

EDITORIAL da REVISTA TAPUIA

Tapuia foi a designação dada pelos próprios povos originários para múltiplos grupamentos hostis, que não falavam o Tupi, e que não aceitavam qualquer contato com os invasores europeus. Mas podemos entender que *tapuias* hoje são todes aqueles e aquelas que não falam uma língua dominante; que não se submetem a negociar com colonizadores; todas aquelas nômades; que fogem, que escapam, pessoas bárbaras, desterritorializadas e, acima de tudo, inimigas do império e da violência colonial.

Hoje nasce a *Revista Tapuia*, uma iniciativa coletiva transdisciplinar, que pretende pôr em ampla discussão temas atuais envolvendo questões políticas e sociais. Mas em que sentido pode uma revista ser *tapuia*? Apenas na medida em que pretende fugir, insistir no *fora*, isto é, naquilo que *falha* em um sistema de dominação e controle totalitários, escapar, reunir estudantes e pesquisadores transdisciplinares, independente do grau acadêmico, que tenham em comum a rebeldia, e que sejam comprometidos com a produção de saberes decoloniais; horizontais; sistematicamente invisibilizados; libertários; autonomistas e, direta ou indiretamente, nascidos nas lutas concretas LGBTQI+; antirracistas e feministas.

Neste primeiro número, trazemos a tradução comentada dos quatro manifestos divulgados pelo Coletivo Hacker-indígena *Guacamaya*, seguida de uma poesia também divulgada pelo grupo anônimo, e que expressam muito bem ações de resistência à sociedade de controle e à *governamentalidade* atuais, que operam por infiltrações, imanescentes à vida e, ao mesmo tempo, anticoloniais e antropofágicas.

Publicamos ainda sete artigos de autores convidados pela nossa comissão editorial. São todos textos de viés político, ou mesmo que propõem uma antipolítica, como é o caso do artigo de Acácio Augusto, à medida que sugere uma leitura da anarquia hoje liberada das formas humanistas e teleológicas da política moderna. Marcelo Castañeda, por sua vez, promove a análise de uma obra seminal de Bruno Latour, que sintetiza as contribuições da Teoria do Ator-Rede. Castañeda quer mostrar a importância dessa perspectiva para refletir sobre o fenômeno organizacional, passando pela construção das fontes de incerteza que desdobram a sociedade, bem como pelos movimentos corretivos que levam à conexão dos elementos desdobrados em um coletivo heterogêneo. Wilson Gomes analisa em sua estrutura o que ele chama de *nova vigilância* própria do exercício de controle da sociedade atual. Os textos de Camila Jourdan, Jean Tibles e Izabela Bocayuva apontam para a riqueza da experiência

ameríndea para pensarmos criadoramente nossa sociedade atual. Camila Jourdan chama atenção para o quanto a dimensão dos ritos e jogos, cada vez mais rara nas nossas cidades e relações, pode contribuir para uma necessária e positiva transformação cultural e vital. Jean Tibles começa sua reflexão a partir das revoltas da última década, tais como a de 2013 no Brasil, e se dirige às resistências e existências coletivas dos povos originários a fim de pensar o "renascimento" do protagonismo ameríndio nas Américas. Izabela Bocayuva se pergunta quem seria o homem do antropo-ceno e mostra que jamais seria o homem originário, mas sim o inteiramente dependente do capitalismo virulento que violenta a Terra para acumular sempre mais, mostra ainda o muito que a voz ameríndia tem para escancarar os excessos suicidas daquele tipo humano. Já Rodrigo Carqueja de Menezes analisa o conceito de estrato em Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil Platôs, a fim de* trazer mais compreensão no estudo de processos que envolvem acontecimentos de uma dinamicidade radical e de imprevisíveis configurações, que estariam fora do quadro de uma ordem fixa ou de um desenvolvimento linear. Trata-se de um estudo que traz desdobramentos inevitáveis com os demais temas abordados.

Assim, nossas temáticas dialogam, ao longo dessa primeira edição, pela revolta, pela multiplicidade, pelas resistências, pelos acontecimentos destituíntes, pelas transformações radicais do presente.

Desejamos boas leituras!

E vida longa à revista tapuia.

Comissão editorial da Tapuia, dezembro de 2022.

HACKER ATIVISMO E LUTA ANTICOLONIAL

Tradução dos Comunicados do Coletivo *Guacamaya*

Erick Rosa ¹

Um novo grupo de *hackers* chamado *Guacamaya* chamou atenção mundial em 2022 ao reivindicar ataques cibernéticos aos sistemas de governo, empresas e militares de vários países da América Latina, inclusive o Brasil. O grupo já divulgou mais de 20 terabytes de informações secretas dessas entidades de governo. Na internet, os vazamentos ficaram mundialmente conhecidos como os *#GuacamayaLeaks*. Com este texto, buscamos explicar brevemente esses acontecimentos e trazer traduzidos os quatro comunicados, bem como um poema, lançados pelo grupo até então.

O último ataque até o momento em que esse texto foi escrito ocorreu em setembro de 2022, e foi o quarto desde março do mesmo ano. É interessante destacar que o grupo segue um padrão de *leaks* (vazamentos) e investidas diferenciadas de outro grupos *hackers*. Os alvos principais do coletivo são empresas e entidades governamentais que estejam envolvidas com a destruição do meio ambiente e a repressão aos povos indígenas. De acordo com seus manifestos públicos, eles vazam informações como um esforço para sabotar as operações de mineração e petróleo, bem como para proteger o meio ambiente e grupos indígenas dos interesses colonialistas.

O nome *Guacamaya* refere-se a um pássaro vermelho nativo da América Central, mais precisamente uma espécie de arara. Nos comunicados do grupo, encontramos duras críticas ao capitalismo e à modernização forçada na América Latina, que destrói o meio ambiente; a cultura e a vida dos povos locais. O grupo rejeita ainda uma visão antropocêntrica e humanista de mundo, que o ocidente teria imposto aos povos originários, visando o resgate de uma perspectiva indígena e decolonial. Em um dos manifestos lançados, o grupo afirma: "não somos defensores da natureza, somos a natureza".²

O coletivo *Guacamaya* já atacou alvos em diversos países da América Latina e América Central: México; Chile; Colômbia, Peru, Guatemala e uma empresa no Brasil

¹Bacharel em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e Militante Anarquista. Contato: erickpmotta@gmail.com

² Disponível em: https://enlacehacktivista.org/comunicado_guacamaya2.txt Acessado em: 25/11/ 2022.

(Mineradora Tejucana). Em uma entrevista a uma mídia alternativa, eles se descrevem da seguinte forma:

Guacamaya somos todos nós – todas as pessoas afetadas pela invasão e expropriação de Abya Yala³. Somos as filhas e filhos daqueles que defenderam a vida com a própria vida; somos do sul, do centro, do norte, do Caribe; nós éramos, estamos, e estaremos em qualquer lugar onde o invasor, o colono, o neocolonialista, o saqueador extrativista, viola os direitos das comunidades e culturas, exterminando florestas, rios e mares para acumular o que eles consideram ser riqueza.⁴

A motivação para as ações, de acordo com o coletivo, seria lutar pela libertação dos povos originários, além de expor empresas e governos, para que todos conheçam a maneira como operam, suas ações e seus interesses, focados em: “lucrar, não importa o dano que causem”, como definiu o grupo ao site *Motherboard* por e-mail.⁵

Esses ataques são outra forma de luta e resistência, são a continuação de um legado ancestral, cuidando da vida. Esperamos fazer com que mais pessoas se juntem, vazem, sabotem e *hackeiem* essas fontes de opressão e injustiça, para que a verdade seja conhecida e que sejam as pessoas que decidam acabar com ela.⁶

Em março de 2022, o coletivo afirma ter atacado a empresa *Pronico*, que opera uma mina conhecida como Fênix, na Guatemala, e tem uma longa história de abusos dos direitos humanos, danos ao meio-ambiente e às comunidades vizinhas. O grupo enviou um comunicado e um vídeo para o *Enlace Hackivista*⁷, um site que busca noticiar e documentar ataques *hackers*. Também disponibilizou para *download* mais

3 Abya Yala, na língua do povo Kuna, originário da Serra Nevada no norte da Colômbia, significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” e é sinônimo de América. É geralmente usado para dar importância aos conhecimentos enraizados na herança indígena e para se afirmarem em contraponto ao termo América de origem colonial. Apesar da variedade de nomes que os diversos povos originários atribuem ao local onde habitam, a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada por vários povos do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala> Acessado em: 25/11/2022.

4 Disponível em: <https://forbiddenstories.org/the-struggle-of-one-territory-must-be-the-struggle-of-all/> Acessado em 25/11/2022.

5 Disponível em: <https://www.vice.com/en/article/5d39j3/meet-the-environmental-hacktivists-trying-to-sabotage-mining-companies> Acessado em 25/11/2022.

6 Disponível em: <https://forbiddenstories.org/the-struggle-of-one-territory-must-be-the-struggle-of-all/> Acessado em 25/11/2022.

7 Disponível em: <https://enlacehackivista.org/> Acessado em: 25/11/2022.

quatro *Terabytes* de dados no site *Distributed Denial of Secrets*⁸, contendo arquivos e e-mails do consórcio de mineração e investimento registrado na *Suíça Solway* e suas subsidiárias guatemaltecas *Pronico* e *CGN*. O vídeo mostra em detalhes como os *hackers* conseguiram acesso à rede da empresa, baixaram e-mails e arquivos, e começaram a sabotar os computadores. Além disso, o coletivo publicou no *site* da empresa uma declaração, como se fosse da própria, na qual anuncia que a mineração sustentável é uma mentira e pede ao governo guatemalteco que não apenas suspenda sua própria licença de mineração, mas suspenda todas as licenças para mineração de superfície, como Honduras de fato fez recentemente.

Em 1º de agosto de 2022, o *Guacamaya* reivindicou mais uma ação e publicou um novo comunicado junto com mais de dois *Terabytes* de emails de várias empresas⁹, entre elas, uma mineradora chilena, *Quiborax*; uma mineradora equatoriana, *ENAMI EP*; a *Agencia Nacional de Hidrocarburos* (ANH) e a petroleira *New Granada Energy Corporation*, as últimas duas na Colômbia; além da petroleira venezuelana *Oryx Resources*; o *Ministerio de Ambiente y Recursos Naturales* (MARN), da Guatemala; e a mineradora *Tejucana*, no Brasil.

Pouco tempo depois, em 7 de agosto de 2022, *Guacamaya* lançou o seu terceiro comunicado reivindicando um novo ataque a *Fiscalía General de la Nación*, uma instituição equivalente ao *Ministério Público na Colômbia*. Desta vez, mais de cinco *Terabytes* de dados foram vazados e o grupo argumentou que muitos são dados sensíveis, de pessoas comuns, e que só compartilhará os dados com jornalistas ou organizações que possam garantir que os utilizarão apenas para investigar membros do *Ministério Público* e as suas ligações com o narcotráfico; entidades militares e paramilitares, junto com o governo e as corporações corruptas. Para ter acesso a estes dados, seria necessário entrar em contato pelo *DDoSecrets*.¹⁰

Em 19 de setembro de 2022, *Guacamaya* lançou um quarto comunicado, junto com um poema e um vídeo, os alvos da vez foram as instituições militares do Chile e do México. Mais de dez *Terabytes* de dados vazados do *EMCO* (*El Estado Mayor Conjunto de las Fuerza Armadas de Chile*) e *SEDENA* (*Secretaría de la Defensa Nacional de México*).

Nos documentos vazados, existem diversos arquivos de espionagem aos movimentos sociais, como movimentos camponeses; coletivos feministas; anarquistas;

8 Disponível em: https://ddosecrets.com/wiki/Mining_Secrets Acessado em: 25/11/2022.

9 Disponível em: <https://piler.enlacehacktivista.org/> Acessado em: 25/11/2022.

10 *Distributed Denial of Secrets*, abreviado *DDoSecrets*, é um site de denúncias sem fins lucrativos para vazamentos de notícias similar ao *WikiLeaks*.

comunistas revolucionários e, até mesmo, os pais dos 43 estudantes normalistas assassinados em Ayotzinapa¹¹. Também foram vazados documentos sobre o movimento zapatista, nos quais o EZLN é classificado como inimigo do Estado mexicano e como “representando um possível fator adverso à segurança interna”¹². Também foram divulgados dossiês sobre apoiadores dos zapatistas na Europa¹³; um plano secreto para encerrar o caso de Ayotzinapa¹⁴ e, até mesmo, festas privadas com abusos sexuais entre militares¹⁵.

Por meio da ação *hacker* do coletivo *Guacamaya*, foi revelada também a compra de *softwares* de espionagem pelo governo Mexicano, como por exemplo, o *spyware Pegasus*, usado para espionar jornalistas e movimentos sociais. Todo o teor dos documentos que se tornaram públicos por meio da ação do coletivo *hacker* deixa evidente o caráter de autodefesa das suas ações, já que revelam práticas elas mesmas consideradas ilegais; corruptas ou que têm como alvo organizações civis, movimentos sociais e o meio ambiente. Neste sentido, é importante destacar a descoberta do uso do *Pegasus*, um software completamente antiético e muito perigoso. Um *spyware* nada mais é do que um programa para infiltrar sistemas e coletar dados. O *Pegasus* é focado em invadir completamente *smartphones* e, a partir daí, realizar ações de espionagem, como copiar mensagens recebidas, registrar histórico de localização geográfica, gravar chamadas, ativar microfones e câmeras, entre outros, tudo isso sem que o usuário do aparelho possa perceber qualquer alteração no seu dispositivo. Estas invasões espãs são conhecidas como do tipo *zero-click*, ou seja, elas ocorrer sem precisar de qualquer interação direta com o usuário. O *Pegasus* foi desenvolvido por uma empresa Israelense, chamada *NSO Group*, que desenvolve *softwares* de espionagem para governos e forças de segurança. Estes aplicativos também vêm sendo usados nos últimos anos por diversos governos para monitorar suas oposições e movimentos sociais. Particularmente o *Pegasus*, é o protagonista do maior escândalo de segurança

11 O Massacre de Iguala ocorreu em 26 de setembro de 2014, quando 43 alunos de uma Escola Normal Rural em Ayotzinapa desapareceram. Os estudantes tinham viajado para cidade Iguala neste dia para realizar um protesto contra o governo. Em seu caminho até lá, a polícia localizou e interceptou o grupo e um confronto se seguiu. Detalhes do que aconteceu durante e após o confronto permanecem obscuros, mas a investigação oficial alega que uma vez que os alunos estavam na prisão, eles foram sequestrados por policiais e mortos por membros do cartel de narcotraficantes chamado "Guerreros Unidos" em um aterro sanitário na cidade vizinha. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/11/141108_mexico_confessa_fd Acessado em: 25/11/2022.

