dromocracia cibercultural: lógica da vida humana na civilização mediática avançada*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 99-100.

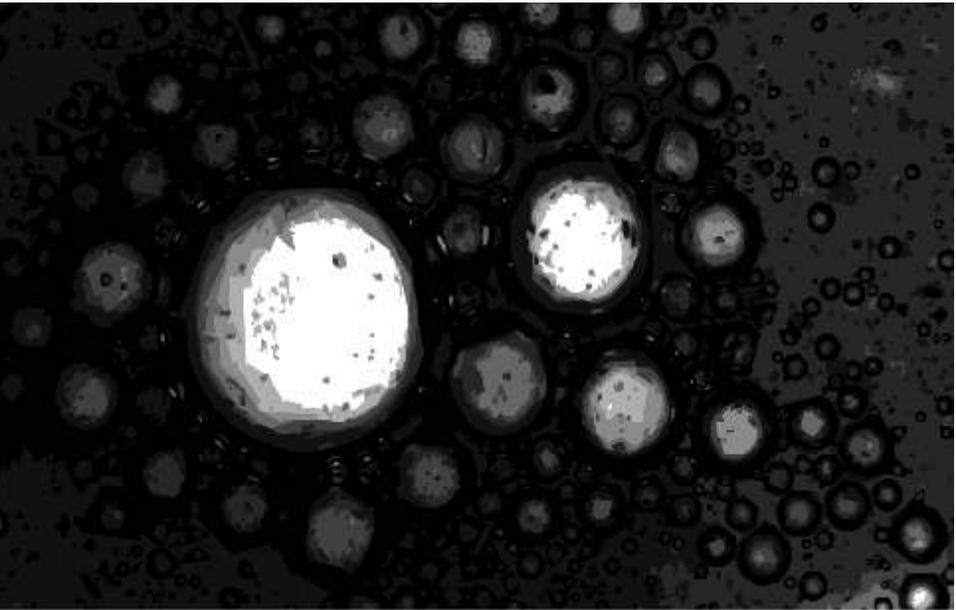
⁴¹ Diagnostica Paul Virilio: “hoje a renovação das práticas nutricionais pela ingestão não somente de excitantes e de estimulantes *químicos*, mas também de estimulantes *técnicos*, irá logo favorecer uma mutação comportamental que não deixará de agir sobre o habitat”. Cf. *A arte do motor*, p. 92.

⁴² Quanto a essa problemática, Gilles Deleuze nos atenta: “No caso do homem, os critérios da história favorecem os escravos enquanto tais. É um devir-doentio de toda a vida, um devir-escravo de todos os homens que constituem a vitória do niilismo”. Sapiência da importância da *práxis* artístico-filosófica presente nos atos-pensamentos de Friedrich Nietzsche, e o que este propõe como atividade dos ‘filósofos do futuro’, Deleuze ainda escreve: “O filósofo do futuro, o filósofo-médico, diagnosticará a continuação de um mesmo mal sob sintomas diferentes”. Esse mal, diga-se, pode ser vislumbrado até nas perspectivas morais, uma vez que são condições importantíssimas para o condicionamento psicológico e corpóreo do homem. Uma excelente e sofisticada exposição dessas assertivas pode ser encontrada em Gilles Deleuze, “A filosofia”, in *Nietzsche*, p. 17-34.

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 23.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 58.

ESTUDOS INTEGRADOS AVANÇADOS



A Resistência em Atos

A Resistência em Atos

*

Agora, o que me parece difícil é a situação dos filósofos jovens, mas também de todos os jovens escritores, que estão criando alguma coisa. Eles correm o risco de serem sufocados de antemão. Ficou muito difícil trabalhar, porque se montou todo um sistema de 'aculturação' e de anti-criação próprio aos países desenvolvidos. É bem pior que uma censura. A censura provoca efervescências subterrâneas, mas a reação quer tornar tudo impossível. – Gilles Deleuze, Conversações.

Este platô versa acerca de alguns questionamentos que dizem respeito à existência da *práxis* artístico-filosófica em nossa contemporaneidade, prática esta, considerada como ato radical de resistência que produz possibilidades de vida para aqueles que a compõem¹. Fundamentalmente, uma *práxis* que se realiza por meio de atos de revolta que tendem a criar uma obra de arte original, polívoca e experimental, demonstrando assim a fúria da transmutação de forças em um pensamento (que nela se revela) outrora levado ao degrado pela dominação da história universal, mas que agora não se cala perante o eruditismo pedante e, mesmo diante de tudo isso, ainda faz eclodir um novo colorir para o nosso horizonte físico e sensível.

Começemos por desdobrar o pensamento dizendo que a resistência artístico-filosófica atenta para uma nova invenção gramatical, realizada por uma linguagem de estirpe menor que suscita a própria fabulação para que a vida não sucumba por falsas devoções ascetas, revelando-se na vida como um ato inacabado, ela mesma, demonstrando a potência afirmativa do *Animus* criador que incorpora até mesmo o inexprimível, experimentado.

A vida, considerada nesse contexto como expressão de um ato de revolta², será escrita ou composta por uma *práxis* ratificada pelo ser inventor de uma nova diagramaticalidade, o qual só pode falar em nome de si, ou seja, daquilo que é por si mesmo criado com alegria e perseverança, prosperando a favor da própria subjetividade, do lugar que ocupa e do tempo que corporifica seu nome e sua competência, atentando com suspicácia para a factualidade mundana da guerra promovida pela história universal.

A vida que vem prescrever essa espécie de linguagem menor³ – transformada em arte, poesia, música, dança, romance, drama, tragédia e

filosofia, como produções poéticas atribuídas a um povo desterritorializado que resiste – desenvolve-se a partir do embate de forças eclodidas contra os ditames da razão histórica universal. Um contra-poder em atos que consegue criar as condições para narrar as suas próprias histórias, versações que se dobram num campo de forças de múltiplas perspectivas, mas que também desdobram-se na dimensão da batalha real, na escala de 1:1, “da imaginação criativa, estética, valores (...), animada por inesperados redemoinhos e explosões de luz, túneis secretos, surpresa”⁴, ações redimensionadas no espaço-tempo intensivo da Terra como matéria-movimento, as quais, na maioria das vezes, são capazes de demonstrar o caráter primitivo de sua óptica guerreira, afastando de si a condição dialética de escravo ou de senhor.

A linguagem menor, nesse sentido, tornar-se-á antípoda do poder centralizador produtivista sediado pelo maquinalismo humano, artificializante, multifacetado e anônimo, pois a resistência poética, considerada poesiação, ativa a potência da *práxis* artístico-filosófica, tecida por uma micropolítica criadora, estrangeira e cosmopolita (e portanto, adversa à ordem nacional) que age traçando os próprios caminhos por oposição ao poder régio unidimensional, calculador, binário, utilitário e energetista, exprimindo assim um ato político que permeia a vida daqueles que o produzem⁵.

Perguntemos, então, em que medida os saberes daí provenientes podem ser chamados de 'anticientíficos'⁶. Assim, a eficácia material e simbólica de uma ofensiva criadora tende a demonstrar que o jogo estranho não pode ser jogado com as armas do seu adversário, visto que os pensamentos criadores necessariamente inventam as suas próprias maquinas de pensar, originadas na intuição, solitária e coletiva, expressa em atos como uma dança criadora de vontades que afirmam sua existência inserida na Caosmologia do ser.

Dessa forma, podemos perceber que o ato da revolta criadora é revigorado por sua *práxis* emergida de afecções⁷, intuições, percepções e invenções provenientes de um pensamento que surge do *lado de fora* do campo representacional legalizado pelo Estado⁸. Assim vislumbramos a ação de uma atitude diferenciada, estrangeira e singular, extraída dos fluxos experimentais da matéria-movimento, prescrevendo contínuas ações do pensamento-resistência radicado em narrativas de vidas cantadas e escritas, prestes a violar a lei do jugo opressor pelo uso afirmativo de sua força e, simultaneamente, demonstrando uma saúde literária que evoca um contra-poder em atos. Uma espécie de criação que desvela, com muita ternura, a

sagacidade histórica dos deuses mítico-rationais e põe em xeque a hegemonia do nihilismo expansionista em vigor⁹. Além do mais, criando as possibilidades de inventar para si, por meio de uma *práxis* micropolítica audaz (que vem desmembrar, mesmo rachar as relações das coisas com as palavras), um agenciamento de saber nomádico cuja linguagem é de cunho menor e rizomática¹⁰.

De fato, a construção de um agenciamento maquínico nômade advém dessa expressão primitiva de forças, que se apresenta tendo como intenção clara uma subversão ratificada por um ato materializado no liame do jugo dominador, compondo uma forma estilística no falar, cantar, poetar, agir, fazer, ser – fabricando um tipo de pensamento que não aceita de bom grado as ordens da linguagem pretensamente universal – a voz comando-obediência¹¹.

Por isso dizemos que o ato de resistência artístico-filosófico expressa, no seu bojo, a máxima proferida pela 'máquina de guerra nômade'¹², a saber: uma ação artística de cunho guerreiro, a qual tem por necessidade fabricar para si uma linha de fuga que arrebate a quotidianidade com atos criadores de situações singulares, vivazes e fluidas, talhadas por sobre novas insígnias ratificadas na matéria em devir. Assim, são criadas as tragédias e as narrativas poéticas que se engalfinham com a prosa nacionalista dominante, sendo aquelas, expressões puras da manifestação de vontades postas a transfigurar o espaço público estriado, subvertendo a lei soberana da mítica racional e transcendental arregimentada pelo saber-poder proveniente dos campos de concentração multifacetados de Machinapolis, pois forjam, em sua própria prática, forças contra o espaço medido, formal, gravitacional e nihilista¹³.

Seguindo essas linhas intempestivas, podemos pensar o povo do artista-filósofo, que se vê pintado sobre o pano-de-fundo do cenário real e obscuro da história humana, um quadro-tela que atenta em desmontar as atrocidades do mundo, com a criação de uma obra de arte congratulada pelo seu povo menor, sem pompas estatais. Um ato criador deveras complexo, certamente, que capta as dimensões do real, as cores apreendidas visualmente pela representatividade social acinzentada, híbrida e acromática, para, enfim, transformá-las em perceptos artísticos, recombinados ou transfigurados.

A capacidade de criar *zonas moleculares de poesiação*, por intermédio de uma *práxis* micropolítica, emerge nos experimentos atualizados pelos artistas-filósofos, envoltos em fragmentos dispersos e descontínuos de saberes que surgem do lado de fora do campo oficial da

política legal, outrora aniquilados pelas guerras totalitárias promovidas pela história universal – a demonstração pública da existência de uma obra de arte vital¹⁴.

*

Devido aos efeitos de poder centralizadores, decorrentes da configuração epistemolar organizacional moderna, uma hierarquização vertical tende a desqualificar os saberes que não estão enquadrados na lei oficial da cientificidade dominante. A partir de estudos genealógicos referentes à microfísica dos poderes, chamamos de saber sujeito¹⁵ toda produção coletiva de enunciados considerados como um saber específico, diferencial, localizado e regionalizado no ser existencial de nossa época, o qual, apesar de tudo, em certas circunstâncias, pode arrebatá-lo e desvelar a forma genérica e comum da identidade-trabalho e do fetiche-mercadoria nos campos de concentração da cidade operária¹⁶. Portanto, um tipo de saber que corta e põe em evidência o paroxismo expresso pelo sistema binário de disciplinamento e controle complexificado, agrupado em categorias bastante distintas; assim como saberes que desmembram os discursos proferidos pela psiquiatria técnica da voz-comando baseada na erudição, ou aqueles enunciados baseados meramente na calculabilidade paranóica esquizofrênica típica do conhecimento histórico pretensamente universal, em definitivo, metuculoso e aterrador.