12 Disponível em: <https://enlacehacktivista.org/sedena/> Acessado em: 26/11/2022.

13 Disponível em: <https://undergroundperiodismo.com/entrega-sre-a-la-sedena-reportes-internos-sobre-simpatizantes-del-ezln-en-europa/> Acessado em: 26/11/2022.

14 Disponível em: <https://la-lista.com/derechos-humanos/2022/10/10/guacamayaleaks-los-planes-secretos-del-ejercito-para-cerrar-el-caso-ayotzinapa> Acessado em: 25/11/2022.

15 Disponível em: <https://laotraopinion.com.mx/guacamaya-leaks-las-fiestas-privadas-de-la-sedena-con-abusos-sexuales/> Acessado em: 25/11/2022.

da informação desde as revelações do Snowden, a investigação internacional revelou mais de 50 mil vítimas do software, entre elas jornalistas, militantes, professores, políticos e advogados¹⁶.

No que se segue, publicamos os quatro manifestos do coletivo, na ordem em que foram divulgados, mantendo o máximo possível a formatação original. Todas as notas são do tradutor e os manifestos foram publicados correspondendo a cada uma das ações *hackers* do coletivo. Publicamos ainda o poema *Resistência*, também lançado pelo grupo. Os textos expressam suas concepções de *hacker ativismo* como continuidade da resistência política milenar ao projeto colonial; ética dos povos originários e relação imanente com a natureza.

COMUNICADO I:
22 DE MARÇO DE 2022

RESISTÊNCIA MILENAR.
GUACAMAYA
ANO DO SOL NOVO.
MÊS DO SANGUE NOVO.

Não somos defensores da natureza, somos a natureza.

Cinco séculos (529 anos) de genocídio, terricídio, saques e violações do território de *Abya Yala*, cinco séculos de luta e resistência. Estamos vivos há quinhentos anos, defendendo a vida com a própria vida. Temos espírito e amor, sonhamos em voltar aos dias claros e continuar nos caminhos em harmonia e equilíbrio com nossa mãe: a terra.

O chamado Norte Global, com seu projeto civilizador, desde 1492, e a criação de estados obedientes ao imperialismo estadunidense, transformou *Abya Yala* na grande despensa dos chamados recursos naturais. Os Estados Unidos, com suas intervenções militares e políticas, aliadas ao neocolonialismo das empresas extrativistas, distribuem o território de *Abya Yala* como bem entendem. São seus próprios governos que ditam as leis e todo um sistema de redes genocidas que eles mesmos, as vezes às portas fechadas e outras na frente do mundo inteiro, manejam como bem entendem. Uma ditadura mundial completa.

¹⁶ Disponível em: <https://forbiddenstories.org/pegasus-project-impacts-map/> Acessado em: 26/11/2022.

É assim que os estados herdeiros do colonialismo (os estados da "América"/Abya Yala), corruptos e obedientes, vendem os territórios que não possuem, cometem milhares de abusos protegidos e endossados por organizações que acabam sendo eles mesmos, assim como as comissões de "Direitos Humanos", *ONGs*, delegados pela paz e, enfim, toda uma teia corrupta e terrorista de empresas extrativistas, multinacionais e corporações. Os primeiros fornecem "soluções" para os problemas criados pelos segundos. Um negócio perfeito e macabro.

Hoje, como ontem, dizemos: basta! Resistimos com paus, com flechas, com pedras, com pensamento e espírito. Não temos medo porque viemos da terra e a ela voltaremos. A chamada civilização implantada com base em constantes genocídios e terricídios para obtenção de recursos não é compreensível nem justa. Entendemos a vida a partir da comunidade, a partir da relação com a Mãe Terra. Para nós, civilização é equilíbrio, harmonia, vida, saúde, paz. O acúmulo de coisas em poucas mãos por causa do assassinato de outros não faz sentido, assim como não faz sentido permitir que isso continue. Assim, entendemos que nossa tarefa será a defesa do território, das águas, das florestas, dos mares. Em poucas palavras: defendemos a vida.

Um dos territórios duramente afetados por toda essa estrutura histórica de pilhagem é a GUATEMALA, Áreas como El Estor, Izabal. Uma história de luta e resistência contra o saque, o extrativismo, a violação das comunidades, a violação de todos os tipos de direitos, verdadeiros crimes contra a terra. Um terricídio completo.

Na década de 1960, quando o preço do níquel estava em alta, o governo guatemalteco concedeu licenças às empresas multinacionais para sua exploração. Assim, a *Canadian International Company INCO* começou a praticar crimes contra a população *Q'eqchi*, por meio da contaminação de Lago Izabal. O lago é a fonte de alimento da comunidade. Desde então, essa violência continuou.

Fatos:

- Ano 2007. O governo servil e sua força militar e policial, bem como os trabalhadores da empresa hoje denominada *Compañía Guatemalteca de Níquel SA (CGN)*, que controla o projeto de mineração *FENIX*, despejaram cinco comunidades queimando casas, atirando, roubando mercadorias. Foi no dia 17 de janeiro daquele ano de 2007 que centenas de policiais militares e seguranças da mineradora FENIX não só realizaram o despejo da população como também estupraram 11 mulheres. Essas

mulheres processaram a *HudBay Minerals* e duas de suas subsidiárias: *HMI Nickel Inc.* e *CGN*. Empresas que controlam o projeto de mineração *FENIX*.

- Em 2009, Adolfo Ich Chaman foi morto pelas forças de segurança privada empregadas pelo projeto *FENIX* perto de *El Estor*. Adolfo, líder comunitário, no dia 27 de setembro de 2009, foi a alguns prédios próximos à mina, querendo garantir que não houvesse conflito entre manifestantes e seguranças. Ele não tinha armas. Ao chegar lá, um grupo de seguranças da mina o agrediu com um facão e atirou em sua cabeça. Ele morreu devido aos ferimentos.

- Em 2011, a mina voltou a mudar de mãos. Agora, a empresa suíça *Solway Investment Group* inicia suas operações por meio da subsidiária *CGN*.

- Ano 2016. Explosão no interior da mina devido às baixas condições de segurança dos trabalhadores. Isso resultou em vários mineiros feridos (mais de vinte) e outras mortes. As baixas condições de segurança evidenciam a importância zero que a empresa dá à vida. Nossos irmãos e irmãs são vistos como meras ferramentas para extrair os "recursos" de nossos territórios.

- Chegamos, então, ao ano de 2017, quando policiais do choque dispararam contra as comunidades, matando Carlos Maaz, pescador artesanal da região. Aqui as tensões aumentaram entre as comunidades maias *Q'eqchi* e as operações de mineração. Após os fatos, vários jornalistas como Carlos Choc e Jerson Xitumul, que relataram os ocorridos e realizaram investigações, foram criminalizados. Carlos teve que suportar complicações médicas ao se esconder, enquanto Jerson foi encarcerado em uma das prisões mais perigosas do país. Além disso, vários pescadores foram indiciados por acusações atribuídas apenas ao crime organizado.

- Ano 2019. O *Tribunal Constitucional (CC)* suspendeu temporariamente o funcionamento do *CGN*, por não ter realizado consulta às comunidades localizadas na zona de impacto, conforme determina a Convenção 169 da OIT. No entanto, a empresa nunca parou suas operações.

- Ano 2021. Inicia-se o processo de concessão de consulta à comunidade, quando esta deveria ser anterior à instalação e operação mineira. Excluíram as autoridades *Q'eqchis* do processo de pré-consulta - como se não fossem as principais afectadas - motivo que leva as comunidades a irem às ruas e impedirem a passagem de matérias-primas da mina. A exclusão faz parte de uma estratégia de aparelhamento entre *MEM (Ministerio de Energía y Minas)*, *CGN*, governos e fazendeiros que buscam consultar apenas pessoas ligadas à mineradora, ou localizadas na zona urbana de *El Estor*, que apoiam o extrativismo. Até outubro de 2021, o uso de força repressiva e

brutal ataca o povo *Q'eqchi*, com tiroteio, despejos forçados e criminalização de suas autoridades *Q'eqchi*, ataques aéreos e terrestres, intimidação, com a polícia nacional guatemalteca sendo a favor do *CGN*.

- Os pescadores artesanais e a morte impune dos três alunos da *UVG(Universidad del Valle de Guatemala)* nas minas, somam-se à lista dos perseguidos e assassinados por serem contra a poluição e abusos.

- A mina polui não só o lago, mas também o ar. Durante as noites e madrugadas, as caldeiras do *Pronico* expõem fumaça vermelha que se espalha por onde sopra o vento. Também "um manto avermelhado" que se espalha pelo lago.

Escândalo do *Tapete Mágico*

A mineradora *Solway* faz parte da rede russa, cazaque, israelense e ucraniana envolvida no escândalo do *Tapete Mágico*. Pessoas do governo guatemalteco receberam subornos de milhões de dólares em favor dos interesses mineiros e portuários da mineradora *Mayaniquel*, vizinha territorial do projeto de mineração *FENIX* em *Solway*. Os gerentes russos da *Mayaniquel* também são gerentes da *Solway* e de sua subsidiária *CGN* na Guatemala.

Nos dias de hoje (março de 2022), a polícia e as forças de segurança da empresa “acabaram” com o assédio às comunidades, o que não significa que a mineradora vá parar a extração, ou que a empresa vá fechar. Continuará a poluir o ar; a água e a terra, causando danos irreparáveis a todo o ecossistema. Certamente, quando houver um indício de protesto ou denúncia, ele agirá, com sua regular conduta até agora, com violência e repressão. A ausência de forças repressivas neste momento não é garantia de nada para as comunidades e para o ecossistema do território. Este é um exemplo claro do motivo para agir como *Guacamaya*. Pelos nossos mortos, pelos nossos antepassados, pelo território, pela vida, pela terra, reparação e justiça! Entramos em seus sistemas tecnológicos e os *hackeamos*. Nós nos infiltramos em suas entranhas. Desta forma, procuramos a reparação, sabendo que os danos causados à terra e às pessoas são irreparáveis, mas sabemos que estaremos lá para exigir contas.

Chega de tanta impunidade!

Guacamaya somos todos. De norte a sul da nossa terra de sangue vital. Estamos nas escolas, nas universidades, nas casas, nas montanhas e nas selvas. *Hacking* não é mágica, nem requer muitos recursos ou conhecimento técnico muito avançado. Tudo foi

feito com ferramentas gratuitas de código aberto que qualquer um pode aprender a dominar. Basta invadir e sabotar com alegre rebeldia!

Nós exigimos:

1. A cessação imediata da extração de minérios.
2. A devolução do território à comunidade.

E, embora essas medidas não restaurem o bem-estar da terra, nem dos mortos nem da dignidade humana, servirão para honrar nossa *Pachamama* e nossos ancestrais, para dar luz aos que vierem e continuar na resistência defendendo a vida.

COMUNICADO II

1 de agosto de 2022.

Guacamaya

Não somos defensores da natureza, somos a natureza!

Cinco séculos (529 anos) de genocídio, terricídio, saques e violações do território de *Abya Yala*. Cinco séculos de luta e resistência. Estamos vivos há quinhentos anos, defendendo a vida com a própria vida. Temos espírito e amor, sonhamos em voltar aos dias claros e seguir nossos caminhos em harmonia e equilíbrio com nossa mãe: a terra.

O chamado "Norte Global" com seu projeto civilizador desde 1492 e a criação de estados obedientes ao imperialismo estadunidense, transformou *Abya Yala* na grande despensa dos chamados recursos naturais. Os Estados Unidos, com suas intervenções militares e políticas, aliadas ao neocolonialismo das empresas extrativistas, distribuem o território de *Abya Yala* como bem entendem. São seus próprios governos que ditam as leis e todo um sistema de redes genocidas que eles mesmos, as vezes às portas fechadas e outras à frente do mundo inteiro, administram à vontade. Uma ditadura mundial completa.

A chamada civilização implantada com base em constantes genocídios e terricídios para obtenção de "recursos", não é compreensível nem justa. Entendemos a vida a partir da comunidade, a partir da relação com a Mãe Terra. Para nós, civilização é equilíbrio, harmonia, vida, saúde, paz. O acúmulo de coisas na mão de poucos em detrimento do assassinato de outros não faz sentido, assim como não adianta permitir que isso continue. Assim, entendemos que nossa tarefa será a defesa do território, das águas, das florestas, dos mares.

Esta não é uma história do passado. O projeto de civilizar a terra, de domesticar seus habitantes e de fazer dos territórios grandes depósitos para continuar esta fábrica de morte, é sempre atual. Sofremos na nossa carne as dores causadas por este modelo de vida. Para nós, é, de fato, um modelo de morte. Onde quer que os pés do "progresso" e da "democracia" tenham pisado, onde quer que as mãos do capital tenham tocado a terra e seus filhos, a morte foi imposta como resultado. Os territórios em que vivíamos em harmonia há milênios foram reduzidos a simples "recursos" dos quais são extraídas as chamadas "riquezas" para continuar alimentando os caprichos de alguns. Nossa *Pachamama*, a mãe de quem viemos, foi contaminada, esgotada, extraída, saqueada e,

por fim, violada. Com a destruição deles, veio a nossa destruição. Nós entendemos tudo o que é vivo, desde plantas até os animais e seres mais pequenos. Este "nós" os engloba. Por isso, repetimos que, junto com a destruição da terra, veio a decadência de todos nós.

A esta altura, a esta hora, já tínhamos avisos de que a terra não aguentava mais. A capacidade de recuperação é cada vez menor, enquanto a morte tem cada vez mais fome de terra. Este projeto de progresso e civilização provou ser uma desgraça completa. Esgota a vida ao passar por qualquer local. Os estados do chamado "Norte Global" não possuem mais espaços que não tenham algum traço desse infortúnio: destruíram suas florestas e selvas, e as poucas que restam estão diminuindo a cada dia. Seus chamados "recursos" estão esgotados. Eles tentaram manter sua falsa riqueza às custas da exploração, cometendo genocídio e assassinando qualquer forma de vida em outros territórios. *Abya Yala*, a mal chamada América, é um desses territórios dos quais se alimentam de forma desavergonhada, predatória e assassina.

É uma hipocrisia perturbadoramente clínica que sua própria ciência os avise de que estão indo por um mal caminho. O chamado "aquecimento global" é a febre em nossa casa, que, como um corpo doente, eleva sua temperatura interna porque está resistindo a algo nocivo. Os chamados "homens da ciência" alertaram seus próprios amigos de que estão destruindo coisas demais, que a velocidade com que o fazem está condenando até a si mesmos. Eles nem parecem ouvi-los, seus próprios "cientistas" que enchem suas bocas com palavras como "ecocídio", "perda da biodiversidade", etc.

Temos alertado sobre isso há séculos. Irmãos do norte, do centro e do sul, irmãos e irmãs roubados de outras terras, há 480 anos constatamos a passagem e o resultado da morte que acompanha a civilização. Ninguém quis nos ouvir. Eles sempre tentaram nos calar. Primeiro com o genocídio (que continua acontecendo até hoje), depois com a imposição de nações/estados que não nos representam e, depois, com reivindicações para resolver o problema que eles mesmos criaram. Eles trazem para nossos territórios comissões de direitos humanos, *ONGs* assistenciais, missões de cooperação e uma longa lista de coisas que dizem "cuidar do nosso bem-estar". Essas "soluções" que eles nos trazem ampliam o problema porque o encobrem, colocam um véu sobre ele e é mais complexo fazer algo efetivo. Estas tais "soluções", chamadas de energias renováveis, projetos de cooperação, etc. apenas trabalharam para expandir esses modos de morte e continuar a colonizar nosso pensamento. Suas "soluções" são nosso problema. Tudo o que realmente queremos, como nossa própria mãe nos adverte, é que isso acabe. Queremos que parem, que parem de explorar de vez, de colocar mineradoras, de contaminar, parem esses desejos de dominação.

Nosso fazer é comunitário: por isso é forte, resistente, milenar. A nossa forma de existir e estar no mundo é simples: viver em harmonia com o que nos rodeia. Viver em harmonia com a água, com o ar, com a terra como extensão do nosso corpo, como extensão da nossa saúde e bem-estar. É assim que nos pensamos, como parte integrante dos nossos territórios e, a partir dessa existência, agimos. Sabemos que cortar rios é cortar nossas veias, que envenenar a terra é envenenar nosso estômago, que poluir o ar é poluir nossos pulmões. Como filhos da terra, seres que dela saíram e nela vão desembocar irremediavelmente, temos o dever de manter esses ciclos em harmonia. Não só por uma questão espiritual, mas por sobrevivência. Queremos viver. Afirmamos a vida. É por isso que sabemos que o que eles fazem é a morte.

A esta resistência milenar de todas as suas formas e caminhos que continuam até hoje nos diferentes territórios dos povos *Abya Yala*, se soma à proposta *Guacamaya* através de vazamentos e sabotagens nos sistemas dessas empresas extrativas, expondo os arquivos das mesmas, para que todos possam ver sua destruição e contra qualquer entidade que siga este plano de extermínio. Seguimos nessa tarefa, portanto, convocando mais povos a se unirem para dismantelar toda essa injustiça, para buscar o equilíbrio, para se juntar a essa outra forma de luta, de resistência, e exigindo que o extrativismo e a colonização de *Abya Yala* cessem agora.

Pelos nossos mortos, pelos nossos antepassados, pelo território, pela vida, pela terra, reparação e justiça! Entramos em seus sistemas tecnológicos e os *hackeamos*. Nós nos infiltramos em suas entranhas. Desta forma, buscamos a reparação sabendo que os danos causados à terra, aos seus filhos e à dignidade das pessoas são irreparáveis, mas saibam que estaremos presentes para exigir uma prestação de contas. Isso servirá para homenagear nossa *Pachamama* e nossos antepassados, dar uma luz para quem vem e segue na resistência defendendo a vida. Chega de tanta impunidade!

Guacamaya somos todos. De norte a sul da nossa terra de sangue vital. Estamos nas escolas, nas universidades, nas casas, nas montanhas, nas selvas. Não somos defensores da natureza, somos a natureza.

COMUNICADO III

7 de agosto de 2022

GUACAMAYA

Não somos defensores da natureza, somos a natureza!

Somos uma presença viva por toda a vida na Terra do Sangue Vital: *Abya Yala*. Decidimos infiltrar e sabotar as empresas e organizações extrativistas que provocam o terroricídio, a expropriação e o saque da Mãe Terra e de seus habitantes. Também vazamos [dados das] organizações institucionais dos Estados, ou a seu serviço, que, sob sua figura jurídica, atacam permanentemente as populações para despojar os povos e continuar enriquecendo acima de tudo, conformando-se assim com o verdadeiro crime organizado. Da mesma forma, organizações institucionais que, fazendo parte do Estado, elaboram leis ou se apropriam das reivindicações da população para que seja útil apenas para eles e seus capangas.

Um desses estados é a Colômbia. Um país atormentado pelas múltiplas expressões de violência, presentes desde a invasão ocidental de 1492, a subsequente "independência" e a dívida adquirida pelos governos crioulos aos Estados Unidos. É uma nação que, hoje, interessa ao norte global tanto por suas diversas riquezas, quanto por representar um ponto estratégico para o comércio e controle da América Central e do Sul. Por isso, é lá que estão localizadas as bases militares dos Estados Unidos e é um dos centros de comércio e tráfico de cocaína altamente ligado aos paramilitares. Tudo isso gerou um conflito interno violento por décadas (e até séculos). A Colômbia é também seus povos (porque também é diversa em sua população), alguns povos cansados da dor e de tantas lágrimas; povos esquecidos, que esquecem e perdoam e apostam na tão ansiada paz, mesmo tendo tanta história repetida. Diálogos, assinaturas, acordos de paz com movimentos armados e falsas promessas sempre terminaram em "massacres", deslocamentos, exílios, desaparecimentos, ruptura do tecido social, extermínio de partidos políticos de oposição (como a União Patriótica) e um grande sentimento de impotência e impunidade. Os povos continuam apostando em um sistema servil e funcional aos interesses dos Estados Unidos, do norte global e suas empresas extrativistas, do narcotráfico e dos paramilitares, como braço armado de seus interesses. E é neste esquecimento e aposta num "sistema democrático e livre" que falha sempre e outra vez, que surge esta figura:

Procuradoria-Geral da Nação

Nascida após os processos de paz com o *Movimento 19 de Abril* (M19), um dos acordos foi a criação de uma *Assembleia Constituinte*. Isso foi aceito por diferentes setores do povo colombiano, assim foi elaborada a *Constituição de 1991*, e daí nasceu

esta figura do ramo judiciário da *Fiscalía General de la Nación*¹⁷, em substituição à *Dirección Nacional de Instrucción Criminal*¹⁸, que foi uma proposta e elaborada pelo povo colombiano com o objetivo de gerar verdadeira justiça através da agilidade de uma *Procuradoria Geral* capaz de resolver e fazer justiça, desde os conflitos familiares até a investigação e punição do crime organizado, como o narcotráfico e paramilitares, e, da mesma forma, investigar a corrupção de outras instituições governamentais. Tudo isso sem levar em conta a história, sem levar em conta que um sistema corrupto, historicamente obediente a todo tipo de interesse exceto o bem estar do povo, não mudará com o fato de ter mais uma figura judicial. Os crimes de Estado não são resolvidos pelo Estado.

Deve ficar claro que a política criminal do Estado começa nos gabinetes da *Procuradoria Geral da Nação*, uma das organizações mais corruptas do país. Todos os tipos de crimes passam e são controlados por ali: lavagem de imagem; sonegação de provas; falsos julgamentos; incriminações; envolvimento com narcotráfico e [organizações] paramilitares; espionagem; perseguições políticas; assassinatos; etc. Esses fatos já foram denunciados com nomes próprios. Os envolvidos e perpetradores vão desde militares, membros do Estado e narcotraficantes, até empresários e entidades públicas. Os fatos vieram à tona, mas nada acontece porque as supostas leis os tratam como bem entendem. Em nenhum lugar da história da Colômbia se viu tanta perversidade e impunidade.

Pode-se dizer que Luis Camilo Osorio é quem coloca a *Procuradoria Geral da Nação* a serviço dos paramilitares. Ele distribuiu seções inteiras para amigos dos paramilitares. Os casos mais famosos foram os de *Antioquia* e *Norte de Santander*. Esta última estratégia levou à apreensão de *Catatumbo*, por Salvatore Mancuso (atualmente processado e extraditado para os EUA), para exportar cocaína pelo *Golfo de Maracaibo*. Praticamente, a partir de então, a maior parte da corrupção na Colômbia passou e passa pela *Procuradoria Geral da Nação*. Contratações no setor público, o escândalo da *Odebrecht*, as tentativas de acabar com toda oposição política (por qualquer meio), listas de pessoas entregues para paramilitares realizarem assassinatos seletivos, envolvimento com entidades governamentais de outros países (entre eles, o *DEA* (*Drug Enforcement Administration*)) e uma longa lista de desapropriações de terras de indígenas, afrodescendentes e camponeses, são algumas das questões mais escandalosas

¹⁷ Nota do Tradutor: A *Procuradoria Geral da Nação* é a entidade encarregada de investigar e processar cidadãos que se presume terem cometido um crime que ameace a vida; a segurança ou a propriedade de *outrem*. Criado em 1991, com a promulgação da *Constituição Política da Colômbia*, começa a operar em 1º de julho de 1992.

¹⁸ Nota do Tradutor: Entidade similar que precedeu a *Procuradoria Geral da Nação*.

dessa entidade. Além disso, com as enormes quantias de dinheiro do narcotráfico, financiava-se a *guerra contra a guerrilha*, que, na realidade, foi uma guerra contra o povo. Uma ordem completa de terror foi estabelecida no país, liderada por parapolíticos como Álvaro Uribe Vélez. Através de *redes de apadrinhamento*, ameaças, desaparecimentos, propinas, etc... e com a desculpa da *luta contra a guerrilha*, toda a direção política da direita colombiana foi marcada com o estigma do paramilitarismo e do narcotráfico. A Colômbia é um narcoestado apoiado pela *Procuradoria Geral da Nação*.

Apesar de tudo isso já ser de conhecimento público, nós, *Guacamaya*, decidimos destacar novamente esses atos. Investigamos seus arquivos, vimos de perto o horror deste seu comportamento, e não vamos deixar que isso seja esquecido. Lembramos que somos o povo de *Abya Yala*, que defendemos a vida com nossas vidas, que uma planta sagrada como a folha de coca deve ser apenas sagrada, e não ser mais um objeto de consumo para satisfazer as necessidades fúteis e supérfluas de um mundo doente de branquitude, civilização e capital. Os povos da Colômbia merecem mais do que serem produtores de todo tipo de insumos para um norte global doente e viciado. Sabemos que a maioria dos dirigentes do país, corruptos e desprezíveis até no discurso, vem de linhagem clara. Eles são herdeiros de uma supremacia branca que governa desde a suposta independência e até antes. Sabemos que só os povos do país nos salvarão, que nenhuma organização internacional fará nada para acabar com uma aberração tão complexa. É por isso que o fazemos: para dar um pouco mais de luz e expor, mais uma vez, toda aquela raça infectada que nos parasita até em nossos sonhos.

A *Procuradoria Geral da Colômbia*, que nasceu em meio a um sonho de esquecimento e credibilidade fiel a um sistema inimigo do povo, tem demonstrado por tantas veze que deve ter um fim. Esse é um exemplo evidente disso, e motivo para agir como *Guacamaya*. Pelos nossos mortos, pelos nossos antepassados, pelo território, pela vida, pela terra, reparação e justiça! Infiltramos seus sistemas tecnológicos e os *hackeamos*. Nós nos infiltramos em suas entranhas. Procuramos assim a reparação, sabendo que os danos causados à terra e às pessoas são irreparáveis. Entregamos isso aos povos da Colômbia, para que possam decidir o que fazer com isso.

COMUNICADO IV

19 de setembro de 2022

GUACAMAYA

Não somos defensores da vida, somos a vida!

Ao longo de *Abya Yala*, Estados-nação ou países nasceram após a suposta independência das monarquias da Espanha, Inglaterra, Portugal e França. Esses novos Estados-nação basearam (e ainda baseiam) seus sistemas no modelo do próprio *ex-invasor*: o norte global. Os países de *Abya Yala* são hoje herança do colonialismo, assume-se o conceito de progresso, civilização e organização dos estados do norte global. Assim, o capitalismo, as fronteiras e a produção em massa vieram junto com a visão da terra e da natureza como inimigos a serem dominados e expropriados junto com as pessoas. É nestas supostas independências e num suposto caminho para a liberdade e a democracia, que se criam os exércitos armados ao abrigo das constituições políticas. Os exércitos foram entendidos como entidades que vão garantir a autonomia e liberdade dos países, assim como foi entendido na ex-metrópole.

Desta forma, vão surgindo também outras forças armadas que, a pretexto de garantir a ordem interna, a liberdade e o bem-estar, são acolhidas sob a égide das constituições e sob a própria formação dos Estados-nação. Entidades como a polícia, com seus derivados: civil, militar, local, nacional, trânsito, etc., que passam a exercer o controle e o monopólio da violência no nível interestatal.

Um paradoxo assimilado há não mais de 300 anos, após a independência que criou réplicas da antiga metrópole. Com a independência dos Estados, a democracia, os direitos, a justiça social e a paz consagrados nas constituições fundadoras como fato, eclipsam-se com a criação destas entidades e aparelhos militares armados. Presume-se que sejam necessários porque o país corre riscos contínuos de invasão, porque a população vai se organizar no crime e haverão grupos que atacam o Estado. Vê-se que, apesar de todos os benefícios que o modelo do norte global pode trazer, os Estados assumem que as pessoas se organizarão por natureza para criar agitação e violência. Algo absurdo.