Por outro lado, sendo mais precisos, podemos dizer que, dentre esses saberes menores, existem aqueles que se encarnam em uma potência guerreira elementar, ou em bandos, como saltimbancos companheiros de criação que promovem uma resistência sobretudo poética, corporificada no ser-espécie que extrai das forças do *Animus* a sua vontade artístico-filosófica de ser, de se fazer superadora, necessária para que a vida se afirme perante aquilo que pensa, faz e produz autopoieticamente.

À sua maneira, a resistência artístico-filosófica tem como atividade primordial viabilizar o potencial da crítica, pautada na execução de ações afirmativas e criadoras por excelência, que não são traduzidas facilmente pela deliberação desmedida da técnica global disseminada no habitat terrestre, nem tampouco pela anonimidade do maquinismo humanitário moralizador. Muito pelo contrário; diante disso, essa resistência pode ser considerada prova de uma vitalidade única que sabe andar serenamente ou maliciosamente pelo universo cibernético da razão utilitária. – Pensamento-ser, pensamento em vida; força afirmativa que põe em contradição os saberes até então legitimados pelo *status quo*, sediados nas burocracias estatais, em

escolas, igrejas, fábricas, campos científicos, jurídicos, informacionais, televisivos, comunicacionais, comerciais, e nas indústrias desejanter de entretenimento espetacular e todos os sistemas de opiniões públicas.

Com potência, por meio de um combate micropolítico criador, existe a possibilidade de promoção prático de novos valores e sentidos atribuídos à Terra e não à história dos homens universais¹⁷, pois a máquina de guerra nômade¹⁸, como tal, também sabe agir no melhor momento e com tal velocidade que é capaz de fazer, de uma maneira que lhe é própria, um furo na elucubração da pretensa ordem universalizante e distorcida da carne-máquina capitalista. Daí podem advir críticas radicais consolidadas por uma genealogia das lutas, mas também contra-poderes que se atualizam por atos afirmadores de diferenças, na defesa de si que se impõe e não quer aceitar de bom grado as forças políticas totalitárias fascistas e microfascistas.

Torna-se premente, no entanto, atentar que a resistência poética nunca poderá empreender uma batalha contra as potências maquinicas por si mesma (se assim fosse, correria o risco de ser engolida por um buraco negro), visto que, por modéstia e serenidade, trava uma batalha sem guerras¹⁹, traduzida e atualizada na revolta criadora de uma guerrilha de palavras, sensações, intuições, experiências, situações: verdadeiras obras de arte que tendem a causar um caos no imaginário social seduzido.

O caráter singular dessas ações pode ser vislumbrado ainda pela manifestação de potência expressa pelo corpo vibrátil²⁰, que é capaz de criar novos valores ao afirmar a vida, construindo para si uma linha de fuga que trace a condição auto-referencial de uma *práxis* exercida na produção de saber experienciado, vivido. Um espécime de saber não centralizado em um foco de poder específico, isto é, que não necessita de reconhecimento estamental para legitimar-se enquanto tal, pois através de suas peripécias criadoras se auto-reconhece. Uma ação audaz que dribla os discursos formais reproduzidos pelos sistemas de informação legais e estatuídos, tornando evidente a clivagem das batalhas reais, as lutas e os enfrentamentos desmedidos reavivados pela hegemonia do terror implantado pela máquina de guerra capitalista.

Entretanto, ocorre ainda de conteúdos históricos menores, resistentes e marginais, logo serem absorvidos pelo maquinismo esquizo-paranóico hegemônico, sendo que uma minoria revoltada não quer assinar o pacto de hipocrisia gritante. – Será o povo menor aquele que ainda consegue proferir uma língua estranha à estatal?

A revolta de um corpo vibrátil dissonante compõe para si uma conduta de comportamento diferenciada, baseada numa criação micropolítica não amparada pela soberania governamental dominante que quer, a todo custo, raptá-la, sendo que o ato criador gerido no devir através de um acontecer *a-histórico*²¹, encontra-se subjacente à espetacularização do mundo multifacetado e maquinalizante da multidão gregária e globalmente integrada.

Especificamente, vislumbramos o caráter da resistência artístico-filosófica a partir de sua relação com o desenvolvimento fecundo de obras expressas por sua *autopoiesis*, ornada de delírios construtivos, transformações aterradoras e vontades vulcânicas de novos sentidos para a existência²². Sendo assim, a força criadora destoa completamente do equilíbrio formal tranqüilizador disposto pelo *ethos* racional dominante, e além do mais, faz parte da constituição de um pensamento que pode tornar-se *Gaya Scienza*, e por isso, transvalorar o nihilismo inerte reinante. Assim, vê-se o ato criador colorir o vazio e o nada prometeísta dessa subcultura contemporânea, dando sentido aos abismos que separam as palavras das coisas, entre os seres e os labirintos que os cercam – abrindo a saturnal possibilidade de tornar-se um pensamento extemporâneo, dobrado e talhado numa atmosfera experienciada pelo corpo vibrátil²³.

*

Uma ação criadora de insígnias em novas tabuletas subjaz vontades singulares que se entrecruzam nos limiares do jogo ordinário dos saberes tecnológicos oficiais, desde sempre burlado e fissurado pela *práxis* realizada por companheiros de criação que formam bandos de artistas, escritores, filósofos, poetas, pintores, dançarinos e arlequins, multifocalizados nos grupos de criação de estirpe menor. Diferentemente destes, por outro lado, encontramos seus antípodas, aqueles grupelhos hierarquizados, fascistas e microfascistas no geral, que visam se alimentar de idealismos justificados pela e na miserabilidade alheia – o império do idealismo técnico radicado aqui na Terra.

Os companheiros criadores, pelo contrário, sempre de maneira singular, desmontam os discursos morais ditos em unísono pelos jogos políticos da oficialidade anônima e binária de Machinapolis, construindo para si máquinas desejanças que se constituem pelo desenvolvimento de ações cujas vontades são produzidas no devir-poeta, devir-mulher, devir-pássaro, devir-transvalorativo das forças hegemônicas e das formas pré-estabelecidas²⁴; uma micropolítica que elabora para si uma epistemologia

outra e de cunho menor, a qual lhes oferece a oportunidade de afirmar a vida vencendo a força tenebrosa da psicopatologia promovida pelo nihilismo hegemônico em nossa época²⁵.

A revolta poética da vida realiza-se também molecularmente nas relações das forças dobradas sobre si mesmas, tecidas e exercidas por sobre o liame de uma linha vital; portanto, realizada por um corpo criador que não cessa de dobrar-se sobre si mesmo, ora traçando limites com os quais lidar, ora superando-os, para a própria produção de pensamento subjetivado e objetivado por atos que possibilitem a aparição da singularidade do estilo artístico-filosófico cultivado²⁶. Sem dúvida, um saber deveras diferenciado, principalmente daquele que podemos chamar de genérico, e por isso, afeito a dar formas multicoloridas ao imaginário social, como, por exemplo, na consecução de *zonas moleculares de poesiação*, em que ocorrem as virtuais extrações de linhas fluidas nos devires daí decorrentes²⁷.

Digamos, então, que um determinado tipo de linha criadora baseia-se no ato da revolta, quando ela mesma consegue dobrar sobre si as suas próprias forças, por meio das quais constituirá modos de existência autênticos, menores e inovadores, com o que a revolta pode veicular um pensamento que se metamorfoseia em um estilo artístico-filosófico polido e voraz.

Forças dinamizam forças – eis a fisiologia cósmica que não remete ao cinismo do simulacro edipiano, visualizado pelo juguete político reificado e sobrecodificado nas míticas salvacionistas do vir-a-ser e perecer – as ordens puras de destino maquinaizado. Devido a isso, dizemos que à ação da revolta subjaz uma subjetivação estendida num campo de forças ampliado, sendo ela operada por blocos de intensidades que se elevam ou baixam, dependendo do contexto micropolítico no qual se encontra. Eis porque a poesiação, em revolta afirmativa, toma para si a manifestação artístico-filosófica como expressão micropolítica, agenciada como demonstração de um contra-poder²⁸ atualizado no ato criador de novos valores e sentidos, ambos imanentes ao processo produtor de um pensamento nômade e experimental estilisticamente.

A transvaloração da potência na revolta poética apresenta-se como um contra-poder emergido no liame, na dobra do corpo-carne que vibra, na fronteira do lado de fora, nas crises e nas cicatrizes superadas por linhas vitais que prefiguram para si novos códigos de ética e de estética para a vida. Assim vem revelar-se a obra multifocal em um turbilhonar corpóreo relampejante e vivaz, que extrai do caos forças ativas para transformá-las em novas simbologias que são, enfim, faladas e visualizadas, atualizadas

pelo desejo do absolutamente outro – governo de si sobre si mesmo, chamado de transmutação dos valores morais, levada a cabo pelo artista-filósofo que afirma a sua força de vontade radicada no devir, defendendo o tesouro cultural que carrega consigo.

O *ethos* da resistência artístico-filosófica expressa aqui um ato político radical que proclama para si um fazer, um agir, mas também um dizer que se transfigura na ação enunciativa do seu campo de força, constituído por novas relações coletivas, sensíveis, intuitivas, afins e consistentes. Uma ação a que subjaz um caráter revolucionário de ser, de se relacionar, destrinchado e acionado por uma experimentação ora solitária, ora coletiva, dando-lhe forma reverberada na criação de um agenciamento de enunciação de cunho transversal.

A produção de estilos existenciais subjetivados pelas forças do *Animus* extemporâneo, baseada na individuação micropolítica agenciada pelos companheiros criadores, enfrenta as forças ditas maiores provenientes dos sistemas de crueldade totalitários e das maquinarias desejanças fascistas, dispostas no seio da sociedade global. Um ato de coragem da vontade de criar que, por tomada de consciência de si nesse jogo estranho, observa com sagacidade as dimensões e a disposição das forças diagramáticas no campo político para enfrentá-las com uma espécie de combate criativo, arregimentado pelo pensamento estratégico subjetivado num estilo de vida diferencial.

São as minorias étnicas, nômades e estrangeiras desterritorializadas, vivendo quase sempre nas margens, nos liames, nas dobras realizadas pelo corpo vibrátil, que afirmam a existência mesmo que inseridas em amplos processos de reterritorialização, inventando as possibilidades de criação do sentido e do valor da existência.

A Revolta e a Vida

*

A criação, a fecundidade da revolta estão nessa distorção que representa o estilo e o tom de uma obra. A arte é uma exigência de impossível a qual se deu forma. Quando o grito mais dilacerante encontra a sua linguagem mais firme, a revolta satisfaz a sua verdadeira exigência, tirando dessa fidelidade a si mesma uma força de criação. Ainda que isso entre

em conflito com os preconceitos da época, o maior estilo em arte é a expressão da mais alta revolta. – Albert Camus, O Homem Revoltado.

Quando podemos dizer que a existência de uma vida é transformada por uma ação que subjaz à experiência da revolta? Como a experimentação da revolta configura-se em suas formas e dinâmicas concretas? Em suma, o que seria realmente um ato de revolta²⁹? Para responder tais questionamentos, no contexto que estamos pensando, faz-se necessário apreender a proveniência distintiva que faz da revolta um contrapoder afirmativo e criador, capaz de compor uma obra de arte diferenciada no seu estilo de ser.

O levante criador pode ser considerado uma sublevação imanente às forças nomádicas, estrangeiras e desterritorializadas, ratificadas pela *práxis* que vem subverter com ânimo a servidão voluntária do rebanho maquínico distribuído nos departamentos funcionais do aparelho de Estado³⁰; certamente, pela veiculação de um desejo que se funde na enunciação que afirma a vida negando a condição da existência servil, escravizada nos claustros de Machinapolis; vontade de potência que adere integralmente ao combate criativo, que por ação vital, rejeita a promessa da lei ditada para todos, superando ao mesmo tempo o nihilismo global coagulado nas carnes e nos espíritos; o avesso de uma espécie de consciência de si mesmo e de poucos, em um mundo de subjetividades decepada pela razão tecnocrata de saber-poder maquinalista.