É claro que não é assim, os governos dos países de *Abya Yala* são em sua grande maioria famílias *crioulas*. Nascido em *Abya Yala*, mas de famílias do norte, com uma herança que veio da expropriação dos nativos. Eles não estavam interessados na população, nem em manter um respeito saudável pela *Mãe Terra*. São governos funcionais aos interesses do capitalismo baseado no extrativismo. Portanto, eles precisam de uma força de choque. Eles precisam de forças armadas para garantir o apaziguamento de qualquer resquício de descontentamento. A criação de exércitos como entidades institucionais, como força armada organizada e profissional, é a

garantia dos Estados para manter seus habitantes presos. A polícia minimiza o risco de que o povo exerça seu digno direito de protestar, de destruir o sistema que o oprime. O exército minimiza as tensões sociais e a guerra, seja dentro do Estado ou entre estados-nação, nada mais é do que uma válvula de escape para que as tensões se desintegram de forma mais tangível. Diante de um aviso de guerra, o Estado convoca o sindicato, convoca o alistamento militar ou torna o alistamento obrigatório. Em vários países de *Abya Yala*, existe o serviço militar obrigatório. As crianças que se aproximam da maioria são forçadas a fazer parte dos exércitos. Lá, são vítimas de tortura e tratamento degradante em prol da criação de “homens” defensores da pátria. O exército é uma fábrica de assassinos, estupradores e paranóicos. Nenhuma pessoa que passou por suas fileiras está mentalmente saudável novamente. Sabe-se do uso de drogas (*speed*, LSD, anabolizantes, etc.) em bebidas e alimentos para jovens soldados.

Tanto nos exércitos armados quanto na polícia, sua forma interna de proceder, sua própria estrutura, é baseada na corrupção. Os horrores de sua organização piramidal de poder baseiam-se em submeter os novos sujeitos a todo tipo de vexame e processos psicológicos que os tornam pessoas insensíveis, apáticas; violentas e perigosas. Trata-se de um sistema piramidal classista e racista, pois os policiais e soldados rasos vêm de famílias pobres que são os que passam pelas ruas ou selvas, enquanto os *middle managers* (capitães e generais) são os que dirigem e vêm das classes burguesas.

Em todo o território de *Abya Yala* (do México à Patagônia), abertamente e sob o olhar do mundo, com o apoio do império norte-americano ou intervenções diretas do exército dos Estados Unidos, foram sofridos golpes de Estado, que garantiram longas ditaduras militares, bem como têm servido para impor *laboratórios experimentais* de choque sociológico para dominar, minimizar e subjugar o povo. Os Estados Unidos treinaram cerca de 125.000 soldados em *Abya Yala* entre 1950 e 1998. Sob a *Doutrina de Segurança Nacional*, os americanos também lançaram a *Operação Condor*, um dos planos desenhados a partir de *Washington* para acabar com a oposição de regimes a eles relacionados. Vinte ditaduras militares. Ditaduras que impuseram o terror, com milhares de crianças desaparecidas, torturas, genocídios, extermínio de grupos em áreas rurais e urbanas, estupros em massa e uma longa lista de horrores. Além disso, ditaduras que não são abertamente públicas foram instaladas desde a época da independência e têm sido apoiadas pelos Estados Unidos e países do norte. Assim, em grande parte dos territórios de *Abya Yala*, o poder militar está por trás dos supostos governos civis e democráticos e daí surge esse novo modelo de governo em algumas regiões de *estados*

narco-paramilitares, onde o estado-militar se combina com paramilitares (exércitos ilegais), dando-lhes rédea solta ou se tornando indistinguíveis.

Por outro lado, até hoje, os exércitos de *Abya Yala* garantiram e facilitaram a entrada de empresas extrativistas do norte global. Eles são permissivos com estes, são os guarda-costas dessas empresas. O exército armado é quem faz o trabalho sujo dos estados, das empresas, do crime organizado como o narcotráfico. Ao mesmo tempo que são obedientes e treinados diretamente pelo império norte-americano, que também tem fisicamente suas bases no território de *Abya Yala*.

Quanto à polícia, com seus derivados, estão a serviço de governos corruptos. Fazem parte dessa estrutura, assim como o exército. As entidades policiais de *Abya Yala*, como o exército, são entidades armadas que garantem a opressão, a injustiça, o terror que, contra os povos, garante a desapropriação das terras de camponeses, indígenas e afrodescendentes. Eles garantem o extrativismo. Eles garantem sistemas neoliberais e capitalistas.

Para deixar claro, os exércitos militares e as forças policiais dos Estados de *Abya Yala* são a garantia do domínio do imperialismo estadunidense, são a garantia da presença extrativista do norte global. São violentas forças repressivas, criminosas contra os próprios povos, e também condenáveis por seus esquemas internos de organização piramidal do poder.

Embora não seja o motivo específico deste comunicado, [precisamos] dizer que, com a polícia e os exércitos, se mantém a ideologia ocidental de infantilizar os povos, agindo como *pais* (homens, claro) punitivos da *má conduta*, que exercem o monopólio da violência e, como nos exércitos da *independência*, forçam e usam indígenas e negros como bucha de canhão.

Tudo isto é uma verdade latente e visível, mas não falada, excepto para algumas regiões onde o povo exige o desmantelamento das forças militares. Séculos de violência e ditadura, séculos do futuro e da vida nas mãos de psicopatas genocidas. É por esta razão que nos infiltramos em seus sistemas e tornamos pública a documentação dessas entidades de terror, onde o exposto acima é demonstrado.

Nós entregamos isso aos povos de *Abya Yala* para incitar a raiva digna, para que aqueles que não viram, vejam; pensar e repensar-nos na resistência, repensar a libertação dos povos e da *Mãe Terra*.

Nós vazamos sistemas militares e policiais do México, Peru, Salvador, Chile, Colômbia e entregamos isso para aqueles que legitimamente fazem o que podem com essas informações.

Guacamaya convida os povos de *Abya Yala* a *hackear* e filtrar esses sistemas de repressão, dominação e escravização que nos dominam, e que os povos decidam encontrar uma forma de nos libertarmos do terrorismo de Estado.

RESISTÊNCIA

Nas penas deste corpo ardente,
trazemos as cores derramadas nos corpos em repouso,
de um povo que resiste e arde
aos 529 anos de invasão.

Nos cantos desta nossa casa grande
embora a dor seja abundante
e o riso congelado pela careta da morte,
trazemos nossas mãos de barro cheias de sementes;
com a força e o encanto da natureza
símbolo da matéria comum: *Abya Yala*.

Nós trazemos essa ousadia eloquente para o mistério secreto
das pedras: avós que nos contam,
Elas nos falam com sua resistência imutável, mas fluída.
Da mesma forma trazemos nossa canção de *Guacamaya*,
nossa inteligência conectada,
nossa resistência ancestral transpassada na pele,
e agora nos cabos que uma vez nos mataram.

Vimos e sentimos o horror da guerra.
Eles vieram de longe proclamando bandeiras,
nações se apoderaram de nossos povos,
cortaram nossas tranças,
vestiram-nos à sua maneira,
Eles nos impuseram exército, polícia,
juízes e promotores para amarrar nossos pés,
e, ainda mais, pensamentos.

Eles vieram de longe com estilhaços,
de longe com seus caminhões e sua ciência.
Eles vieram extrair com suas máquinas escravas:
primeiro humano, agora automático.
Eles poderiam ter levado tudo, exceto nossa consciência.

Eles souberam ver nossos povos como ferramentas,
submeteram-nos ao jogo da morte,
mas ainda estamos como a pedra, como a terra,
como o canto de mil pássaros, como a própria vida:
resistindo.
floresceremos novamente

Caminhamos pelas ruas, pelos rios, pelas selvas, pelas montanhas.
Nós perfuramos suas débeis redes corruptíveis,
nós nos intrometemos em seus assuntos mais sórdidos
e nós sujamos sua imagem legal de vitrine
para que possamos ver como eles realmente são.
Para que saibamos que a noite eterna a que fomos condenados
embora longa e cansativa, não por ser a noite,
mas sim, por ser a sombra projetada
que nos invadiu o dia e nos tapou a luz de *Inti*;
essa noite acaba,
e a palavra nasce em nós, a primeira palavra
que se refletiu no espelho de Marcos,
se triplica.
Liberdade para Abya Yala,
e para todos nós que nela habitamos!
Porque a flor pode fazer mais com sua cor tenra
Do que o aço assassino de espada ou canhão,
as paisagens da Mãe Terra, embora violadas
através de inúmeras brechas de pilhagem,
Se iluminam e curam com o sangue vermelho de seus filhos derramados!

Aqui em nossa morada
os mundos se reúnem:
a águia do norte,
a guacamaya central
e o condor do sul!
Nós vamos como o princípio do nosso tempo,
com o nosso tempo espiral,
de longas contas de mil anos,
com o nosso calendário lunar iluminado pelo sol!
Nossa vitória é a vida!

ANARQUIA CONTEMPORÂNEA E *CULTURA* *LIBERTÁRIA*:

A ANTIPOLÍTICA DOS ANARQUISTAS

Contemporary anarchy and libertarian culture: the anarchist's antipolitics

Acácio Augusto¹

*Para nós, o que ressoa nos confins dessa longa aventura revoltada
não são fórmulas de otimismo, que não têm utilidade alguma
no extremo de nossa desgraça, mas sim palavras de coragem
e de inteligência, que, junto ao mar, são até mesmo virtude.*
Albert Camus, *O homem revoltado*

Resumo

Este breve ensaio propõe uma via analítica a partir da revolta e da noção de *cultura libertária*. Com isso, sugere uma leitura da anarquia hoje liberada das formas humanistas e teleológicos da política moderna afirmando uma antipolítica.

Palavras-chave: anarquia; antipolítica; revolta; cultura libertária

Abstract

This brief essay proposes an analytical approach based on revolt and the notion of libertarian culture. With this, it suggests a reading of anarchy today freed from humanist and teleological forms of modern politics, affirming an anti-politics.

Keywords: anarchy; anti-politics; revolt; libertarian culture

Este breve ensaio retoma algumas formulações realizadas há 10 anos em minha pesquisa de doutorado acerca da anarquia contemporânea e da *cultura libertária* (AUGUSTO, 2013). Pretende-se apresentar brevemente a pertinência em afirmar a revolta anarquista como *antipolítica* diante das capturas que a valorização de uma certa concepção de liberdade instaurada pela racionalidade neoliberal promove em relação às práticas de liberdade historicamente associadas aos anarquistas. O objetivo é propor uma via analítica da anarquia contemporânea liberada dos compromissos humanistas e teleológicos da modernidade, sem com isso propor qualquer nova forma, com ou sem sufixo, das práticas anarquistas de revolta e contestação da ordem. Anarquia é movimento e, por isso, exige uma analítica que também esteja em movimento para

¹ Professor no Departamento de Relações Internacionais da UNIFESP, onde coordena do LASInTec (Laboratório de Análise em Segurança Interacional de Tecnologias de Monitoramento), pesquisador no Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária da PUC-SP) e professor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES. Contato: acacio.augusto@unifesp.br.

afirmar sua atualidade e desviar das capturas em meio a um veloz e hipertrofiado regime de produção de verdade que domina as práticas políticas hoje, sejam elas da ordem ou da contraordem.

A anarquia não é uma mera ideia, uma utopia que orienta certos espíritos que apreciam a liberdade. Também não é uma espécie de bicho-papão da política que anuncia a destruição total, causando pânico nos amantes da ordem e do bem – embora seja justificável o medo que se tem dela entre aqueles e aquelas apegados aos poderes, por mínimo que sejam, e entre aqueles e aquelas que não concebem a vida sem uma autoridade que guie suas condutas e modos de vida. As práticas anarquistas se chocam com um conjunto de táticas, preceitos e instituições que regulam e guiam os sujeitos em suas particularidades e em seu conjunto articulado, traço marcante do exercício do poder moderno, como anotou Michel Foucault ao elaborar a noção de governamentalidade, noção esta que permite captar as táticas no exercício do governo como produtoras de obediência para além das institucionalidades e da centralidade soberana celebrada e defendida pelas teorias do contrato social na filosofia política jusnaturalista. Desta maneira, as práticas anarquistas afirmam-se como resistências que não se restringem a uma oposição ao poder de Estado e suas instituições de repressão e consenso, mas à pluralidade de práticas que compõem a própria governamentalização do Estado pela teoria do governo que emerge no final do século XVIII diante de seu novo objeto de intervenção: a população.

Como situa Michel Foucault, a partir desse momento em diante em que

o governo é definido como uma maneira correta de dispor as coisas para conduzi-las não ao bem comum, como diziam os textos dos juristas, mas um objetivo adequado a cada uma das coisas a governar. (...) Uma série de finalidades específicas que são o próprio objetivo do governo. E para atingir estas diferentes finalidades deve-se dispor as coisas. (...) Não se trata de impor uma lei aos homens, mas de dispor as coisas, isto é, utilizar mais táticas do que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas. (...) Enquanto a finalidade da soberania é ela mesma, e seus instrumentos têm a forma da lei, a finalidade do governo está nas coisas que ele dirige, deve ser procurada na perfeição, na intensificação dos processos que ele dirige e os instrumentos do governo, em vez de serem constituídos por leis, são táticas diversas (FOUCAULT, 2002, p. 284).

Considerando o exercício de poder como um conjunto de táticas móveis e adaptáveis que conformam uma certa tecnologia de governo, devemos olhar para as práticas anarquistas como resistências à soberania que, no entanto, se encontram em luta

contra as táticas de governo, contra os investimentos para dispor as coisas e as pessoas de maneira adequada em favor da ordem. Essa simultaneidade entre oposição à soberania e luta contra as táticas de governo pode ser notada no fato de que os anarquistas, mesmo reiterando sua oposição ao Estado e colocando como finalidade de luta a sua abolição, realizaram-se, ao longo da história, por meio de práticas próprias que buscavam, no presente, desvincular educação, saúde, cuidados com as crianças, produção, formação e informação da presença e da direção das formas do Estado e de seus meios de governo. A anarquia implica uma vida outra, outra maneira de ser e estar no mundo que se fez em luta contra as táticas de governo, sem ignorar que se vive sob um sistema estatal e capitalista.

A anarquia é uma prática política histórica que engendra a *cultura libertária*². É essa relação e essa produção de liberdade em ato que deve se buscar quando se quer destacar a força da anarquia contemporânea num século XXI que, longe de animar projetos de transformação radical da sociedade, se mostra um século no qual as pessoas caminham a passos largos para uma miserável existência de escassez e controle total dos vivos no planeta. Os anarquismos em suas lutas e formulações nos séculos XIX e XX se mostraram, a despeito da inventividade e potência de suas práticas, ainda envolvidos pelo humanismo salvacionista, por vezes ficando reduzidos a uma oposição à soberania, presos à teleologia revolucionária, em busca de utopias salvadoras. Mas forjaram, ao mesmo tempo, práticas outras de produção, relações amorosas, experiências educativas, práticas associativas, autogestão e ação direta como formas de realizar a anarquia no presente, no aqui e agora. Portanto, trata-se de uma produção que é, simultaneamente, atravessada pelo universalismo e produtora de uma cultura minoritária, a *cultura libertária*. Algo impossível de ser cristalizado numa totalidade e que se fundamenta numa atitude de revolta, na recusa da autoridade onde quer que ela se apresente, na luta contra os poderes e suas táticas de governo e no gosto pela liberdade de cada um como recusa de submissão ao governo efetivo em suas práticas ordinárias. Em poucas palavras, a anarquia, desde os séculos XIX e XX, é uma *antipolítica*.