Com potência, o homem revoltado pode ser também considerado aquele que vem denunciar o horror propagado pelas máquinas de entropia informacional, veículos da guerra planetária sob a égide do espetáculo integral, que domina pela proliferação de suas estúpidas mentiras; sendo que o revoltado transvalora também a fúria monstruosa dos processos civilizatórios que fez eclodir a máquina capitalista como meio de produção e destruição contínuas.

Pensamos que a positividade da revolta poética pode advir da atualização de atividades vitais expressas na consecução de obras artístico-filosóficas integradas, cuja *práxis* autopoiética que a supõe, remonta a um cabedal de conceitos extraídos da intuição do pensamento.

Contudo, a partilha desse pensamento-ação só é possível em grupos nos quais uma igualdade teórica encobre grandes desigualdades de fato – pensamento que se assemelha à concepção de Nietzsche, quando proclama a criação também como estilística de uma arte da amizade. A

sagacidade de Zaratustra, ao se debruçar sobre esta questão, condiz com seu *pathos* criador:

Companheiros, eis o que procura o criador, e não cadáveres, nem tão-pouco rebanhos, nem crentes. O que busca o criador são aqueles que criam juntamente com ele, aqueles que inscrevem novos valores em novas tábuas. Companheiros procura o criador, que o ajudem a colher, pois tudo nele está maduro para a colheita. Mas faltam-lhe as cem foices; por isso, ele arranca as espigas e irrita-se. Companheiros procura o criador, mas daqueles que sabem afiar as suas foices. Chamar-lhes-ão destruidores e desdenhadores do Bem e do Mal. Mas são-no aqueles que colhem e que festejam³¹.

A criação exaltada pelo movimento dos fluxos da natureza ressoa numa força de vontade afirmativa de um estilo artístico auto-referencial, que exige para si uma polivocidade autêntica e original, expressa em obras deveras diferenciadas que produzem variegadas espécies de beleza. São as constelações desconhecidas emergidas por forças que logo se exteriorizam e tornam-se públicas, saindo do mundo subterrâneo do ser-espécie que vive e experiencia na carne a superação da tragédia.

A revolta criadora realiza-se pela *práxis* que se revela no devir *a-histórico* através de um pensamento menor, que corta o caos afirmando-o por vontade de cultivar o seu *ethos*, baseado na construção de seus próprios mitos, ritos, poesiações, histórias, epopéias, ciências, filosofias, dramas e jogos micropolíticos, sendo capaz de gerar uma heterogênese vital e ontológica processualmente criadora. Tal fenômeno advém da superação empreendida pelo artista-filósofo, que ultrapassa os escombros de Machinapolis como um relâmpago, tropejando perante o nihilismo patológico que brinda a sua consumação através da decadência que prolifera pelo mundo afora.

A revolta traça um plano de imanência com as virtualidades criadoras de grandes obras de arte, advindas dos *intermezzi* de devires *a-históricos*, ao conclamar não existir apenas a história, pelo simples motivo de que há estrelas no céu, solidões compartilhadas com os seres animados e inanimados do caos. Sendo assim, o artista-filósofo cria, com malícia e ginga próprias, as condições propícias para garantir a existência do pensamento autopoietico criador, que se expressa no meio (e apesar) de uma guerra eclodida pelos Estados totalitários.

Por isso, o processo criador da revolta nega a servidão voluntarista do maquinismo humano promovido pela ascensão da subcultura nihilista. Entretanto, este ato ao mesmo tempo crítico e radical não pode ser considerado uma mera ação sem precedentes, sendo ele a contra-mola que resiste ao fascínio representado pelo delírio formal e puramente estético das utopias do porvir e do perecer.

Assim, a superação da angústia e do desespero pela composição de um sentido e um valor condizentes com os corpos vibráteis, sensíveis e intuitivos, pode ser agraciada por aqueles companheiros de criação, destinados, pelo próprio desejo, a constituir um povo de estirpe menor que dribla a hipocrisia do mundo tecnocrata, disseminada nos campos de concentração de Machinapolis; para, logo em seguida, emergir através de uma arte revolucionária redescoberta, pintada, poetizada, musicada, subjetivada com as multicores da *práxis* criadora, mostrando a crueldade nua e crua de nossa época. De fato pensamos uma espécie de *arte experimentotal* cuja manifestação micropolítica faz redistribuir os elementos abstraídos do universo físico e sensível, dando-lhes uma unidade organizativa, um sentido e mesmo um referente ético (no sentido ao mesmo tempo estético que lhe dá Foucault e Deleuze) incorporado pela experiência de vida; a condição desvelada de um composto de regras facultativas que se anuncia nos atos da existência poética, nascida nos interstícios da guerra planetária disseminada pelo processo civilizatório futurista que assola a Terra.

A investidura atenta à ratificação do ato micropolítico criador refaz o mundo forjando as possibilidades de se afirmar como força de vida existente, por meio da produção autopoietica de conteúdos artísticos diferenciados – linguagens, expressões, organizações multifocais, estilos autênticos cunhados com vigor e perseverança por uma *práxis* criadora de pensamentos talhados no exercício de atualização de novas formas, bem como de conteúdos éticos e estéticos interligados com o corpo e com a história; micropolítica vislumbrada pela automodelização do ser inserido no caos da natureza viva e cosmológica, artificial e caosmológica³².

NOTAS

¹ Evocamos aqui o manifesto literário como expressão radical, “quando invoca essa raça bastada oprimida que não pára de agitar-se sob as dominações, de resistir a tudo o que esmaga e aprisiona e de, como processo, abrir um sulco para si na literatura”. Seria este, então, o próspero “fim último da literatura: pôr em evidência no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida. Escrever por esse povo que falta. (...) ela [a literatura] traça aí precisamente uma espécie de língua estrangeira, que não é outra língua, nem um dialeto regional redescoberto, mas um devir-outro da língua, uma minoração dessa língua maior, um delírio que a arrasta, uma linha de feitiçaria que foge ao sistema dominante”. Ver Gilles Deleuze, “A literatura e a vida”, in *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 15.

² Cf. Albert Camus, “A revolta e a arte”, in *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

³ Ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, “A literatura menor”, in *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

⁴ Hakim Bey diz-nos também que “o mapa está fechado, mas a zona autônoma está aberta. Metaforicamente, ela se desdobra por dentro das dimensões fractais invisíveis à cartografia do Controle. (...) Apenas a psicotopografia é capaz de desenhar mapas da realidade em escala de 1:1, porque apenas a mente humana tem a complexidade suficiente para modelar o real”. Cf. “A psicotopologia da vida cotidiana”, in *TAZ: zona autônoma temporária*. São Paulo: Conrad, 2001, p. 21-29.

⁵ “Quanto à crítica propriamente dita, espero que os filósofos compreendam o que vou dizer: para ser correta, ou seja, para ter sua razão de ser, a crítica deve ser parcial, apaixonada, política – isto é, concebida de um ponto de vista exclusivo, mas que descortina o máximo de horizontes”. Para maiores detalhes sobre essa concepção de crítica, ver Charles Baudelaire, “Para que serve a crítica”, in *A modernidade de Baudelaire*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 20.

⁶ O artista-filósofo é também um estudioso das genealogias dos saberes estrangeiros e não centralizados em um campo de forças pré-estabelecido; ele promove com isso “uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico”. Cf. Michel Foucault, “Aula de 7 de janeiro de 1976”, in *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 15.

⁷ “Pode-se ainda precisar o aspecto positivo do valor que toda revolta pressupõe, comparando-a com uma noção totalmente negativa como a do ressentimento. (...) A revolta, ao contrário, fragmenta o ser e ajuda-o a transcender. (...) Na origem da revolta, há, pelo contrário, um princípio de atividade superabundante e de energia”. Cf. Albert Camus, *O homem revoltado*, p. 29-30.

⁸ “Se ver e falar são formas da exterioridade, pensar se dirige a um lado de fora que não tem forma. Pensar é chegar ao não-estratificado. Ver é pensar, falar é pensar, mas o pensar opera no interstício, na disjunção entre ver e falar. (...) Para que o homem apareça como composto específico, é preciso que suas forças componentes entrem em relação com novas forças que se esquivem à da representação e, inclusive, a destituam. Essas novas forças são as da vida, do trabalho e da linguagem, visto que a vida descobre uma ‘organização’, o trabalho uma ‘produção’, a linguagem uma ‘filiação’ que os situa fora da representação”. Gilles Deleuze, “As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do lado de fora (poder)”, in *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 93-95.

⁹ Diante disso, e de acordo com Gilles Deleuze, percebemos que “o escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico, médico de si próprio e do mundo. O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece, então, como um empreendimento de saúde: não que o escritor tenha uma saúde de ferro (haveria aqui a mesma ambigüidade que no atletismo), mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe contudo devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis. Do que viu e ouviu, o escritor regressa com os olhos vermelhos, com os tímpanos perfurados”. Ver “A literatura e a vida”, in *Crítica e clínica*, p. 13-14.

¹⁰ Esse ato de resistência atualiza-se sob a regência de uma batalha real que é evocada por sua vontade política de existir, afastada do vulgo corroido pelo artificialismo da língua estatal ou espetacular; o que pode fazer dela uma máquina política literária, vibratória e intensiva, que exprime enunciados a-significantes, agenciando uma linguagem menor, estrangeira e apátrida no seu seio multifocal expressivo. – “Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior. No

entanto, a primeira característica é, de qualquer modo, que a língua aí é modificada por um forte coeficiente de desterritorialização. (...) As três características da literatura menor são de desterritorialização da língua, a ramificação do individual no imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação. Vale dizer que 'menor' não qualifica mais certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que chamamos de grande (ou estabelecida)". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "A literatura menor", in *Kafka: por uma literatura menor*, p. 25-28.

¹¹ Visto que "a ordem se apóia sempre, e desde o início, em ordens, por isso é redundância. A máquina do ensino obrigatório não comunica informações, mas impõe à criança coordenadas semióticas com todas as bases duais da gramática (masculino-feminino, singular-plural, substantivo-verbo, sujeito do enunciado-sujeito de enunciação etc). A unidade elementar da linguagem – o enunciado – é a palavra de ordem. (...) A linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda. Em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma sentença de morte – um Veredito, dizia Kafka". Ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, "20 de novembro de 1923 – Postulados da lingüística", in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 11-13.

¹² A máquina de guerra apresenta-se "como multiplicidade pura e sem medida, a malta, irrupção do efêmero e potência da metamorfose. *Desata o liame assim como trai o pacto*. Faz valer um *furor* contra a medida, uma celeridade contra a gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho. (...) pois vive cada coisa em relações de *devoir* (...). Sob todos os aspectos, a máquina de guerra é de uma outra espécie, de uma outra natureza, de uma outra origem que o aparelho de Estado". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra", in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: 1997, p. 12-13.

¹³ "É aqui que a arte atinge a sua modernidade autêntica, que consiste unicamente em libertar o que já estava presente na arte de todos os tempos, mas encontrava-se oculto pelos fins e objectos ainda que estéticos, pelas recodificações e axiomáticas: o puro processo que se realiza e que não deixa de se realizar enquanto se vai processando, a arte como 'experimentação'". Gilles Deleuze e Félix Guattari, "Introdução à esquizo-análise", in *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, p. 389.

¹⁴ Gilles Deleuze nos diz que tal fenômeno manifesta-se na "existência não como sujeito, mas como obra de arte; esta última fase é o pensamento-artista". Cf. "Rachar as coisas, rachar as palavras", in *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 120.

¹⁵ Sobre a noção de saber sujeitado e temáticas afins, tais como arqueologia e genealogia, ver Michel Foucault, "Aula de 7 de janeiro de 1976", in *Em defesa da sociedade*, p. 3-26.

¹⁶ Ver Michel Foucault, "Articulação da disciplina e da regulamentação: a cidade operária, a sexualidade, a norma", in *Em defesa da sociedade*, p. 299.