Localizar a *cultura libertária* no campo do menor é situá-la não como uma prática que se comprova e constrói ao longo da história, mas como *devenir*. Ainda que ela se inscreva historicamente em um avizinhamento com os anarquismos. Como a revolta, ela se faz na história e contra a história. Ela é *menor* em oposição à maioria, no sentido que Gilles Deleuze atribui ao maior e ao menor:

2 Sobre a noção de *cultura libertária* como forma de denominar as práticas anarquistas, ver: PASSETI, Edson; AUGUSTO, Acácio. *Anarquismos e educação*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

a maioria não designa uma quantidade maior, mas, antes de tudo, o padrão em relação ao qual as outras quantidades, seja elas quais forem, serão consideradas menores. (...) *Minoria tem dois sentidos*, sem dúvida ligados, mas muito diferentes. Minoria designa, primeiro, um estado de fato, isto é, a situação de um grupo que, seja qual for o seu número, está excluído da maioria, ou está incluído, mas como uma fração subordinada em relação a um padrão de medida que estabelece a lei e fixa a maioria. (...) Um segundo sentido: minoria não designa mais um estado de fato, mas um devir no qual a pessoa se engaja. Devir-minoritário é um objetivo, e um objetivo que diz respeito a todo mundo, visto que todo mundo entra nesse objetivo e nesse devir, já que cada um constrói sua variação em torno da unidade de medida despótica e escapa, de um modo ou de outro, de sistema de poder que fazia dele uma parte da maioria (DELEUZE, 2010, p. 64).

Assim, pode-se operar com a potência da anarquia sem pretensão de hegemonia que orienta toda ação política na modernidade, reforçando uma afirmação *antipolítica* das práticas anarquistas.

Compreende-se por cultura um conjunto de práticas, mais ou menos móveis, possíveis de serem notadas e cultivadas entre pessoas de diferentes épocas e lugares. Portanto, não se trata, como é comum na visão dos antropólogos, de um conjunto de regras comuns a poucas ou muitas pessoas. Tampouco de uma definição em direção ao que seria uma alta ou baixa cultura, configurando grupos ou comunidades, elites ou vanguardas. Segundo Deleuze, essa é a definição de cultura *maior*. Trata-se do que se entende comumente como cultura dominante ou cultura de elite, de um lado, e culturas de oposição ou contraculturas, de outro, que não compõem o padrão de *maioria*, não o ignoram, mas aspiram atingi-lo ou compartilhar certos espaços na cultura maior. A *cultura libertária* escapa ao que se entende como cultura maior (universal ou superior), a boa cultura, a cultura digna para qual todos devem rumar ou a que devem se referir se quiserem atingir alguma coisa e se tornar reconhecidos ou considerados. Trata-se de uma prática que dispõe de elementos diversos, que se faz e se refaz na luta, de acordo com os embates e possibilidades, constituindo grupos móveis, associações e relações, dissolução de fronteiras e, por isso, práticas cotidianas que se dispensam do Estado, com seus limites, fronteiras e monopólios, ao mesmo tempo em que investem em aticar meios pelos quais as pessoas governem a si mesmas contra as táticas diversas de governo dos outros. Neste sentido, é preciso o percurso libertário que não suprima a necessidade da abolição do Estado como categoria de entendimento e como instituição, mas que não depende dessa supressão para se apresentar em ato.

Definida assim, uma cultura em devir-minoritário, a *cultura libertária* é uma potência. Sua relação com a anarquia e os anarquistas se expressa na potencialidade inventiva que suas práticas de confronto com a ordem possibilitam na produção de devires. Para a *cultura libertária* não basta ser anarquista ou se declarar anarquista. É preciso um devir, um devir que se encontra na virtualidade da revolta, que não cessa de se afirmar e se transformar. Como indica Deleuze em relação ao teatro de Carmelo Bene,

... trata-se de uma tomada de consciência, embora ela não tenha a ver com uma consciência psicanalítica, tampouco com uma consciência marxista ou brechtiana. A consciência, a tomada de consciência, é uma grande potência, mas não é feita para as soluções nem para as interpretações. É quando a consciência abandona as soluções e interpretações que ela conquista a luz, seus gestos e seus sons, sua transformação decisiva (*Idem, Ibidem*).

Pressupõe, portanto, a busca de uma forma estética, um dar forma a um modo de vida libertário sempre em transformação e em combate.

É, também, uma cultura associativa. Mas não um associativismo civil voltado para fins públicos, defesa de interesses de grupos ou afirmação indentitária permanente ou provisória. Trata-se da produção de *associabilidades* realizadas como uma forma da consciência minoritária, que afirma a singularidade desse menor como resistência ao desejo de maior, ao desejo das massas e das multidões e da formação de uma massa ou de uma multidão que pretende sujeito da transformação. Produz uma consistência em outro plano. Seguindo, ainda, a definição proposta por Deleuze, “quanto mais alguém atinge essa forma de consciência de minoria, menos se sente só. Luz. Sozinho se é uma massa, a ‘massa de meus átomos’” (*Ibidem*). De acordo com Edson Passetti, em relação às resistências na sociedade de controle,

resistir também não é mais uma atitude que ocorre em lugares ou atravessa a estratificação. É preciso se desdobrar velozmente. É preciso ser intenso, virar vacúolo. Outras *associabilidades*. Diante da ideia, o fato; da perfeição, o imperfeito; da utopia, a heterotopia; do futuro, o presente; da fraternidade, a amizade (PASSETI, 2003. p. 251).

Nesse sentido, a *cultura libertária* deve ser produtora de falhas que produzem escapes.

É impossível dizer o que seja a *cultura libertária* tendo por referências seus indicadores empíricos ou sustentações abstratas para uma luta concreta. Basta acompanhar como nela se atua e se desdobra a multiplicidade de singularidades

libertárias no espaço (e contra o tempo) em suas transformações e atualizações. E, para isso, é preciso afastar-se das causas, pois a *cultura libertária* não se *funda* em uma utopia: antecede-a antes de constituí-la, dela não prescinde nas lutas diárias que emergem e se consolidam por suas ações diretas, em uma *revolução permanente*. Segundo Proudhon, ao discutir as possibilidades de uma revolução social e não política, em vez de uma tomada do Estado, a anarquia é constituição múltipla de associações federadas que produzem constantes transformações e se fundam numa profissão pública de antidogmatismo³.

Mesmo entre autores que se colocam em uma perspectiva anarquista há uma constatação, situada em um campo de embate de ideias, de que vivemos num momento anarquista das lutas planetárias desde a emergência do movimento antiglobalização, no final do século XX, e dos movimentos de ocupações de praças, no início da segunda década do século XXI⁴. No entanto, para se afirmar o sentido antipolítico das práticas anarquistas na produção da cultura libertária, esse efeito de adesão importa pouco. Por duas razões. A primeira diz respeito ao método: não se busca aqui medir, identificar e valorar as forças que compõem esse acontecimento do início do século XXI, que se caracteriza por manifestações de rua com articulação planetária e marcante presença e uso das redes sociais digitais. Um outro impeditivo decorre de uma de suas características, a hipertrofia comunicacional, que cerca, congestiona e inviabiliza um inventário das inúmeras notícias, sites, livros e teorias que surgem e somem com a mesma velocidade. Essa primeira razão, portanto, diz respeito a buscar apenas como a anarquia, os libertários e a *cultura libertária* se relacionam com esse acontecimento. Em poucas palavras, busca-se como esses movimentos trazem elementos da *cultura libertária* e como essa cultura está presente nesses movimentos. Pergunta-se sobre a atualidade dos anarquismos e possíveis escapes que se referem à *cultura libertária*.

A segunda razão para não assumir a interpretação de que esses movimentos do começo do século XXI denotam um momento anarquista das lutas políticas é histórica. De um lado, o caráter espetacular das manifestações produz um efeito também de espetacularização das interpretações. As ruas, os milhares de sites, livros, revistas, notícias de jornais e de comunicação eletrônica por vezes dão uma dimensão para os fatos que obriga uma análise mais detalhada, mais apurada. Entretanto, é também

3 Essa concepção de revolução permanente em Proudhon é decisiva na cultura libertária, pois evita a pacificação da luta. Foi apropriada por Trotsky (1929) como meio de oposição ao burocratismo stalinista, sem se referir à Proudhon, e, mais tarde, também foi alvo de uma tentativa de captura na renovação conselheira/democrática dos autonomistas nos anos 1960. Ver: <http://www.marxists.org/portugues/trotsky/1929/11/rev-perman.htm>.

4 Sobre essa associação entre as lutas contemporâneas e as formas de ação direta dos anarquistas, ver a produção recente autores como Daniel Barret, Saul Newman, Richard Day, Tomás Ibáñez, entre outros.

espetacular acompanhar como a profusão da transmissão de imagens e textos (escritos e verbalizados) escancara a necessidade de atualização das análises em tempo real. As imagens revolvem os editoriais preparados de antemão e expressam o surpreendente das manifestações, dando ao acontecimento sentidos interpretativos renováveis. É destes embates transmitidos simultaneamente pelas variadas *redes* que se configura uma nova produção da verdade, para a qual os equipamentos eletrônicos comparecem de modo crucial e fortalecem o jornalismo político e cultural, sobrepondo-se aos teóricos, ajustando-os ao imediatismo do articulismo e dos debates. Favorece, portanto, a circulação dos discursos democráticos e das disputas pelo que se entende por democracia, renovando esta produção de verdades e embaralhando os sentidos das lutas. A imagem se sobrepõe ao fato e o fato é interpretado pela edição das imagens *ao vivo*, o que não impede que as mobilizações, em geral iniciadas por questões bastante específicas, sejam, muitas vezes, submetidas a interpretações que nelas desejam ver a incorporação de *suas* causas. E isso é possível, mesmo na simultaneidade do acontecimento.

Da perspectiva da *cultura libertária*, ao contrário, pouco importa que milhares de pessoas saiam às ruas se isso não produzir uma transformação na vida de cada um, pois o fato não se efetiva como acontecimento, e se produz apenas insumo comunicacional e matéria a ser malhada por teorias. Um acontecimento, no sentido dado por Foucault acerca da análise histórica a partir de Nietzsche, se efetiva quando é possível depreender dele não uma unidade causal, não um sujeito de conhecimento e um solo comum, mas o atravessamento por práticas que definem o campo das transformações. “Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos”. Desde já se recusa a inocuidade em procurar uma tradição anarquista constante e imutável; na mesma medida, o interessante nas práticas do presente é o que há de diferente, e não o que confirma e repete o passado. Ainda segundo o que Foucault entende por acontecimento,

é preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa ‘reencontrar’ e sobretudo não significa ‘reencontrar-nos’. A história será ‘efetiva’ na medida em que ela introduz o descontínuo em nosso próprio ser (FOUCAULT, 1979, p. 26-27).

Nesse sentido o acontecimento que diz respeito à *cultura libertária* não comporta as massas, e tampouco consolida a multidão.

Porém, é possível notar que muitas das práticas saudadas como novidades políticas relacionadas às formas de ação não partidárias, organização horizontal e multiplicidades de lutas não foram inventadas no final do século passado ou no início do século XXI. Tanto estavam presentes na história dos anarquismos quanto possuem certa relação com as formas de contestação política inventadas nos anos 1960 e 1970. Coloca-se, por conseguinte, uma dúvida sobre o que há de contestação *antipolítica* nos acontecimentos recentes e o que se apresenta como captura de práticas libertárias; o que desestabiliza e o que é acomodação de práticas, o que abala a centralidade hierárquica das organizações racionais modernas e o que se configura como uma nova política nessa aurora de século XXI a partir das alegadas horizontalidades. Assim, deve-se precisar o que desestabiliza a política e o que se vale da descentralização administrativa e da flexibilidade funcional para reformar e reforçar a centralidade dos controles e das sanções corretivas.

Em prefácio ao seu livro de ensaios de 1973, *Anarquia em ação*, Colin Ward, após um levantamento sumário da história dos anarquismos, recorda o veredito dos historiadores de que o anarquismo havia morrido com a derrota na *Revolução Espanhola* (1936-1939). Ele indica o ponto de inflexão que situa o que foi colocado acima:

Não obstante [a morte do anarquismo], na Paris de 1968 as bandeiras anarquistas tremulavam sobre a Sorbonne e nesse mesmo ano também foram vistas em Bruxelas, Roma, Cidade do México, Nova York, inclusive Canterbury. De repente, as pessoas passaram a falar da necessidade de um tipo de política na qual, homens, mulheres e crianças comuns decidiam seu próprio destino e construíam seu futuro; se falava da necessidade de descentralização política e social, do controle operário da indústria, do poder dos estudantes na escola e do controle comunitário dos serviços sociais. O anarquismo, ao invés de permanecer como um desvio histórico romântico, se converteu em uma forma alternativa de organização humana, e é hoje mais relevante do que jamais foi no passado (WARD, 2013, p. 44).

Era 1973. Nesse início de anos 1970, Colin Ward também viu um momento politicamente anarquista das lutas e incitou a reflexão e a ação dos anarquistas em torno dessas questões. Formulou o que chamou de *anarquismo pragmático*, uma prática anarquista que busque respostas à contingente realidade, sem se prender a uma visão acabada do mundo ou a uma visão a se realizar no futuro. No entanto, ao observar-se o

final do século XX e início de século XXI, vê-se como muitas dessas práticas foram capturadas ou adaptadas para formar, como mostrou Richard Sennett, uma *nova cultura do capitalismo*. Segundo o sociólogo estadunidense,

os apóstolos do novo capitalismo argumentam que sua versão a respeito desses três temas — trabalho, talento e consumo — redundam em mais liberdade para a sociedade moderna, uma liberdade fluida, uma ‘modernidade líquida’, na excelente formulação do filósofo Zygmunt Bauman. Meu motivo de disputa com eles não está em saber se sua versão do novo é real; as instituições, as capacitações e os padrões de consumo efetivamente mudaram. O meu ponto de vista é que essas mudanças não libertaram as pessoas (SENETT, 2006, p. 20-21).