¹⁷ Nas palavras de Zarathustra: "Há na terra muitas invenções boas, umas úteis, outras agradáveis: por causa delas, há que amar a terra. E há nela uma tal diversidade de coisas tão bem inventadas que são como os seios da mulher: simultaneamente úteis e agradáveis". Ver Friedrich Nietzsche, "Das tábuas antigas e novas, § 17", in *Assim falava Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998, p. 242.

¹⁸ "A máquina de guerra não tem absolutamente por objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa e propaga. O nomadismo é precisamente esta combinação máquina de guerra-espaço liso. Tentamos mostrar como e em que caso a máquina de guerra toma a guerra por objeto (quando os aparelhos de Estado se apropriam da máquina de guerra que a princípio não lhes pertencia). Uma máquina de guerra pode ser revolucionária, ou artística, muito mais que guerreira". Gilles Deleuze, "Entrevista sobre *Mille plateaux*", in *Conversações*, p. 43.

¹⁹ "A alma, como vida dos fluxos, é querer-viver, luta e combate. Não só a disjunção, mas também a conjunção dos fluxos é luta e combate, abraço. Todo acordo/acorde é dissonante. O contrário da guerra: a guerra é o aniquilamento geral que exige a participação do eu, mas o combate rejeita a guerra, é conquista da alma. A alma recusa os que querem a guerra porque a confundem com a luta, mas também os que renunciam à luta porque a confundem com a guerra (...) Tem-se a parte inalienável da alma quando se deixa de ser um eu: é preciso conquistar essa parte eminentemente fluente, vibrante, lutadora. O problema coletivo, então, consiste em instaurar, encontrar ou reencontrar o máximo de conexões. Pois as conexões (e as disjunções) são precisamente a física das relações, o cosmos". Gilles Deleuze, "Nietzsche e São Paulo, D. H. Lawrence e João de Patmos", in *Crítica e clínica*, p. 62.

²⁰ Diante dessa perspectiva, diz-nos Suely Rolnik: “aquilo que no corpo é afetável pelas forças não é nem sua condição de orgânico, nem sensorial, nem erógeno, mas de carne percorrida por ondas nervosas: um ‘corpo vibrátil’. A percepção proporciona a presença formal do outro em nossa subjetividade, marcada por um certo modo de representação, enquanto a sensação é a sua presença viva”. Ver “O acaso da vítima: para além da cafetinação da criação e de sua separação da resistência”, in *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros, civilizados*. Daniel Lins e Peter Pelbart (Org.). São Paulo: Annablume, 2004, p. 211.

²¹ “Em meio à menor como em meio à maior felicidade é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder-esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração. Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo passado, quem não consegue firmar pé em um ponto com uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes.” Ver Friedrich Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história pára vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, § 1, p. 9.

²² Ver Gilles Deleuze, “Rachar as coisas, rachar as palavras”, in *Conversações*, p. 106.

²³ Para Suely Rolnik, “a ‘obra’ consiste em trazer para o visível tais forças e a tensão que elas provocam, o que passa pela conexão da potência de criação com um pedaço de mundo apreendido como matéria-força pelo corpo vibrátil do artista e, coextensivamente, pela ativação da potência de resistência”. Cf. “O acaso da vítima: para além da cafetinação da criação e de sua separação da resistência”, in *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros, civilizados*, p. 211.

²⁴ “Vemo-nos tomados em segmentos de devir, entre os quais podemos estabelecer uma espécie de ordem ou de progressão aparente: devir-mulher, devir-criança; devir-animal, vegetal ou mineral; devires moleculares de toda espécie, devires-partículas. Fibras levam de uns aos outros, atravessam suas portas e limiares. Cantar ou compor, pintar, escrever não têm talvez outro objetivo: desencadear esses devires”. Gilles Deleuze e Félix Guattari, “1730 – Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 63.

²⁵ Cf. Friedrich Nietzsche, “O niilismo europeu”, § 11, in *A ‘Grande Política’ Fragmentos*. Introdução, seleção e tradução de Oswaldo Giacoia Jr. Clássicos da Filosofia. Campinas: UNICAMP/IFHC, 2005, p. 59.

²⁶ Visto que isso “não significa que os grandes autores, os grandes artistas sejam doentes, mesmo que sublimes, nem que se busque neles a marca de uma neurose ou de uma psicose, como um segredo presente em sua obra, como chave da sua obra. Não são doentes; ao contrário, são médicos, médicos muito especiais. (...) Nietzsche dizia que o artista e o filósofo são médicos da civilização”. Gilles Deleuze, “Sobre a filosofia”, in *Conversações*, p. 178.

²⁷ “O que a resistência extrai do velho homem são as forças, como dizia Nietzsche, de uma vida mais ampla, mais ativa, mais afirmativa, mais rica em possibilidades. O super-homem nunca quis dizer outra coisa: é dentro do próprio homem que é preciso libertar a vida, pois o próprio homem é uma maneira de aprisioná-la. A vida se torna resistência ao poder quando o poder toma como objeto a vida”. Gilles Deleuze, “As estratégias ou o não estratificado: o pensamento do lado de fora (poder)”, in *Foucault*, p. 99.

²⁸ Diz-nos Michel Foucault que “na luta contra o poder disciplinar, não é em direção do velho direito da soberania que se deve marchar, mas na direção de um novo direito antidisciplinar e, ao mesmo tempo, liberado do princípio de soberania”. Ver “Soberania e disciplina”, in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 190.

²⁹ A palavra revolta designa o exercício de contra-poder em ação, isto é, organizado por atos de insubmissão, motim, rebelião ou levante. A sua origem semântica refere-se à idéia de movimento, atribuído ao verbo latino *volvere* – ‘revolta’, ‘evolução’ –, relativo a movimentos de avanço ou de recuo: trocar o sentido do movimento, virar o rosto noutra direção, rejeitar o sentido imposto por ordens arbitrárias de cunho prometeístas e autoritárias. Para maiores explicações, consultar o texto de Charles Feitosa acerca do assunto, “Revolução, revolta e resistência: a sabedoria dos surfistas”, in *Nietzsche / Deleuze: arte, resistência*: Simpósio Internacional de Filosofia, 2004. Daniel Lins (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária; Fortaleza CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2007, p. 21-22.

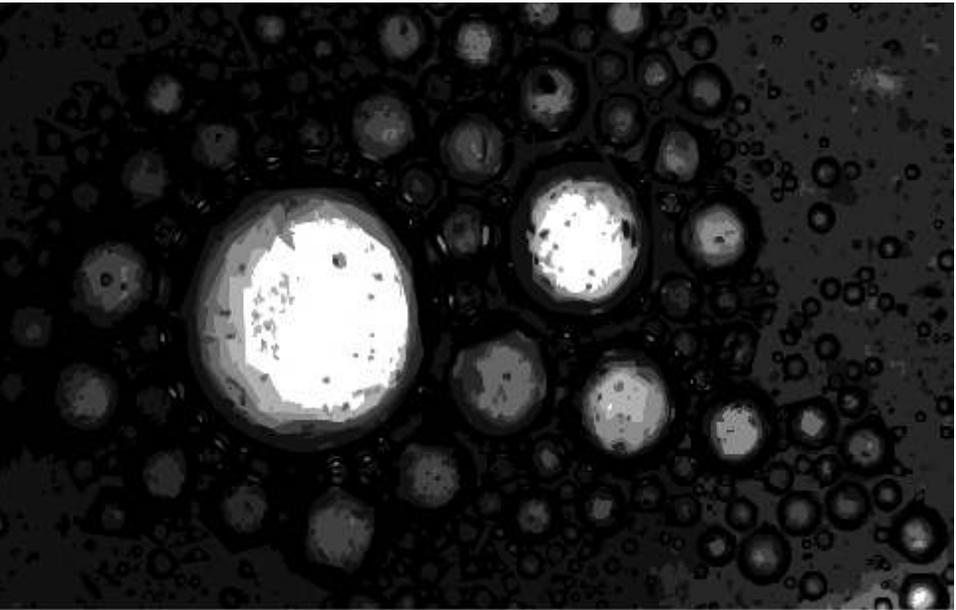
³⁰ Mais uma vez vemos o papel da crítica construtiva reascender no cenário textual, demonstrando que, “quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos que negar,

pois algo em nós está querendo viver e se afirmar, algo que talvez não conheçamos, vejamos! – Estou dizendo isso em favor da crítica”. Cf. Friedrich Nietzsche, “Em favor da crítica”, in *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 307.

³¹ Friedrich Nietzsche, “Prólogo de Zaratustra”, in *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, p. 25.

³² Segundo Félix Guattari, podemos dizer que, “ao invés de marginalizar o paradigma estético, esse tipo de agenciamento lhe confere uma posição chave de transversalidade em relação aos outros universos de valor, cujos focos criacionistas e de consistência autopoietica ele só faz intensificar”. Ver *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 134-135.

ESTUDOS INTEGRADOS AVANÇADOS



Micropolítica da Criação

Micropolítica da Criação

O embate entre as forças reativas e as vontades criadoras da vida

*

Como considerar o problema disso que podemos tratar como o embate das forças reativas e as vontades criadoras da vida? O jogo artístico da micropolítica da criação faz-nos perguntar sobre o confronto de vontades defronte às redes de machinaspuras, os movimentos e as ações para criar e afirmar a vida, em meio a esses diagramas disciplinares e de controle mobilizadores de forças conservadoras. Vemos que nisso, cruelmente, se suscitam repressões, perseguições, capturas, derrotas... Forças de destruição... Mas também resistências, invenções, revoltas, cuidados... Vontades de criação¹.

À luz da Caosmologia imperante, as resistências se apresentam não só como grito dos sujeitados, dos saberes nômade, das máquinas de guerra que enfrentam o Estado e os aparelhos de captura, mas também como aquilo que envolve experiências trágicas de existências brutas, ou mesmo refinadas, que querem viver diferentes plenitudes de vibração, biopotências animais, forças de crueldade, que no entanto, podem se criar com diferenciações variegadas de potências e de estilos entre as multiplicidades de modos de subjetivação, expressões de vontades artísticas a se distinguirem e a se realizarem em plenas intensidades, no sentido de uma existência que é afirmada como obra de arte perante a caos degradante de Machinapolis, assim como perante o caos intempestivo que constitui as forças imbatíveis da natureza; portanto, não só dobrando as forças defronte à Caosmologia, como enfrentando as virtualidades da biopotência, que é esse próprio devir selvagem e cruel de vida e de morte².

Forças ativam forças³, combinam-se, contrapõem-se, extinguem-se, regeneram – e nisso pode haver, e de fato há, artes em vidas que resistem, ainda mais, que se revoltam, multiplicidades animalizadas que não podem ser contidas pela 'realização do social' ou pelo império negador do nihilismo extremista... Nada... Nem o nada impede o respirar das existências menores cerceadas pelo silêncio, pela exclusão, pela brutalidade fisiológica, pela maldição poética...⁴ Vozes e corpos que perturbam nos interstícios dos dispositivos, das redes e dos circuitos das machinaspuras, presenças que rangem no homem que faz funcionar as máquinas que engolem suas energias decepadas, fragmentadas e

sujeitadas, permanentemente postas em funcionamentos dinamizados por tecnologias labirínticas de poder maquinista⁵.

De fato, pelo agir concreto de matérias, enunciações, funções e produções deslocadas dos eixos esquemáticos de forças enclausuradas, as resistências são manifestações de potência que suscitam afectos em revolta. – Oprimidos, degredados, solitários, viajantes, imperceptíveis, dentre outros que tramam seus estilos de viver e conseguem forjar dobras de si e resistir quer seja ao biopoder ou às micro-tirantias de solidões povoadas, quer seja aos aparelhos de captura labiríntica ou à mobilização total da mega máquina de guerra planetária que instalou a Terra sobre um buraco negro⁶.

Confirmando, os seres sujeitados e certos modos específicos e massivos de subjetivação também possuem e produzem incessantemente saberes menores, experiências que fogem ao aprimoramento permanente das economias de utilidades, assim como aos rendimentos e traumatismos necessários ao funcionamento conjunto das indústrias sócio-culturais dinâmicas, das redes de sistemas tecnológicos de poder e seus regimes energetistas⁷. E aí encontramos tanto tragédias como alegrias indizíveis, entre as mais sangrentas ou absurdas realizações da vontade, até mesmo na mais plena manifestação da vontade de autodestruição que nega tudo, inclusive o próprio nada.

Por isso são os últimos nihilistas que levam o nihilismo ao extremo, mas também a consumação do nihilismo em si próprio pode produzir as condições para a transmutação ativa que transvaloriza tudo o que existe, constrói para além do que lhe precede e, pela afirmação da vontade, cria novos seres e outros desejos. – Eis a suprema crueldade entre as selvagerias da biopotência e o império de Machinapolis: no meio mais trágico, na destruição mais profunda, podem aparecer redutos onde nasçam os princípios ativos das mais poderosas vontades de viver e superar-se⁸.

Então, qual será a relação que se poderá estabelecer nesse embate de forças, nos termos da criação de uma *ética facultativa de valores*⁹, que se contraponha não só aos sistemas coercitivos das morais ou aos circuitos que irrigam efeitos nocivos aos corpos, mas que também possa facultar aos seres constituir subjetividades em revolta ainda que no seio das capturas labirínticas, por meio de guerrilhas artistas que os orientem na experimentação de saúdes, valores e resoluções fisiológicas com as forças intensivas da natureza, em proveito de uma fruição com a realidade concreta do poder vital, a biopotência, tal como se encontra em nossa contemporaneidade?

O que é a vida hoje? Por que a artesanagem de um estilo artístico de viver deve envolver o cuidado de si, a criação de modos de existir, éticas e estéticas existenciais, os quais, nesse sentido, devem tornar-se sempre afirmativos de um poder que ultrapassa a mera resistência e se coloca em revolta criadora, inventa uma dobra nas forças que inspira um devir cósmico e consegue fazer-se obra de arte¹⁰?

A criação da existência como obra de arte faz-se em meio a esse panorama cruel de processos de subjetivação que vão diferenciar-se de outros pela sua capacidade de produzir e traduzir uma fala e uma ação por si, também pela constituição durável e estilística de um desejo de afirmar a vida; um ser que quer e vem rasgar a metafísica aplicada na Terra e constrói um corpo que se depara criador, pensador, poeta, artista... Eis o que referiram e implicaram como o sentido que quer criar saúdes, nos planos de consistência do pensador, do filósofo, do poeta, do ser, enfim: criar literaturas de saúdes, forjar modos de múltiplas existências em artes que resistam com furor e se coloquem em revolta perante o absurdo do caos maquinalizado¹¹.

Os artistas se entregaram à própria crueldade e à selvageria que puderam se fazer obras de arte e não só demonstram essa pseudo-barbárie da pureza civilizadora. De fato, não se trata apenas de colocar os problemas do progresso desgovernado, cujos princípio e fim radicam em processos de autodestruição, essa ilimitada dominação que reifica as forças descomunais do nihilismo imperante no planeta, a constatação aterrorizante da Caosmologia do ser. Mas também, e inclusive em contraposição a isto, torna-se necessário experimentar, criar, realizar uma obra cujas forças se realizem em corpos e saberes em revolta, vontades de potência entramando matérias vibráteis capazes de práticas e invenções realmente criadoras, que superem até o que problematizaram sobre a espécie, chegando também a si mesmas, no atual, no passado, no porvir, para enriquecer-se entre os que fazem parte desse povo menor, com visões e atos extemporâneos, transvalorações as mais radicais, ações-pensamentos que coloquem em xeque a própria doença de si ou da espécie e extrapolem os tempos e as práticas do nihilismo moderno, o nada da vontade, a própria negação da vida que, em definitiva, pode ser transmutada, sempre, transvalorizada, agora, e ser inflectida em uma vontade ativa que se afirma e cria novos valores, modos de existência e estilos artísticos de viver e afectar-se¹².

Mas, talvez, devamos aceitar que um certo limiar da enunciação prática, constituinte do que se pode chamar de pensamento em atos, precisa ser entregue ao devir excremental, às potências em grito, que

quem sabe, apenas a poesia nos pode fornecer em sua revolta concreta que transcende a resistência, derivada para o deslocamento absoluto da própria ação e pensamento, a dobra de si, o vetor que traça a linha criadora no plano da poesiação, consigo mesmo e com nossas companhias mais amadas, com a vida, o tempo e o espaço que nos toca, transformando-se no que chamamos o ser dos pensamentos vitais, ou melhor, dos versos-ações...

Ética de Criadores

*

A experiência que se torna soberana e singular advém de um corpo que introduz um movimento capaz de criar uma dobra, uma zona onde as forças se redobram sobre si mesmas, traçando um plano de imanência que comporta vetores intensivos de criação, se fazem a 'linha da dobra'; o forjar, no embate de forças, de modos de existir, estilos de viver, que se encontram nas ligaduras de um Fora tremendamente remoto, mais distante do que todo exterior, em pressuposição recíproca também com aquilo que constitui o Dentro, que é a mais plena manifestação de uma distância infinitamente próxima, sempre mais profunda que tudo o que está no interior¹³.

Assim, na mais plena obscuridão, entre a dimensão absolutamente estrangeira do Fora e a dimensão absolutamente próxima do Dentro, pode-se traçar uma 'zona de claridade', inventar aura¹⁴, o devir aurático, o fazer de acontecimentos auráticos, isto é, a invenção mesma de um espírito e um corpo únicos e autenticamente irrepetíveis, que se fazem manifestação eternamente retornada de uma distância, de uma duração; uma obra singular que é uma multiplicidade criadora; uma dobra que permanece eternamente como aquilo que fez possível a criação de algo novo; um vetor de existência diferenciada, um modo de existir único, um autêntico estilo artístico, cuja natureza sombria fez-se clareza que exigiu e adquiriu um corpo, e também, claro, ações, experiências, poesias, espíritos, uma obra de arte inspirada em um cruel amor à vida, como se pode amar, sem sabê-lo, aquilo que nos dói nas profundezas mais intimidantes que um animal de afecções e enunciados pode ter criado para si: o movimento que se gera e se realiza como o mais criativo dos instintos: a trágica e bela brutalidade artística que constitui a criação máxima das forças da vontade de potência¹⁵.

É por isso que o forjamento de um pensamento inspirado em ações deve ser entendido como um ato de profunda crueldade, pois a vontade de vida, por vezes, pode advir de estados de espírito e de corpos que sofreram

severas doenças e que, no entanto, derivaram para a inspiração de meios de superar esses corpos e esses espíritos fragilizados – encarnados em corpos maquinalistas, corpos drogados, corpos suicidários, matérias vivas que fazem passar, ou fazem ficar, energias e agenciamentos cujas intensidades se fazem destruição, negação de si, autofagia, autocontradição fisiológica, linhas de fuga de morte. Mas, na deriva, pode ser assim que, por uma arte suprema de querer viver, ao se superar, vê-se criar para si um estado de afecção desmesurada, inventando-se a radicalidade e a duração de uma 'ética dos afectos' que se nutre da potência de forças que devêm e se atualizam em atos-poesia, versos-ações, dobras engatadas entre as virtualidades incapturáveis do fora, mas também na insuportável leveza interior que se desmorona por dentro, e põem-se a gritar e a respirar conjuntamente em um corpo que é vetor cruel de afirmação, se trama entre viscosidades, vísceras, plasmas, tecidos, ressoa entre fluidos, excreções, sangues, suores, espermatozoides e ácidos, velocidades, risos, rizomas: essa *physis* se realiza em delírio vital como um CsO que se quer 'artesão cósmico', de si, do mundo em si, e de si no mundo, e deseja a vida porque ela pode embriagar-lhe sem aqueles vícios que fazem dos corpos, prisões, confinamentos, estriamentos que impedem e barram os devires intensivos do CsO que pode se embriagar com a saúde que se basta a si mesma, que pode querer simplesmente criar para si¹⁶, dando-se uma relação especialíssima consigo, um cuidado de si mesmo, a possibilidade de facultar uma ética e uma estética singulares¹⁷ que vão constituir intensidades, não de autodestruição, mas de inversão da destruição em criação afirmadora, uma vontade artística em relação criativa com o caos natura ou o caosmológico. Assim é que podemos encontrar corpos e volúpias, em agenciamentos concretos afirmadores de vetores em fuga, e as desterritorializações que fazem devir máquinas abstratas pensador, escritor, filósofo, poeta, viajante, máquinas abstratas *Gaya Scienza*...

A ética de uma saúde artística¹⁸, concretamente da saúde de uma revolta poética, é, portanto, uma estética de louca lucidez que quer substituir as experiências por poesias que se fazem atos e até Terras, que querem dar-se uma arte-corpo, corpo em artes, artes volúpias de criação. Mas para isso deve dar-se não só como um corpo, senão também como conjuntos de vontades, relações de forças criadoras, organizações de poder facultativo; porque a Poesia¹⁹, em si, e a Filosofia não são potências em si mesmas sem as vontades e os corpos que podem ser cólera, como a peste, mas também serenidade, e, por que não, uma ética estética que alimente a vida como criação existencial de obras de arte²⁰.

A Poesia assim como a Filosofia manifestam-se e realizam-se apenas se for nos corpos dos animais artistas, e isso se faz por encontros e amizades que, por si, são muito mais do que enunciados, mais do que visibilidades e regimes físicos, mais do que trágicos afectos de medo e de dor, mais do que alegrias indizíveis que realizam a felicidade, mais do que as intempéries e as afecções integradas... Ambas, Poesia e Filosofia, apenas podem definir-se no percurso em que positivamente criam-se por um corpo, criam-se em uma *physis*, desenvolvem-se em uma *práxis*, extemporânea, pós-histórica, sim, uma *práxis* que deve adquirir consistência, cuidado, retidão, duração, e que deve permanecer transvalorando-se, permanecer sempre inacabada, *práxis* em núpcias²¹, em sóbrias inversões de valores, entre tantas loucuras, multiplicidades singulares em transmutação e ações estratégicas de poder, porque se realizam entre vários seres que se querem artistas, isto é, também amigos, ou solitários criadores do povo porvir, os que ultrapassem os últimos homens, os portadores de uma saúde e de um experimentar que convocam a arte como uma potência afirmadora desse povo sempre menor, que já existe, e que no entanto, sempre está porvir, como o próprio caos, em atos-pensamentos criadores de obras de arte, de poesias, de filopoéticas, caminhos, valores, invenções que mereceram e merecem ser encorpadas e vividas entre as intensidades de corpos poetizando e filosofando em atos que persistam a eles próprios.

Então, parecera estranho pensar no que Zaratustra dizia dos poetas e se mostrava irredutível: 'os poetas mentem demasiado'; e ele, que também é poeta, os considera turvos, levianos, vangloriados de si e de sua paixão, mas lhes atribui as honras de serem criadores de símbolos e deuses e de tantas coisas que só os poetas podiam sonhar entre o céu e a Terra. No entanto, os poetas são 'mares esgotados', 'não pensaram profundamente', 'o seu espírito próprio é o rei dos pavões e um oceano de vanglória', e também, na fala de Zaratustra, já houve poetas que se aborreceram de si, transfiguraram-se e voltaram-se contra eles mesmos, bem como redentores do espírito saíram deles, espíritos leves, líricos e contemplativos²².