Perceber a captura das práticas libertárias que agitaram os anos 1960 e 1970 não significa dizer que elas falharam, ou que nada do que foi realizado e conquistado teve valor. Nem mesmo se trata de atribuir ao capitalismo uma força centrípeta irresistível. Notar essa captura é sublinhar como se trata de um campo de luta permanente, incessante disputa entre as invenções de uma cultura de liberdade e de reações de uma cultura de autoridade, mesmo quando esta, como hoje, se apresenta flexibilizada.

A captura de práticas como a descentralização das decisões, os processos de produção autogeridos, a valorização da liberdade individual, um maior nível de autonomia dos indivíduos, a valorização das potencialidades e a flexibilização das formas de exercício de autoridade são o resultado de uma crítica contundente à rigidez das antigas vigilâncias, mas formam as características dos controles e dos monitoramentos contínuos nos dias de hoje. É possível depreender, a partir das análises realizadas por Sennett a respeito da forma de organização institucional nessa cultura do novo capitalismo, elementos importantes das tecnologias de poder atuais. Centrada na valorização da autonomia e nas potencialidades individuais associadas às novas tecnologias computo-informacionais, ela configura e formata o campo de expansão da racionalidade neoliberal. O *homo economicus*, referência de indivíduo na literatura do liberalismo clássico, se apresenta metamorfoseado em *empreendedor de si*, o sujeito que joga no mercado com a sua liberdade, capaz de capitalizar suas potencialidades, pelo autocontrole racional entre risco e segurança. Faz-se, com isso, tábula rasa do cidadão pleno de direitos e depositário de conquistas coletivas, sociais e políticas, metamorfoseando-o em cidadão-empresa no qual sua liberdade de existir e de consumir é julgada pelas regras do mercado e regulada pela forma de aplicação elástica da lei penal por meio da formação racional de um quadro jurídico estatal fiscalizador, que

formata a nova forma de intervenção do Estado (FOUCAULT, 2008), ampliando o papel das polícias como mediadoras de campo de liberdades em competição. Essa valorização da liberdade competitiva pelas práticas da racionalidade neoliberal na cultura do novo capitalismo, portanto, formata a política contemporânea que exige que todos sejam democráticos, mas estejam seguros e securitizados.

Como observa Sennett,

ao prospectar mais o crescimento potencial que as realizações passadas, a busca do talento adapta-se perfeitamente às condições peculiares das organizações flexíveis. Tais organizações usam os mesmos instrumentos para uma finalidade mais ampla: não só promover, mas também eliminar os indivíduos (SENNETT, 2006, p. 120).

O estudo sociológico desse autor explicita como essa eliminação do indivíduo é a maneira pela qual opera a transformação do sujeito na racionalidade neoliberal como, simultaneamente, sujeito de direito (no quadro jurídico estatal) e empreendedor de si (no jogo de mercado individualizado). Mais especificamente, sobre qual sujeito essa racionalidade irá produzir ou privilegiar? Trata-se da produção de um sujeito que emerge das incessantes relações entre poder e resistências, nas quais se captura parte das inventivas práticas de liberdade que visavam maior autonomia para inscrevê-las em uma racionalidade específica que repõe as desigualdades no nível das potencialidades individuais. De maneira que, coerente com suas análises acerca das relações de poder, o neoliberalismo, para Foucault, é antes uma transformação nas formas de produção da verdade, para depois se expressar como uma transformação na forma de produção da riqueza e da organização social e política do trabalho (FOUCAULT, 2002).

Com isso, reforma-se a ordem capitalista e se reiteram os exercícios de autoridade em nome de uma maior autonomia individual em relação às rígidas instituições de vigilância modernas. É nesse sentido que Foucault aponta a racionalidade neoliberal como a forma que se dá às atuais tecnologias de poder como uma crítica ao domínio estatal. A historicidade dessas metamorfoses das tecnologias de poder é decisiva tanto para atentar sobre as capturas de práticas libertárias, como vimos em Ward, quanto para se buscar a força de choque com os poderes da *cultura libertária*. No caso da histórica crítica anarquista ao Estado e à autoridade, o risco está na polarização entre liberdade individual, valorizada mesmo entre os anarquistas coletivistas e comunistas, e poder de Estado. Na racionalidade neoliberal, mesmo que sob a égide da segurança, a liberdade individual e a autonomia do sujeito são sempre o ponto nodal de inflexão para o desenvolvimento das tecnologias de poder.

Desta maneira, a inventiva e generosa interpretação feita por Ward a respeito da apressada tese de seu amigo, o historiador George Woodcock, sobre a morte do anarquismo, coloca um problema a ser enfrentado pelos anarquistas hoje. Problema provocado tanto pela emergência desses inúmeros protestos, desde o final do século passado, quanto pela interpretação corrente de que eles correspondem a um momento politicamente anarquista das lutas: em que medida há a formação e extensão da *cultura libertária* em torno desses acontecimentos, ou em que medida é possível identificar neles elementos de captura das inventivas práticas libertárias que sacudiram o final dos anos 1960? Qual o sujeito autônomo e flexível que luta por direitos, espaço e reconhecimento no interior dos protestos e qual o sujeito que, ao produzir e vivenciar a *cultura libertária*, produz escapes ao que Sennett chamou de uma nova cultura do capitalismo?

Tomado pela convenção histórica estatal, portanto política, o anarquismo, de fato, foi o grande derrotado no século XX, entre os chamados projetos políticos que tomaram forma no século XIX. Tomar a anarquia como um projeto a ser realizado ou uma causa a ser buscada é tomá-la pela perspectiva estatal. Mas quando assumida de uma perspectiva *antipolítica*, as coisas se tornam mais difíceis. A anarquia, ao se apartar da luta em torno do poder, da autoridade e do Estado e se colocar contra eles, produz outros efeitos. Ao tomar essa luta contra o Estado apenas como defesa de um ideal e não vincular suas práticas ao ato de libertação final, a anarquia abre caminho para o questionamento do governo, das maneiras como eu me governo e como sou governado. Desde Proudhon, a *antipolítica* como atitude libertária se opõe à busca pela paz definitiva que se afirma, modernamente, desde os liberais, por meio do reconhecimento dos direitos ou institucionalização dos verdadeiros direitos universais.

A anarquia está vinculada ao exercício livre da razão na condução da sua própria conduta, como rompimento da relação de dependência, seja com o livro, com o médico ou diretor de consciência, conforme observado por Foucault em sua leitura de Kant (FOUCAULT, 2006), mas vaza a distinção entre o uso público e privado da razão, como queria o filósofo alemão, desde antes da recente instituição da racionalidade neoliberal. No exercício crítico da razão entre os anarquistas busca-se a supressão da correspondente majoração da obediência pública, como queria Kant ao propor a ampliação da liberdade privada e da liberdade de púlpito, o que hoje é chamado de liberdade de expressão. E essa relação crítica da anarquia com as práticas de governo das condutas faz com que seja possível buscar nela referências de uma atitude libertária. Se há, entre os anarquismos, os limites colocados pelas suas lutas por libertação, em

suas práticas e formas de luta encontram-se maneiras e táticas de luta que são referências importantes para a *cultura libertária*. Alguns desses limites podem ser encontrados, de uma forma geral, no humanismo (no sentido de uma política fundada em uma natureza humana) e no contrassocietário (em busca de outra sociedade) que também atravessa os anarquismos e toda a política moderna.

A antipolítica não é uma novidade como forma de nomear as práticas anarquistas e já aparecia nos escritos de Bakunin, mas hoje, quando a liberdade está vinculada às formas ativistas de se fazer política sob contornos securitários, a recusa revoltada das disputas por hegemonia é a forma libertária de conjurar a vergonha e afirmar a vida livre. Como coloca Albert Camus,

“no meio-dia do pensamento, a revolta recusa a divindade para compartilhar as lutas e o destino comum. (...) Nessa hora em cada um de nós deve retesar o arco para competir novamente e reconquistar, na e contra a história, aquilo que já possui, a magra colheita de seus campos, o breve amor desta terra, no momento em que, finalmente, nasce um homem, é preciso renunciar à época e aos seus furores adolescentes. O arco se verga, a madeira geme. No auge da tensão, alçará voo, em linha reta, uma flecha mais inflexível e mais livre” (CAMUS, 2003, p. 350-351).

Referências bibliográficas

AUGUSTO, Acácio. *Política e antipolítica: anarquia contemporânea, revolta e cultura libertária*. São Paulo, PEPG em Ciências Sociais da PUC-SP, 2013.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2003.

DELEUZE, Gilles. Um manifesto de menos. In: *Sobre o teatro: um manifesto de menos/O esgotado*. Tradução de Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e história. In: *Microfísica do poder*. Tradução e Organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel Foucault. A governamentalidade. In *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A coragem de verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

PASSETI, Edson. *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez. 2003.

SENNETT, Richard. *A Cultura do novo capitalismo*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.

WARD, Ward. *Anarquía en acción: la práctica de la libertad*. Madrid: Enclave de Libros, 2013.

PARA MUDAR TUDO, COMECE DE ALGUM LUGAR

O jogo e o rito como subversões da representação

TO CHANGE EVERYTHING, START SOMEWHERE

The game and the rite as subversions of representation

Camila Jourdan¹

RESUMO

Partindo das considerações do filósofo Chul Han sobre a perda da dimensão ritual na sociedade atual, bem como da relação desta perda com o modo de vida do capitalismo contemporâneo, apresenta-se comparativamente e complementarmente as observações sobre rituais e jogos feitas por Claude Levi-Strauss; Giorgio Agamben; Ludwig Wittgenstein e Pierre Clastres. Por meio deste panorama, vemos que os pensadores sustentam posições distintas, mas todos situam os rituais e os jogos na ruptura com ou na subversão das dualidades bem comportadas da representação, isto é, no rompimento de uma correspondência rigidamente separada entre significados e significantes; fatos e estruturas ou diacronia e sincronia no âmbito da linguagem e da organização social. Desta forma, eles situam também os ritos e jogos no âmbito da constituição e destituição valorativa e significativa do real, estes fundariam sentidos e criariam novas significações. Com isso, acredita-se estabelecer boas pistas para a compreensão do que está envolvido em uma modificação profunda do mundo.

Palavras-chave: rituais; jogos; Chul Han; Levi-Strauss; Clastres; Wittgenstein.

ABSTRACT

Starting from the considerations of the philosopher Chul-Han on the loss of the ritual dimension in today's society, as well as the relationship of this loss with the way of life in contemporary capitalism, this paper presents comparatively and complementarily the observations about rituals and games made by Claude Levi-Strauss; Giorgio Agamben; Ludwig Wittgenstein and Pierre Clastres. Through this panorama, we

¹Professora associada no Departamento de Filosofia da UERJ, onde coordena os projetos de extensão *Filosofia como Prática* e *Grupo de Estudos Maria Lacerda de Moura*. Militante anarquista no coletivo ADEP e autora do livro: *2013 – Memórias e Resistências*. (Rio de Janeiro: Circuito, 2018) Contato: camilajourdan@gmail.com

see that these thinkers hold different positions, but all situate the rituals and games in the rupture with or subversion of the well behaved dualities of representation, that is, in breaking a rigidly separated correspondence between significance and signifiers; facts and structures or diachrony and synchrony in the context of language and social organization. In this way, they also situate the rituals and games within the scope of the constitution and valorative and significant destitution of the real, these would base meanings and create new meanings. With this, it is believed to establish good clues to the understanding of what is involved in a profound modification of the world.

Keywords: rituals; games; Chul-Han; Levi-Strauss; Clastres; Wittgenstein.

*Duas coisas bem distintas
Uma é o preço, outra é o valor
Quem não entende a diferença
Pouco saberá do amor
Da vida, da dor, da glória
E tampouco dessa história
Memória de cantador²*

Preâmbulo

Este é um ensaio sobre rituais, em um mundo que universalizou o princípio de razão, universalizou a instrumentalização e o princípio da troca, o ‘*x serve para y*’, que é uma maneira de dizer ‘*x por causa de y*’ ou ‘*x por meio de y*’. Como se viver fosse apenas negociar/representar ou como *se as razões não chegassem a um fim em algum lugar*. Talvez possamos dizer que a educação tradicional autoritária não é ética precisamente por fazer uso irrestrito do sistema de prêmios e punições. Quando se diz que a nota, a premiação ou o castigo são produtores do corpos dóceis, há mais nisso do que uma crítica à sociedade disciplinar. Os corpos dóceis só fazem *isso* por causa *daquilo*, e nisso não se ensina que *isso* realmente importa, muito pelo contrário, se ensina que *isso* não tem valor. Um *isso* tomado como objeto de troca, diz tacitamente que *isso* é negociável. Mas o que dizer se tudo pudesse ser negociado? O problema principal do uso irrestrito do sistema de recompensas é que ele não nos transmite valores, não nos permite ver o que vale em si mesmo, ou, o que é o mesmo, o que é tomado como inegociável, que é o que cria sentidos. E talvez a principal dimensão da educação seja sobretudo ética, os valores que são transmitidos tacitamente, no não dito, nas nossas ações, naquilo que nunca é objeto de troca, na confiança que subjaz ao processo tomada como fulcral, na dimensão ritual. Se nós vivemos um tempo que despreza rituais, talvez não deixe de ser porque vivemos a ilusão de que tudo possa ser negociável.

Todos nós aprendemos em algum momento dos nossos estudos que a filosofia nasce se opondo ao mito, e se oporia ao mito precisamente porque questionaria a tradição, aquilo que nos foi herdado. Neste sentido, a filosofia é uma atividade da vertigem porque tem muito pouco em que se apoiar, ela coloca em questão o que nos foi legado como inquestionável, ela nos deixa sempre na beira do abismo, nos limites do sentido, como quem começa sempre e repetidamente novamente, como uma criança

2 EL EFECTO. “O Encontro de Lampião com Eike Baptista”. *Em: Pedras e Sonhos*. Rio de Janeiro, MK estúdio, 2012.

aprendendo a linguagem. Mas a tradição ocidental de pensamento procura esconder com isso a sua própria mitologia, uma mitologia da razão. E é sintomático que o modo de vida que tomou o princípio de razão ele mesmo como critério de medida, tenha também tomado *as mercadorias como medindo mercadorias*. Trata-se em ambos os casos de tomar relativos como tendo valor absoluto. Não nos admira que vivamos o *espetáculo*, o povo da mercadoria só opera por mediações, representações de representações, este só pode ser aquele mesmo modo de vida que matou deus para colocar a ciência, este império do princípio de razão, no lugar de valor absoluto. E como amam as imagens estes povos das mercadorias, aqueles que traziam espelhos, para tentar capturar almas.