Por outra parte, a Gaia Ciência já foi definida como as saturnais do espírito que pacientemente resistiu a uma longa e terrível pressão, severa e friamente, sem sujeitar-se e também sem ter esperança. Essa constituição de uma 'dureza paciente' pode repentinamente se ver acometida pela 'esperança de saúde', pela 'embriaguez de convalescença', pelo desprezo que se fez 'olhar e ato perspicaz', pela 'dor que se fez rigor'. Nessa problemática, a dor, o medo, a enfermidade e o sofrimento também são aconteceres que podem aprofundar o espírito e o pensamento, sempre que forem integrados como

perigoso e longo exercício de autodomínio, desde onde se retorna outra pessoa; sobretudo, com uma vontade de questionar mais profundamente, severamente, maldosamente, silenciosamente: sim, agora é a própria vida que se torna um problema, a confiança nela se foi, e ama-se de maneira diferente; há de retornar das trevas conhecendo novas felicidades, alegrias grandiosas e indizíveis, poesias feitas atos dos corpos em vida²³.

Por isso Nietzsche afirma que são médicos filósofos – no sentido excepcional da expressão – os que vão colocar com severidade a questão do valor da vida e do sentido da existência – em termos de saúde, de uma raça, de um povo, de uma época, da humanidade – e são os que justamente vão questionar se o problema da Filosofia não seria antes problema de saúde e doença, de ascensão ou decadência da própria vida... Não o problema da 'verdade'²⁴.

Talvez ainda não bastem as palavras de Nietzsche expressas no Prólogo de sua *A Gaia Ciência*: “Por fim, para que o essencial não deixe de ser registrado: de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos renascidos, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria (...)”. No final, acrescenta que os convalescentes precisam de uma arte, mas outra arte: uma arte para artistas que seja somente para eles, tratando-se de aprender a bem esquecer, a bem não saber, como artistas, com jovialidade, com espírito ligeiro, zombeteiro, ao mesmo tempo guerreiro e alegre, escandaloso mas profundo.

Essa arte deveria permanecer divinamente imperturbada, divinamente artificial, e o conceito ganha profundidade quando se mencionam os gregos, que entendiam do viver: “Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!*”²⁵. E entre as últimas perguntas percebemos de novo. Artistas temerários do espírito escalam os cumes mais elevados e desbravam os subterrâneos mais perigosos, encarados sempre pelo pensamento-ação, no espaço e no tempo, virtual presente, virtual passado, virtual futuro. O criador sempre está no *intermezzo*, também atualizando-se nas superfícies, nas linhas de dobras, nos vetores em fuga, nas desterritorializações absolutas, nas cristas das ondas das nomadologias...

Deleuze também mostrou como “não há grande pensador que não passe por crises, elas marcam o compasso de seu pensamento”. “A história

nos separa de nós mesmos, o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós mesmos”; “opõe-se o tempo e a eternidade à nossa atualidade”. E de novo aparece com todo seu estrondo quando nos diz que pensar se trata de um ato perigoso, ver e falar com a condição de que haja elevações, que haja elevações até regimes de visibilidades e regimes de enunciados nunca sequer sonhados. Pois pensar, como crueldade que enfrenta o perigo, é força, pensar é estratégia, é estender relações de forças que constituem “ações sobre ações, atos (...). Incitar, induzir, desviar, facilitar ou dificultar, ampliar ou limitar, tornar mais ou menos provável”²⁶.

Dessa maneira, apresenta-se uma existência que já nem pode contar com o sujeito em termos de ego ou eu, mas com um certo movimento múltiplo de subjetivação, que pode fazer dos seres e suas relações, obras de arte. É a descoberta do pensamento como processo de subjetivação que constrói modos de existência, que inventa novas possibilidades de vida, onde nada preexiste nem os caminhos estão traçados, onde os abalos e as quedas se experimentam, fazem-se facultativos, produzem transmutações. Para Deleuze, no filósofo, impressionam a voz, os olhos, a estatura reta entre os dois; clarões e cintilações, sussurros e enunciados arrancados na violência da alma, mesmo o riso como enunciado, levando-se a expressão e a enunciação a um extremo limite, elevando-se à 'potência do indizível'.

E aí se pode pensar na relação, que é também não relação, que se estabelece com um fora, “mais longínquo que todo mundo exterior, por isso, mais próximo que todo mundo interior”. Este é o lugar e o espaço da conversão dos estatutos do visível e do enunciável, da transmutação de valores, da inversão sobre a 'linha de fora', a “prova de Vida ou de Morte, a dobra e a desdobra, enfim, a base do processo de subjetivação”²⁷. E a subjetivação, diferenciação no ser, corresponde a uma dimensão distinta tanto do saber quanto do poder. Pergunta Deleuze – como também faz Foucault quando empreende a viagem dos usos dos prazeres e os cuidados de si, onde viu de perto a dobra dos gregos: que lugares e que seres nos daremos para que o redobrar-se de si para si, dobrando as forças, curvando e transpondo as linhas de forças a ultrapassar o poder, possam criar a Dobra? A relação das forças consigo, relações de forças duplicadas, dobregadas, a viragem das forças de si consigo mesmas que permitam resistir, revoltar-se, furtar-se, fazer a vida ou a morte voltar-se contra o poder? Na resposta, confirma-se o que Nietzsche atribuía à operação artista da vontade de potência: a invenção de novas formas de vida, novos modos de ser e existir²⁸.

Nesses movimentos de subjetivação, profundamente variáveis, múltiplos, singulares, mas necessários e contingentes, depende-se, portanto, da criação de regras facultativas que mantenham em movimento de superação a existência como uma obra de arte que se realiza no tempo absoluto de uma vida, o tempo único e irrepetível que pode lançar o ser na distância de sua mais plena autenticidade, o movimento aurático de sua existência, cujas regras éticas e estéticas facultam modos de existência e estilos de vida de teor artístico. Isto se dá, obviamente, em modos intensivos e não sujeitados, é a dimensão da ultrapassagem do saber e do resistir ao poder, criando maneiras de nos constituirmos suficientemente artistas, para além tanto dos estratos de saber quanto dos diagramas de poder. São estilos de vida implicados que tecem redes de modos de existir, invenções de possibilidades de vida, novos modos de existência... E aqui vale lembrar, para concluir, que a ética faculta, ao ser, avaliar o que se faz e o que se diz em função do modo de existência que a isso se vincula, valorando estéticas, possibilidades, mesmo abismos. Contudo, talvez não baste apenas a invenção de um modo de vida, senão fazer disso a construção de um estilo de superações variáveis. Isto sim seria um estilo artístico-filosófico, aquilo que pode criar os movimentos e as tempestades dos que superarão os homens²⁹.

*

NOTAS

¹ “A crueldade, condição trágica da vida, se impõe como necessidade vital em função do paradoxo entre aqueles dois modos de apreensão sensível do mundo: o empírico e o intensivo. Quando tal paradoxo atinge um limiar, a crueldade tem que se exercer para que se desfaça um mundo que já não tem sentido e possa completar-se o processo de germinação de um novo mundo – a crueldade é precisamente este caráter inexorável do movimento vital, sua violência ‘positiva ou ativa’. Seu exercício se faz através da potência de criação que inventa outras formas de existência e, coextensivamente, da potência de resistência, de luta pela construção e defesa destes novos mundos, sem o que a vida não vingaria”. Suely Rolnik, “O acaso da vítima: a criação se livra do café e se junta com a resistência”, in *Glob(al)*, Nº 0. DP&A, 2003.

² “Em suma, as condições nunca são mais gerais que o condicionado, e valem por sua própria singularidade histórica. Por isso, as condições não são ‘apodíticas’, mas problemáticas. (...) Que posso eu saber, ou que posso ver e enunciar em tais condições de luz e de linguagem? Que posso fazer, a que poder visar e que resistências opor? Que posso ser, de que dobras me cercar ou como me produzir como sujeito? (...) Quais são os novos tipos de luta, transversais e imediatos, mais que centralizados e mediatizados? Quais são as novas funções do ‘intelectual’, específico ou ‘singular’ mais que universal? Quais são os novos modos de subjetivação, sem identidade, mais do que identitários?”. Gilles Deleuze, “As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetivação)”, in *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 122-123.

³ “¿Qué es lo que es activo? Tender al poder’. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias. (...) El poder de transformación, el poder dionisiaco, es la primera definición de la actividad. Pero cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo”. Gilles Deleuze “II – Activo y reactivo, § 2 – La distinción de fuerzas”, in *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 6ta edición, p. 63-64.

⁴ Nesse sentido, insistimos em um texto conclusivo de Gilles Deleuze e Félix Guattari, “Do caos ao cérebro”, onde pode ver-se claramente como pensar o criador, o Artista Animal – ele traça planos de imanência no caos, caos natura, caosmo-logia; rasga o real e nos oferece as cores irisadas da desterritorialização absoluta do pensamento, mas sempre, um pensamento feito de ações, fluidos, excrescências, devires-planta, corpos sem órgãos, insensibilidades animais, devir volúpia de instintos. Cf. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

⁵ Gilles Deleuze pensa a tão mal compreendida ‘morte do homem’, e pergunta: “Não cabe mais alegria, nem choro. Não se diz, correntemente, que as forças do homem já entraram em relação com outras forças, as da informação, que compõem com elas uma coisa diferente do homem, sistemas indivisíveis ‘homem-máquina’, com as máquinas de terceira geração? Uma união com o sílicio, mais do que com o carbono?”. Cf. “As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do lado de fora (poder)”, in *Foucault*, p. 95-96.

⁶ Multiplicidades de confrontos, transversalidades das lutas, modos proliferantes de resitir: “É sempre do lado de fora que uma força é afetada por outras ou afeta outras. Poder de afetar ou de ser afetado, o poder é preenchido de maneira variável, conforme as forças em relação. O diagrama, enquanto determinação de um conjunto de relações de forças, jamais esgota a força, que pode entrar em outras relações e dentro de outras composições. O diagrama vem de fora (...) o lado de fora é sempre a abertura de um futuro, com o qual nada acaba, pois nada nunca começou – tudo apenas se metamorfoseia. (...) Além disso, a última palavra do poder é que a resistência tem o primado, na medida em que as relações de poder se conservam por inteiro no diagrama, enquanto as resistências estão necessariamente numa relação direta com o lado de fora, de onde os diagramas vieram. De forma que um campo social mais resiste do que cria estratégias, e o pensamento do lado de fora é um pensamento da resistência”. Gilles Deleuze, “As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do lado de fora (poder)”, in *Foucault*, p. 96.

⁷ Na insurgência dos sujeitados, forjam-se saberes silenciados, desqualificados, clivagem dos enfrentamentos e das lutas em meio às tiranias dos discursos englobadores: a insurreição contra os efeitos centralizadores de poder. Cf. Michel Foucault, “Aula de 7 de Janeiro de 1976”, in *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Seguindo este pensamento, as genealogias seriam anti-ciências, não mais retornos positivistas a ciências.

⁸ É importante deixar bem claro essa problemática. No texto de Gilles Deleuze sobre Nietzsche (“V – El superhombre: contra la dialéctica, § 9 – Nihilismo y transmutación: el punto focal”, in *Nietzsche y la*

filosofia), apresenta-se o problema de como substituir a negação pela afirmação, isto é, como o nihilismo é vencido por si mesmo: "La destrucción activa significa: el punto, el momento de transmutación en la voluntad de la nada. La destrucción se hace *activa* en el momento en que, al ser rota la alianza entre las fuerzas reactivas y la voluntad de la nada, ésta se convierte y pasa al lado de la *afirmación*, se refiere a un *poder de afirmar* que destruye a las fuerzas reactivas. La destrucción se hace activa en la medida en que lo negativo es transmutado, convertido en poder afirmativo: 'eterna alegría del devenir' (...) Lo negativo se convierte en el trueno y el rayo de un poder de afirmar. Punto supremo, focal o transcendente (...) en la transmutación, no se trata de una simple sustitución, sino de una conversión. Es al pasar por el último hombre, pero yendo más allá, que el nihilismo encuentra su fin: en el hombre que quiere perecer (...) que quiere ser superado, la negación ha roto todo lo que aún la retenía, se ha vencido a si misma, se ha convertido en poder de afirmar, ahora ya poder de lo sobrehumano, poder que anuncia y prepara al superhombre", p. 244-245.

⁹ Como pressupostos para esse problema, vejamos o que nos diz Friedrich Nietzsche: "(...) fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do valor das valorações até agora existentes) (...) A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela 'moral'? Deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois 'vale para quê?' (...) *Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*". Cf. Nota, § 17, no final da primeira dissertação, in *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 46. – A partir disso, os problemas dos valores, seus sentidos e hierarquias; a seguir, será colocada a problemática da ética de criação e a transmutação dos valores.

¹⁰ "O que a resistência extrai do velho homem são as forças, como dizia Nietzsche, de uma vida mais ampla, mais ativa, mais afirmativa, mais rica em possibilidades. O super-homem nunca quis dizer outra coisa: é dentro do próprio homem que é preciso libertar a vida, pois o próprio homem é uma maneira de aprisioná-la. A vida se torna resistência ao poder quando o poder toma como objeto a vida. (...) Quando o poder se torna biopoder, a resistência se torna poder da vida, poder-vital que vai além das espécies, dos meios e dos caminhos desse ou daquele diagrama". Gilles Deleuze, "As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do lado de fora (poder)", in *Foucault*, p. 99.

¹¹ Gilles Deleuze coloca que o método é interessar-se por nós hoje e questiona: quais são os modos de existência possíveis? Quais são nossas possibilidades de vida ou processos de subjetivação? Temos maneiras de nos constituirmos como 'si', suficientemente 'artistas', para além do saber e do poder? Do que somos capazes, quando é a vida e a morte que estão em jogo? Que novas relações temos com a vida, com a linguagem, quais são as novas lutas com o poder? – Cf. "A vida como obra de arte", in *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

¹² "Criar – eis o que liberta do sofrimento e torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, mesmo para isso, é preciso sofrimento e muita transformação. Sim, tem de haver muita morte amarga na vossa vida, ó criadores! Sereis, assim, os defensores e justificadores de toda a transitoriedade. (...) Agora, o meu martelo desencadeia-se com fúria cruel contra a sua prisão. Da pedra, levanta-se uma poeira de fragmentos; e isso que me importa? Quero concluir a minha obra, pois veio ter comigo uma sombra – a mais silenciosa e ligeira de todas as coisas veio, um dia, até mim! A beleza do supra-humano [Überrnensch] apareceu-me como uma sombra. Ah!, meus irmãos, que me importam ainda... os deuses?". Friedrich Nietzsche, "Nas ilhas afortunadas", in *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998, p. 98-99.

¹³ Essa problemática parece derivar de uma velha passagem da *História da loucura*, de Michel Foucault. A relação interior-exterior desloca-se para a do Dentro-Fora, mas é nessa relação que se vai traçar e constituir a dobra, a viragem das forças por sobre si, isto é, a atualização de vetores de relações de forças que definem tal ou qual modo de subjetivação. Assim, resolve-se a falsa dicotomia do problema foucaultiano dos confrontos de poder entre sujeitos e as tecnologias de vigilância, entre a ordem e as resistências, multiplicidades em devir, mas onde os processos de subjetivação podem se realizar em criações e novos encontros com a potência da vida.

¹⁴ A problemática da aura e a sua relação com a criação e a destruição partem dos estudos de Walter Benjamin, assim como suas teses sobre a decadência da experiência, a transformação histórica das percepções e das sensibilidades, a apreensão sensível do mundo e da natureza na era da reprodutibilidade técnica, os choques de entropia, as velocidades das transformações e a incorporação de novos dispositivos tecnológicos à ordem social.

¹⁵ "Erguei os vossos corações ao alto, meus irmãos! Mais alto ainda! E não vos esqueçais tão-pouco das pernas! Levantai também as vossas pernas, bons dançarinos! E, melhor ainda, ponde-vos também de

cabeça para baixo! (...) Mais vale, contudo, estar louco de felicidade que louco de infelicidade, é melhor dançar pesadamente que andar a coxear. Aprendei, pois, comigo o que ensina a minha sabedoria: mesmo a coisa pior tem dois reversos bons... mesmo a coisa pior tem boas pernas para dançar. Portanto, aprendei-me lá, ó homens superiores, a pôr-vos a vós próprios em cima das vossas pernas bem direitas!”. Friedrich Nietzsche, “Do homem superior”, § 19, in *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, p. 345-346.

¹⁶ Quando se anuncia o que é a dobra, de alguma forma também surge a necessidade de criar-se uma ética composta de regras facultativas, definida como uma ética e uma estética dos afectos, em contraposição à moral, e, neste sentido, são colocadas as problemáticas da existência estética, o valor da vida, o lugar da dobra e do duplo, a relação consigo mesmo. No entanto, resta ainda uma questão a ser investigada: pode dobrar-se a força a fim de fazê-la afecto de si sobre si mesma, afecto de si por si mesma, de sorte que o fora constitui também por si um dentro que lhe é coextensivo? Ver Gilles Deleuze, “As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjetação)”, in *Foucault*. – Também é importante levar em consideração o que Gilles Deleuze e Félix Guattari deixam muito claro, a saber, a diferença entre produzir um corpo sem órgãos que faz passar intensidades de destruição, e aquele que devém em criações, intensidades afirmativas da vida, embriaguez sem vícios, danças catárticas, corpos em poesias. Cf. “28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos”, in *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

¹⁷ Segundo Gilles Deleuze, a ética, por oposição à moral, é um conjunto de regras facultativas que avalia o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. São estilos de vida sempre implicados que nos constituem de um jeito ou de outro, ‘modos de existir’, e nisso há necessidade de uma ética como também de uma estética, pois o estilo em um artista, em um escritor, no caso, é também um estilo de vida, a invenção de uma possibilidade de vida, de um modo de existência, um modo de existir aurático, como o pensamos. Cf. “A vida como obra de arte”, in *Conversações*.

¹⁸ “Fim último da literatura: pôr em evidência no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida”. Gilles Deleuze, “A literatura e a vida”, in *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 15. – Não é este o caminho de uma ética artística, inventar saúdes possíveis e afectar-se entre esses movimentos de criação?

¹⁹ Sobre o poeta e a poesia, Martin Heidegger dedica um excelente ensaio ao ‘poeta dos poetas’ Hölderlin, onde diz: “El poeta mismo está entre aquéllos, los dioses, y éste, el pueblo. Es un ‘proyectado fuera’, fuera en aquel *entre*, entre los dioses y los hombres. Pero sólo en este *entre* y por primera vez se decide quién es el hombre y dónde asienta su existencia. ‘Poéticamente el hombre habita esta tierra’ (...) Cuando el poeta queda consigo mismo en la suprema soledad de su destino, entonces elabora la verdad como representante verdadero de su pueblo”. Ver “Hölderlin y la esencia de la poesía”, in *Arte y poesía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 146-147. – Em outro ensaio, sobre a origem da obra de arte, o autor também diz que, “La esencia del arte, en la que especialmente descansan la obra de arte y el artista, es el ponerse en operación la verdad. La esencia poetizante del arte hace un lugar abierto en medio del ente, en cuya apertura es distinto que antes. (...) La acción de la obra no consiste en un efectuar. Se funda en un cambio que acontece por virtud de la obra, el cambio de la desocultación del ente y esto es decir del ser”. Ver “El origen de la obra de arte”, in *Arte y poesía*, p. 111.

²⁰ Gilles Deleuze ainda acrescenta: “não sendo uma potência, a filosofia não pode empreender uma batalha contra outras potências; em compensação, trava com elas uma guerra sem batalha, uma guerra de guerrilha. Não pode falar com elas, nada tem a lhes dizer, nada a comunicar, e apenas mantém conversações. Como as potências não se contentam em ser exteriores, mas também passam por cada um de nós, é cada um de nós que, graças à filosofia, encontra-se incessantemente em conversações e em guerrilha consigo mesmo”. Ver “Prefácio”, in *Conversações*, p. 7.

²¹ Daniel Lins nos oferece ensaios profundos para pensar devires artísticos de criação, tal como o escrito “Por uma leitura rizomática”.

²² Cf. Friedrich Nietzsche, “Dos poetas”, in *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. – Esse é o momento da transmutação em que Zaratustra se faz raio, destrói sua paixão de poeta, vê a doença dos espíritos leviaños e pode se dar novos valores.

²³ “Não se pode mais nem dizer que a morte transforma a vida em destino, num acontecimento ‘indivisível e decisivo’, mas, sim, que ela se multiplica e se diferencia para dar à vida as singularidades, conseqüentemente as verdades que essa acredita dever à sua resistência. O que resta então, senão passar

por todas essas mortes que precedem o grande limite da própria morte, e que continuam ainda depois? A vida consiste apenas em tomar seu lugar, todos os seus lugares, no cortejo de um 'Morre-se". Gilles Deleuze, "As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjativação)", in *Foucault*, p. 102.

²⁴ Ver Friedrich Nietzsche, "Prólogo", § 2, in *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 12.

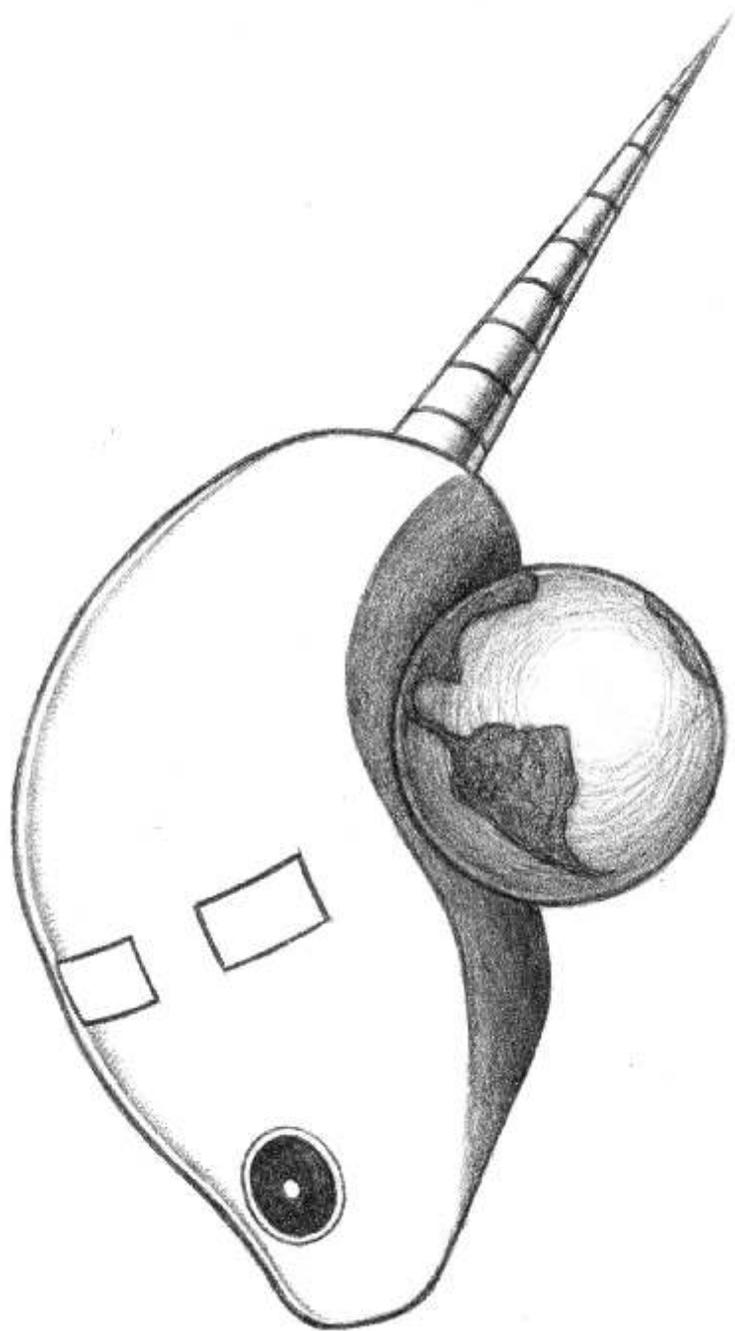
²⁵ Friedrich Nietzsche, "Prólogo", § 4, in *A gaia ciência*, p. 15. – Neste prólogo, na rota, próximo a Gênova, em outono de 1886: o que estava passando esse corpo, o que queria essa vontade, qual era sua intenção, que acontecia com ela? Aqui Nietzsche não fala por acaso. Também Foucault analisou a dobra dos gregos, como Deleuze, ambos colocaram a problemática do lugar do ser em meio aos embates de poder e resistências, e das possibilidades de dobrar as forças e forjar novos modos de existir, operações artísticas das vontades, criação de valores, estéticas, éticas, danças, feitos grandiosos, acontecimentos auráticos.