Defender o mitológico diante da filosofia ocidental pareceria defender o que nos é herdado sem fundamentação pelo *princípio de razão*, ser um conservador portanto. Mas o que queremos mesmo dizer é que há um sentido no qual a filosofia se aproxima do mito, e é precisamente por ser uma atividade radical, que vai nos fundamentos, nos limites da linguagem. Deve ter sido na mesma aula que o mito foi desqualificado, que também ouvimos: a filosofia *não serve para nada*. Esse escândalo delicioso com o modo de vida instrumental. E talvez tenha sido Deleuze quem melhor se expressou diante dessa tentativa de relativizar o que não pode ser tomado como relativo. Tentar responder seriamente, já daria por perdido aquilo que queremos expressar, a resposta deve ser performática, um ato de violência que recusa a pergunta. Ou então, cinismos, que também são transmutações do sentido literal do que estava sendo dito. Ailton Krenak nos diz *a vida não é útil porque é uma dança*³. Os Guayakis cantam somente para ficar contentes.⁴ Deleuze nos dizia, a filosofia serve pra envergonhar quem faz essa pergunta:

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado, nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para entristecer. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém, não é uma filosofia. A filosofia serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. (DELEUZE, 1976, p. 87)

A filosofia é uma *forma de vida*, o que a torna não matável por excelência. Pois aquilo que não serve para nada é de onde tudo mais que tem valor relativo deriva seu valor, ou

3 KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

4 CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Prefácio: Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

seja, o que ganha estatuto de indestrutível. Se todo ritual expressa uma mitologia e toda vida significativa é ritualística, é precisamente neste ponto que mito e filosofia se encontram: destruir uma mitologia só pode ser operado por uma outra mitologia, e não pelo *princípio de razão irrestrito do povo do mercado*. Nada pode ser mais *tomar o empírico como normativo* do que tomar o princípio de razão como irrestrito. E isso é o que faz, sistematicamente, o povo sem ética, o povo da mediação, o povo da representação, todos sinônimos aqui para o povo da mercadoria. Pessoas capazes de queimar obras de arte para valorizar mais seus *tokens* monetários. Mas parar de filosofar é algo que se faz filosofando, ou seja, *ensinar a mosca a sair da garrafa refazendo o caminho que a prendeu*. E, portanto, se ser conservador significa defender uma mitologia, ser revolucionário deve significar, antes de tudo, destruir/criar mitologias. Profanar o sagrado, trazê-lo para o mundo, colocá-lo *pra jogo*. Mas também, num mesmo movimento, reestabelecer o sentido ritual imanente atentando para aquilo que cria sentidos, o que não serve para nada, o inegociável, o que não é mercadoria porque é critério de medida, e nunca é demais dizer que *o metro padrão não mede um metro*. E talvez esta seja também uma boa maneira de dizer: a vida não é útil (com Krenak) porque o metro padrão não mede um metro (com Wittgenstein). Isso não significa que não se possa falar em utilidade, muito menos ainda que não se possa medir nada, mas que a própria prática de medir precisa possuir sua dimensão ritual, e supõe algo que não pode ser medido por ser o critério de toda medida.

O que nos diz Chul Han – a perda do sentido ritual enquanto patologização social

O filósofo contemporâneo coreano Byung-Chul Han traça uma genealogia do desaparecimento dos rituais na sociedade atual, estabelecendo os elementos daquilo que denomina como patologias do presente, particularmente expressas na perda da própria noção de comunidade. O pensador compreende os rituais como práticas que tornariam o tempo habitável, conferindo significado à passagem temporal e às transformações, dando durabilidade através da repetição cíclica para nossa vida cotidiana.

E os ritos são no tempo o que a morada é no espaço. Bem, é bom que o tempo que passa não nos dê a sensação de nos perdermos e nos perdermos, como um punhado de areia, mas sim de nos realizarmos. É bom que o tempo seja uma construção. Então vou de festa em festa, de aniversário em aniversário, de colheita em colheita, como quando fui da sala do conselho para o banheiro na

largura do palácio do meu pai, onde todos os passos tinham um significado (HAN, 2020, p.07)

A nossa experiência do tempo hoje se tornaria cada vez menos habitável, gerando ansiedade crescente, pela ausência de práticas rituais que nos capacitariam a lidar com a perda e com as mortes cotidianas. A perda da dimensão ritual também estaria diretamente relacionada à pressão cada vez maior para produzir incessantemente e consumir na mesma proporção, de tal modo que em nada seria aceitável demorar-se.

Byung-Chul Han introduz também uma diferença entre consumir e usar. O uso de algo estaria atrelado ao sentido deste algo, mas o consumo transformaria o mundo inteiro em mercadoria, remetendo-o a um gozo perpétuo em si mesmo inatingível. Se tudo torna-se vendível, nada tem valor em si. E é neste sentido ainda que o modo de vida neoliberal seria fundamentalmente anti-ético.

Os valores também servem hoje como objeto de consumo individual. Eles se tornam mercadoria. Valores como justiça, humanidade ou sustentabilidade são descartados economicamente para uso: ‘Salve o mundo bebendo chá’, diz o slogan de uma empresa de comércio justo. Mudar o mundo consumindo: seria o fim da revolução. Também sapatos ou roupas devem ser veganos. Nesse ritmo, em breve haverá *smartphones* vegan. O neoliberalismo explora a moralidade de muitas maneiras. (HAN, 2020, p.09)

Perder a dimensão ritual equiparar-se-ia a perder a forma partilhada do mundo e, com isso, o senso de comunidade, reforçando-se ao mesmo tempo a atomização social crescente.

O desaparecimento dos símbolos refere-se à atomização progressiva da sociedade. Ao mesmo tempo, a sociedade se torna narcisista. O processo narcisista de internalização desenvolve uma animosidade em relação à forma. As formas objetivas são rejeitadas em favor dos estados subjetivos. Os rituais são inacessíveis à interioridade narcísica. A libido do self não pode acasalar com eles. Quem se entrega a rituais tem que se esquecer de si mesmo. Os rituais geram um distanciamento de si mesmo, fazem com que se transcenda. (HAN, 2020, p.10)

Para Chul Han, trata-se aqui de uma perda da relação com o outro, e também da atenção ao momento presente. Haveria, assim, nos termos do filósofo, *comunicação sem*

comunidade, isto é, informações que circulariam tão acelaradamente como a produção, mas cada vez mais sem um pano de fundo comum que desse consistência a ela.

Sob pressão para trabalhar e produzir, perdemos cada vez mais aquela capacidade de *brincar* que aprendemos. Também raramente fazemos uso lúdico da linguagem. Nós apenas fazemos *funcionar*. A linguagem é forçada a transmitir informações ou produzir significado. Por isso, não somos mais capazes de perceber formas que brilham por si mesmas. A linguagem como meio de informação carece de esplendor. (HAN, 2020, p.55)

A isso Chul Han contrapõe a ideia de uma *comunidade sem comunicação*, isto é, um resgate do uso ritual da linguagem que não pretende transmitir nenhuma informação, mas constituir sentidos. No capítulo sobre a linguagem ritual, o pensador ressalta também o caráter lúdico da linguagem ritual e, assim, associa diretamente a perda da dimensão ritual como a perda de uma noção de linguagem que *valha por si mesma* e não pela informação que transmite.

Seu princípio poético é a contiguidade delirante. Os significantes entram em relações de vizinhança desenfreadas sem se deter no significado. Se o signo, o significante, é totalmente absorvido pelo significado, a linguagem perde todo encanto e esplendor. Torna-se informativo. *Trabalhe* em vez de brincar. A eloquência e a elegância da linguagem se devem ao luxo do significante. O excesso, o excedente do significante, é o que faz a linguagem parecer mágica, poética e sedutora. (HAN, 2020, p.56)

Embora não retire este uso, poderíamos aqui já chamar, *normativo* da linguagem da condição da representação, já que o caracteriza nos termos do jogo do signo, Chul Han entende a linguagem ritual como uma transgressão deste jogo em um significante que passa a valer por si mesmo enquanto tal, o que para ele seria encontrado também no uso estético da linguagem, na arte em geral e, particularmente, na poesia.

O misterioso não é o significado, mas o significante sem significado. Nem os feitiços mágicos têm qualquer significado. Eles são de certa forma signos vazios. É por isso que parecem mágicos, como portas que conduzem ao vazio. Nem os sinais rituais podem ser atribuídos a um significado unívoco. É por isso que parecem misteriosos. A progressiva funcionalização e informalização da linguagem elimina o excesso, o excedente do significante. Isso produz o

desencanto da linguagem. Nenhuma magia emana da informação pura. (HAN, 2020, p.56)

A linguagem cerimonial seria caracterizada por um excesso de significante, ou melhor, seria um jogo com signos vazio de significados ou com significados que são eles mesmos significantes.

Os rituais também são caracterizados por um excesso de significante. É por isso que Roland Barthes idealiza um Japão totalmente ritualizado em um império de signos, em um império cerimonial de significantes. Também os poemas curtos japoneses, os *haicais*, são definidos pelo excesso do significante. Eles dificilmente levam em consideração o significado. Eles não comunicam nada. Eles são um puro jogo com a linguagem, com significantes. (HAN, 2020, p.57)

Esta transgressão do jogo da representação no rito, e particularmente este uso da linguagem capaz de constituir sentidos é o que nos interessa aqui também neste artigo. Como usar a linguagem de forma lúdica, *jogando*, é capaz de mudar sentidos? Tal como entendemos, a perda dos rituais, caracterizada por Chul Han, equivale a uma universalização irrestrita do princípio da troca, que se traduz também em perda de significados coletivos e atomização crescente na sociedade atual. Uma doença do modo de vida do capital.

O que nos diz Lévi-Strauss – A relação entre o jogo e o rito

Já Claude Lévi-Strauss nos apresentava uma leitura do pensamento mágico, que seria ritualístico e mítico, como não se separando rigidamente da ciência. Porém, se o antropólogo afirmava isso para não subscrever uma diferença de natureza, também pretendia negar a tese evolucionista pela qual a ciência seria um progresso desenvolvido a partir da magia de povos primitivos. Segundo Lévi-Strauss, pensamos sempre para estabelecer ordenações acerca da realidade e, se algumas são irrestritas, não significa que sejam menos abstratas ou presas às necessidades imediatas, como já pretendeu dizer uma certa abordagem positivista. Menos ainda significaria que se trata de fabulações. O pensamento mítico operaria mais por um determinismo sem fronteiras do que por exclusão do princípio de razão, a relação de determinação poderia se estabelecer de qualquer coisa para qualquer coisa, e não apenas dentro de certos sistemas já bem estruturados. Assim, poder-se-ia pensar que um rei-deus faz chover, tanto quanto um

boneco poderia causar dor de cabeça em seu correspondente almejado, caso fosse espetado na região correspondente. Não significaria aqui negar outras causalidades naturalmente reconhecidas, mas apenas que uma determinação simbólica poderia operar onde há aparência de acaso e indeterminação. Então, se Levi-Strauss aproxima o ritual do científico é ainda para diferenciá-los: este determinismo global intransigente só poderia ser, nas suas palavras, uma *ciência do concreto*, já que não respeita estruturas, mas opera para modificá-las ou mesmo para criá-las. Assim, enquanto *ciência do concreto*, o mito é afastado de sua função fabuladora e associado a uma ciência primeira, mas não primitiva, que Levi-Strauss chama de *bricolage*. A característica primária do *bricoleur* consiste em, diferentemente do engenheiro, não ter um plano pré-concebido de ação, ele opera em *meios limites*, o que significa dizer que seus meios não são definidos por um projeto anteriormente estabelecido. Enquanto o engenheiro subordinaria sua tarefa à obtenção de matérias-primas adequadas, o *bricoleur* se arranjará com o que tem.

Tais elementos são, portanto, semiparticularizados: suficientemente para que o *bricoleur* não tenha necessidade de equipamento e do saber de todos elementos do *corpus*, mas não o bastante para que cada elemento se restrinja a um emprego exato e determinado. Cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais; são operações, porém, utilizáveis em função de quaisquer operações dentro de um tipo. (LEVI-STRAUSS, 1989, p. 33)

Os elementos da reflexão mítica estariam *a meio caminho* da percepção e do conceito, como um elo entre imagem e abstração. Embora aqui Levi-Strauss também coloque o pensamento mítico subordinado à estrutura do signo, é importante ressaltar que ele o faz apenas na medida em que o reconhece como reestruturante, isto é, como uma reorganização da estrutura.⁵ O pensamento mítico exerceria uma subversão da representação na *bricolage*, embora operando como signo, sempre o subvertendo como um novo arranjo de seus elementos.⁶ Mas o ponto que mais nos interessa é aquele no

5“Este cubo de carvalho pode ser um calço, para suprir insuficiência de uma tábuia de abeto, ou ainda um soco, o que permitiria realçar a aspereza e a polidez da velha madeira. Num caso, ele será extensão, no outro, matéria. Mas essas possibilidades são limitadas pela história particular de cada peça e por aquilo que nela subsiste de predeterminado, devido ao uso original para o qual foi concebida ou pelas adaptações que sofreu em virtude de outros empregos. Assim como as unidades constitutivas do mito, cujas combinações possíveis são limitadas pelo fato de serem tomadas de empréstimo à língua, onde já possuem um sentido que restringe a liberdade de ação, os elementos que o *bricoleur* coleciona e utiliza são pré-limitados. Por outro lado, a decisão sempre depende da possibilidade de permutar um outro elemento na posição vacante, se bem que cada escolha acarretará uma reorganização completa da estrutura que jamais será igual àquela vagamente sonhada nem a uma outra que lhe poderia ter sido preferida.” (LEVI-STRAUSS, 1989, p.34)

6 Conf.: LEVI-STRAUSS, 1989, p. 36.

qual o rito não é oposto à ciência, mas lhe é paralelo. Enquanto esta opera pelas estruturas para explicar fatos, o rito parte do fatos para criar estruturas e, assim, inverte a primazia tradicional do âmbito *em princípio* em relação ao *factual*.