²⁶ Gilles Deleuze, "A vida como obra de arte", in *Conversações*. – Devir pensador. Mas, é claro, pensador só se for em atos e, por que não, em atos que devenham poesias de si, do nosso tempo absoluto que também é devir para morte, por isso, único e irrepetível. 'Nosso próprio tempo', como diz a música do *Experimento Fluxus*...

²⁷ Gilles Deleuze mostra, de maneira categórica, o lugar da dobra do ser, a dobra de um fora que constitui um si mesmo, como um dentro coextensivo ao próprio fora. Cf. "As dobras ou o lado de dentro do pensamento (subjativação)", in *Foucault*, p. 110-112.

²⁸ Novamente, em "A vida como obra de arte", in *Conversações*, aparece o "bom escritor, o bom filósofo", e de maneira belíssima, o que ele faz com os enunciados, da matéria de seu tempo e da história: são os valores rítmicos, os diálogos e contrapontos consigo, as cintilações do visível, as contorções, as dobras, os estalidos, as espécies de apaziguamentos, linhas mais sóbrias, mais puras... Seria isso o que definiria os movimentos intensivos de criação do Animal Artista e sua invenção de novos modos de viver? É a poesiação, a revolta poética em atos, algo como um desses modos de viver, ou é simplesmente uma experiência intensiva de variegadas maneiras e possibilidades de fazer da vida obras de arte?

²⁹ "Con Zarathustra la negación pierde su poder y su cualidad: más allá del último hombre, *el hombre que quiere perecer o ser superado*. (...) Zarathustra es el signo del león (...) Pero el león es precisamente el 'no-sagrado', convertido en creador y en afirmativo, aquel que no sabe decir la afirmación, en el que todo lo negativo se convierte, se transmuta en poder y en cualidad. Con la transmutación, la voluntad de poder deja de estar encadenada a lo negativo como a la razón que nos la hace conocer, muestra su cara desconocida, la razón de ser desconocida que hace de lo negativo una simple manera de ser". Gilles Deleuze, "V – El superhombre: contra la dialéctica, § 13 – Dionysos y Zarathustra", in *Nietzsche y la filosofía*, p. 267.



_ POSFÁCIO

Novas imagens do homem: a rostidade não cessa de se inscrever

(por Ilza Matias de Sousa)

A reprodução da pintura de Lucas Fortunato na capa do livro coloca-nos diante da virtualidade dinâmica contida nas forças criadoras para o enfrentamento da “propulsão difusora da humanização maquinalista da Terra e dos circuitos das machinaspuras de guerra planetária”, segundo os autores dos *Estudos Integrados da Machinapolis e a Caosmologia do Ser*.

A pintura incorpora-se nos Estudos e propicia na arte a sua re-instauração teórica, como sendo uma das camadas do artista, caso levemos em conta a afirmação de Diderot: “Pode-se ter certeza de que um pintor se revela em sua obra tanto quanto – e ainda mais que – um escritor na sua”.

Ao mesmo tempo, se dá como uma performance coreográfica espacial. Transita entre o objeto e o não-objeto, a experiência dos sentidos e o pensamento. De certa maneira, estabelece uma relação com a arte conceitual dos anos 60, assim nomeada pelo artista californiano Edward Kienholz. Na exegese teórica de Sol LeWitt, esta foi assim definida: “A idéia torna-se máquina que faz a arte”.

Partindo das contigüidades com essa arte, Lucas Fortunato parece buscar conciliar os métodos pictóricos, seus recursos com uma organização

do pensamento que não se faz por estruturas fixas de sujeito e objeto, mas, por relações cinéticas e sinérgicas. Torna-se quase perceptível o movimento das peças disseminadas no espaço pictorial, as quais cooperam na produção da imagem planetária.

O leitor visual presencia o aberto do grande infinito e os pequenos universos que o habitam e se circunscrevem diante de seus olhos. Rainer Maria Rilke, em *Elegias de Duíno*, nos oferta com sua visão o desejo do artista e do poeta de ver o aberto do puro infinito:

Com todos os seus olhos a criatura vê o Aberto. (...) O animal espontâneo ultrapassou seu fim: diante de si tem apenas Deus e quando se move é para a eternidade, como correm as fontes. Ignoramos o que é contemplar um dia, somente um dia, o espaço puro, onde sem cessar as flores desabrocham. Sempre o mundo, jamais o em-parte-alguma, sem nada: o puro, o inesperado que se respira, que se sabe infinito, sem a avidéz do desejo.

Percebemos na superfície da tela que a distribuição de seus elementos “sintáticos” produz o efeito de um móbile no espaço, através de uma lente a mostrar muito mais além do que é discernível ao visto, uma espécie de composição errática. Feita por mecanismos subterrâneos, no espaço entre o sujeito e o objeto a rasgar uma cena de representação que não é mais a mimética, i.e., aquela que conduz a leituras de reflexo direto do real, essencial para o realismo da representação.

Cabe também reportar-nos à arte de pintar – qual a arte de pensar – e seus enigmas na união da racionalidade com a sensibilidade, no sentido de tentar modificar a configuração da imagem para se dar a ruptura dos limites de uma visualidade reconhecível.

Estamos em face ao insólito, sem a coerência espacial, que surge de uma evocação da montagem cubista, produtora de uma nova espécie de real, nas primeiras décadas do século XX, de que a obra *Les demoiselles d'Avignon*, de Pablo Picasso, é exemplo emblemático do cataclismo provocado nas concepções da pintura, criando novos cânones estéticos e destruindo as tradicionais relações entre o belo e o feio.

O trabalho pictórico de Fortunato deixa-nos pensar numa perlaboração dessas experiências vanguardistas, para o encontro de uma singularidade contemporânea que traduz várias fontes visuais, mesmo que as subjetividades daí nascidas possam ser perturbadoras, dilaceradas, ou violentamente distorcidas.

O rosto certamente sofrerá distorções e retalhamentos e é projetado como máscara, desligada da representação do mundo material. O efeito de rostidade que vemos na pintura de Fortunato surge de um elo ainda suscitado pelas sutis citações de traços, como uns surpreendentes buracos-olhos, buraco-boca, um esboço de cabeça e tronco, exibindo uma fragmentação racional. Igualmente parece traduzir-nos a idéia cubista de Picasso de uma compreensão escultórica da pintura.

Poderíamos afirmar que essa peça de Lucas Fortunato, bem como a analisada no Prefácio, fazem parte da natureza de inscrição dos estudos, performances, instalações, as criações da *Gaya Scienza*. Uma natureza incontidamente impetuosa e selvagem que lhes habita por inconformação com um pensamento estagnado, uma arte formal, uma linguagem funcional, arrebatando com isso e trazendo para a produção a não fronteira entre as linguagens, seus corpos e vidas.

Gesto que fôra o de Duchamp, o de Artaud, o de Lautréamont, o dos artistas, o do filósofo nietzschiano, expondo a falibilidade dos velhos conceitos, das instituições e dos seus sistemas. Trazem nesse gesto não só a necessidade da experiência de destruição, no sentido que Walter Benjamin dá a esta, mas também de uma criação revitalizadora do humor, da ironia e até de uma alegria, de uma jovialidade irreverente. Com uma margem para a superfície espessa e áspera dessas linguagens.

A fatura pictórica em preto e cinza remete à resistência à representação, ilusão, expressão, à privação daquilo que academicamente é o direito nato da pintura – a cor.

Outra discussão sobre esse fazer artístico de Fortunato inclui o questionamento da pintura e sua escala, a qual incide naquilo já abordado – o grande infinito e o pequeno infinito. O circular e o infinito integrando o conjunto conceitual do artista, enquanto resíduos simbólicos.

O Prefácio e o Posfácio se articulam (ou desarticulam) na constituição de imaginários singulares, num campo interrogante. Nesse aspecto, remonta-se a uma das tendências da pós-modernidade que tem em Nietzsche, em *O Nascimento da Tragédia* o discurso instaurador – a da tragédia da arte, da razão e do saber, a da sua morte, como que representando “uma força primitiva e eterna, que chama à vida o mundo inteiro da aparência”.

A arte de pensar e a arte pictórica desenvolveriam desse modo um processo de rostidade, denominação dos estudiosos franceses Deleuze e

Guattari. Na abertura desse processo a indagação que se põe é: qual a verdadeira face, quais as faces, pode haver verdade nelas? Se a própria morte aí é artifício?

Em *Mil Platôs*, v. 3, esses autores afirmam que os “rostos concretos nascem de uma máquina abstrata de *rostidade* (...)”. Na semiótica isso se colocaria como um percepto (ícone) que daria lugar a relações diagramáticas encarnadas em grafos existenciais, em índices de mapeamentos “faciais”. E a seguinte formulação parece traduzir o trabalho de Lucas, *Absurdo*, como um resto de antropomorfismo, e o da capa como uma face que não se deixa subsumir pela organização do rosto, e em vão seria buscar refazê-la: “O rosto não é animal, mas tampouco é humano em geral, há mesmo algo de absolutamente inumano no rosto”.

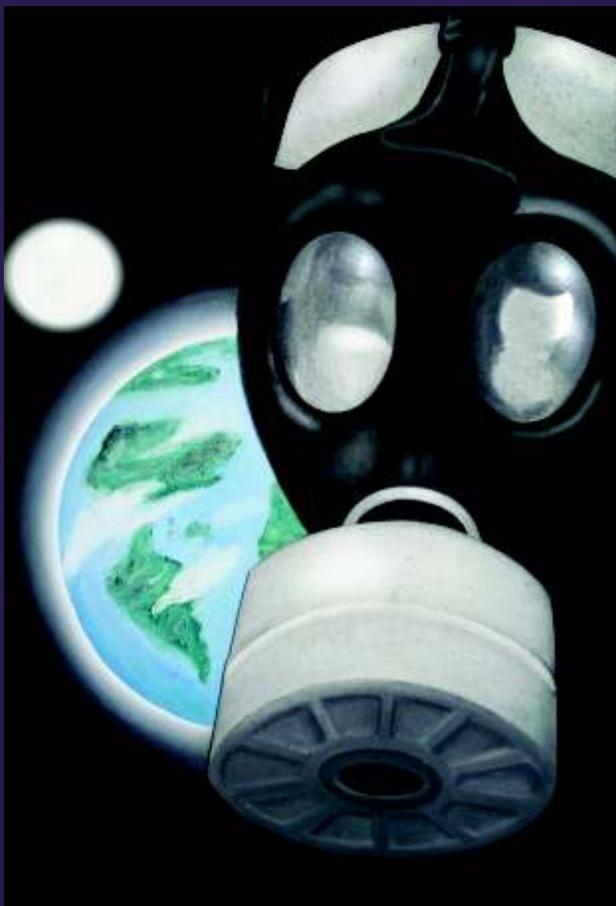
A performance contemplativa é deslocada do olho humano enunciadador para um olho “eletrônico” viajando pelo espaço, num nomadismo vertiginoso. Lucas Fortunato torna gráfica a inscrição de um rosto sem órbitas. No entorno, o tempo é o senhor dos silêncios. Em outro tempo, libertar as imagens,

no salto de infinitude.

Pré-face e pós-face.



IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Editora Universitária, Julho/2010



EDUFRN
Editora da UFRN




CCHLA - UFRN