Também sob este ponto de vista, a reflexão mítica aparece como uma forma intelectual de bricolage. Toda a ciência foi construída sobre a diferenciação do contingente e do necessário, que também é a do fato e da estrutura. As qualidades que reivindicava como suas, no nascimento, eram precisamente aquelas que, não fazendo parte em absoluto da experiência vivida, permaneciam exteriores e como que estranhas aos fatos: esse é o sentido da noção de qualidades primeiras. Ora, é peculiar ao pensamento mítico, assim como a *bricolage* no plano prático, a elaboração de conjuntos estruturados não diretamente com outros conjuntos estruturados, mas utilizando resíduos e/ou fragmentos de fatos (...). (LEVI-STRAUSS, 1989, p. 37)

E assim chega-se à mesma conclusão que a inversão da semântica materialista de Bakhtin⁷: o concreto-atual pode vir a determinar o *em princípio*-abstrato, a relação entre o que é tomado como necessário e o que é tomado como contingente em certo sistema de significação pode se inverter.

Num certo sentido, inverte-se a relação entre diacronia e sincronia: o pensamento mítico, esse *bricoleuse*, elabora estruturas organizando os fatos ou o resíduo dos fatos, ao passo que a ciência, ‘em marcha’ a partir de sua própria instauração, cria seus meios e seus resultados sob a forma de fatos, graças às estruturas, que fabrica sem cessar e que são suas hipóteses e teorias. Mas não nos enganemos com isso: não se tratam de dois estágios ou de duas fases da evolução do saber, pois os dois andamentos são igualmente válidos. (LEVI-STRAUSS, 1989, p.37)

Consideramos plausível que seja exatamente neste mesmo sentido que um ritual subverte as representações e, assim, se opera ainda na estrutura do signo, é apenas para tornar significados como significantes, exercendo metáforas, gerando mundos simbólicos. Adicionalmente, como nascem as estruturas do resíduo de fatos pode nos dar uma pista de como elas morrem, tornam-se ruínas. Se um rito cria sentidos, inverte o que tem valor

7 Aqui gostaria de remeter ao artigo sobre a semântica materialista de Bakhtin no qual apresento a inversão operada por este no privilégio tradicionalmente estabelecido pela *langue* em relação à *parole*. Ver: JOURDAN, C. “A Filosofia da Linguagem de Bakhtin: Significação e Política” *Ensaio Filosóficos*. Vol.17, pp.07 - 25, 2018.

de necessidade, só ele (ou algo que tenha uma forte dimensão ritualística) poderia mudar o mundo, em um sentido forte, isto é, em sua estrutura.

Ainda no mesmo capítulo que Lévi-Strauss define o pensamento mítico como a ciência do concreto, o antropólogo também diferencia o ritual do jogo. E aqui nos interessa menos o quanto isso subjuga ainda o rito ao princípio da razão, do que o quanto isso subverte tal princípio, afinal, já que o rito toma como razão o que seria razoado, é em um mesmo movimento que subverte também as dualidades da representação. Um jogo é definido por suas regras, instaurando uma necessidade interna. O jogo opera sempre dentro de uma estrutura, a partir de uma simetria, gerando assimetrias.

Todo jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que também se joga, parece-se mais com uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, pois apenas elas resultam em um certo tipo de equilíbrio entre dois campos. (LEVI-STRAUSS, 1989, p.46)

Neste sentido, o ritual reúne o que o jogo separa, o jogo instauraria uma troca, uma assimetria entre vencedores e perdedores, o ritual instauraria uma igualdade, faria convergir o que seria divergente. O esquema é muito geral, o antropólogo o sabe, por isso sempre que lança uma conclusão abrangente, trata de matizá-la nos parágrafos seguintes. De qualquer modo, o esquema se mantém, para Lévi-Strauss, o jogo se difere do ritual precisamente por esta relação inversa, quando um jogo é jogado sem ter como objetivo a competição, ele se torna então também um ritual. O ritual é ainda um jogo, porém, neste sentido, subvertido, tanto quanto o mitológico poderia ser ainda dito ciência, igualmente subvertida. O exemplo fornecido por Levi-Strass aqui é o *gahuku-gama*, na Nova Guiné, uma partida de futebol que deveria ser jogada até que terminasse empatada, estabelecendo por fim um equilíbrio. Levi-Strauss conclui então que isso significa tratar o jogo como um ritual.

A transposição pode ser facilmente verificada no caso dos *gahuku-gama* da Nova Guiné, que aprenderam futebol, mas que jogam durante vários dias seguidos, tantas partidas forem necessárias, para que se equilibrem exatamente as perdas e ganhas para cada campo, o que é tratar um jogo como um rito. (LEVI-STRAUSS, 1989, p. 46)

O mais próprio ao ritual seria *gerar estruturas a partir de fatos, por contraposição ao jogo que (tal como a ciência) geraria fatos a partir de estruturas*, e é, nesse sentido, que

o antropólogo entende o rito como uma ciência do concreto, muito mais do que como fábula. Ao lado disso, o jogo competitivo seria disjuntivo, instaurando uma separação, enquanto o rito seria conjuntivo, instituindo simetria na assimetria (seja entre vivos e mortos, seja entre sagrado e profano, etc), ele conferiria uma ordem ao mundo. O discurso científico, assim, seria como um tipo de jogo com o princípio de razão, que trabalharia sempre com fatos, tendo como base estruturas dadas. Levi-Strauss entende então compreender-se a razão pela qual os jogos competitivos prosperam nas sociedades pós-industriais modernas, em detrimento cada vez mais das dimensões rituais. Esta conclusão se coaduna com a abordagem de Chul Han e pode ser interessante para pensar a perda do sentido ritual nas sociedades atuais. Faremos isso utilizando as análises que Wittgenstein desenvolve sobre a linguagem. Porém, ainda antes disso, vejamos o que nos diz também Giorgio Agamben sobre a relação entre o jogo e o rito.

O que nos diz Agamben - jogar como prática destituente por excelência

Comentando as complexas relações traçadas por Levi-Strauss entre o jogo e o rito, o filósofo italiano Giorgio Agamben deu um passo adicional no seu ensaio “O País dos Brinquedos”, publicado em *Infância e História* (2014): enquanto o próprio ao rito seria realmente gerar estruturas a partir de fatos, o mais próprio aos jogos não seria gerar fatos por meio de estruturas, como a ciência, mas, mais fundamentalmente, *destituir* estruturas.

Podemos levantar a hipótese de uma relação, ao mesmo tempo de correspondência e de oposição, entre o jogo e o rito, no sentido de que ambos mantêm um vínculo com o calendário e com o tempo, mas que este vínculo é, nos dois casos, inverso: o rito fixa a estrutura no calendário; o jogo, ao contrário, mesmo que não saibamos ainda como e por que, altera-o e destrói. (AGAMBEN, 2014, pp.83-84)

Jogar seria a prática profana e destituente por excelência. Haveria, ainda segundo Agamben, uma origem a ser buscada dos jogos infantis nos rituais sagrados. Porém, seguindo as análises do linguista Benveniste, Agamben vai concluir que os jogos seriam profanações desses rituais, eles não reproduziriam mitos originários visando a repetição de uma mesma temporalidade cíclica, senão que, em uma espécie de *sagrado às avessas*, o que o rito fixa, o jogo tem a função de destruir. Os jogos seriam capazes mesmo de suspender o tempo cronológico, ao invés de fundá-lo. Agamben comenta a descrição do

pais dos brinquedos, na fábula *Pinóquio*, como o lugar onde não haveria mais do que jogos e, portanto, onde não se sentiria o tempo passar. No jogo, *o tempo é rei*, o momento da brincadeira seria o momento da paralização do calendário, onde o tempo dilata-se em um único dia festivo, assegurando-se assim a regeneração do caos primordial. O tempo da brincadeira, já sabiam os gregos, é *Aion*, o tempo que é “criança brincando, jogando, de criança o reinado.”⁸ Enquanto o rito mobília a extensão temporal preservando a continuidade, o jogo regenera o tempo subvertendo a ordem social. Os ritos-jogos, nos diz Agamben, constituem a *baderna* do tempo rei.⁹

Esta ruptura do jogo com o sagrado também seria uma ruptura com a esfera instrumental-econômica (AGAMBEN, 2014, p. 85). O brinquedo seria o oposto do monumento porque seria o objeto que *encarna o vir a ser histórico*, ao invés de eternizar uma vitória, objeto destituído por excelência, o brinquedo é como a *bricolage*, transforma significados em significantes e subverte representações.¹⁰ Ele diz: ‘até aqui sim, agora não mais’, ele destitui o que havia sido colocado em uma certa esfera de sentidos.

Pois em nenhum lugar como em um brinquedo, poderemos captar a temporalidade da história no seu puro valor diferencial e qualitativo: não em um monumento, que conserva o tempo em seu caráter prático e documental (...). Perguntou-se frequentemente o que resta do modelo após sua transformação em brinquedo, pois certamente não se trata do seu significado cultural, nem de sua função e nem mesmo de sua forma (...). Aquilo que o brinquedo conserva do seu modelo sagrado ou econômico, aquilo que dele sobrevive após desmembramento ou miniaturização, nada mais é que a temporalidade humana que aí estava contida, a sua pura essência histórica. O brinquedo é uma materialização da historicidade contida nos objetos, que ele consegue extrair por meio de uma manipulação particular. Enquanto na verdade o valor e o significado do objeto antigo ou do documento é a função

8 HERÁCLITO DE ÉFESO. “Fragmentos”, fragmento 52. Em: *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Seleção, tradução e supervisão: José Cavalcante de Souza e Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 56.

9 “As pessoas usam máscaras de animais e os homens vestem-se de mulher; cantores e malabaristas travestem-se em trajes extravagantes. Homens e mulheres vão juntos ao espetáculo, e encontram-se unidos em vez de evitar-se. Desperdiçam os seus bens, destroem as suas heranças...Frazer descreve a festa escocesa chamada baderna, que era realizada no último dia do ano, quando um homem vestido com uma pele de vaca, seguido por uma tropa de rapazes vozeantes que faziam ressoar a pele percutindo-a com bastões, dava três voltas em torno de cada casa, imitando o curso do sol. Assim também o akitu, festa babilônica do ano novo, que implicava na sua primeira fase uma restauração do caos primordial e uma subversão da ordem social (...)” (AGAMBEN, 2014, p.83)

10 Esta caracterização *agambeniana* sempre me remete à narrativa de um amigo, que muito bem a ilustrou durante uma conversa: seu filho de 3 anos, ao ser introduzido ao significado da cruz cristã como remetendo ao sacrifício do deus-filho, na condição de infante, usa o objeto como um brinquedo voador dizendo “mas também bem pode ser um avião”, destituindo assim a dimensão sagrada do objeto religioso.

da sua antiguidade, ou seja, do seu presentificar e tornar tangível um passado mais ou menos remoto, o brinquedo desmembrando e distorcendo o passado ou miniaturizando o presente – jogando, pois tanto com a diacronia quanto com a sincronia – presentifica e torna tangível a temporalidade humana em si, o puro resíduo diferencial entre o ‘uma vez’ e ‘agora não mais’. (...) O brinquedo transforma assim antigos significados em significantes e vice-versa. (AGAMBEN, 2014, pp.86-87)

Podemos então estabelecer o seguinte esquema:

MITOS - RITOS	Instauram dimensões sagradas	Instituem/Constituem estruturas	MONUMENTOS
JOGOS - RITOS	Profanam	Operam destituições	BRINQUEDOS

Assim, Agamben retoma a fórmula de Levi-Strass: “enquanto o rito transforma eventos em estruturas, o jogo transforma as estruturas em eventos” (AGAMBEN, 2014, p.89). O jogo rompe, encarna a ruptura, com o passado. Para aquelas e aqueles que procuram criar novos sentidos, em meio à perda do sentido ritual na sociedade contemporânea, nos caberia menos buscar reestabelecer mitos, e mais jogar, porém jogar apenas no sentido que este é também um ritual, um sagrado às avessas, que cria-destruindo. Na brincadeira, tudo pode ganhar novos sentidos porque a semântica é reinventada. Nesta circunstância, somos reconduzidos ao que Agamben entende como sendo a condição originária da infância, isto é, à condição transcendental de aquisição da linguagem¹¹. Lembrar que

11 Embora a noção de ‘infância’ em Agamben não seja objeto deste artigo, cabe aqui dizer algumas palavras sobre este importante conceito. Afinal, se jogar é ser reconduzido à condição originária pré-linguística, que é ao mesmo tempo condição de significação, o que caracteriza para o filósofo esta condição? Quando Agamben fala em infância como ‘condição transcendental de aquisição da linguagem’ em nenhum sentido está se remetendo a uma subjetividade transcendental (o que já incluiria universal) anterior à linguagem. Para Agamben, o sujeito é totalmente constituído na linguagem, o sujeito enquanto tal só existe enquanto uma instância discursiva. Neste sentido, há uma equivalência entre transcendental e linguístico no uso que Agamben faz dessa noção: é a linguagem que é condição da experiência, não há experiência muda. O lugar da experiência seria justamente uma referência à expropriação que a linguagem efetivaria na infância, produzindo com isso subjetividades e significados. Não poderíamos mesmo perguntar por um antes da linguagem, já que a própria noção de história seria linguística. Assim, a infância aponta para o que não pode ser dito, a condição da significação como sendo sem sentido, mas *que se mostra* de dentro da linguagem. O sabor é sem dúvida *wittgensteiniano*: a infância está no lugar do inefável tractariano, é aquilo que não pode ser dito porque só pode ser mostrado enquanto condição de sentido. Nas palavras de Agamben: “A instância da infância, como arqui-limite, na linguagem, manifesta-se, portanto, constituindo-a como lugar da verdade. Aquilo que Wittgenstein no final do Tractatus, põe como limite místico da linguagem não é uma realidade psíquica situada aquém ou além da linguagem, nas névoas de uma suposta experiência mística, mas é a própria origem transcendental da linguagem, é simplesmente infância do homem. O inefável é, na realidade, infância.” (AGAMBEN, 2014, pp. 62-63) Ao mesmo tempo, Agamben afirma que a infância está antes, no sentido lógico, da separação entre *langue* e *parole*, isto é, entre um sistema homogêneo da língua e seu uso concreto, factual. Seria nessa separação entre estrutura e fato que o próprio sujeito nasceria. (*Conf.*: AGAMBEN, 2014, p. 63) A referência de Agamben é aqui novamente o linguista Benveniste, mas, na sua leitura, linguagem; sujeito e história nascem juntos nesta fratura (entre língua e fala) em relação a qual a condição do infante seria anterior

podemos ainda ser crianças, isto é, que podemos reaprender e reensinar sentidos. Justamente porque jogar é profanar, os jogos nos conduziriam à condição transcendental de aquisição/criação da significação.

Mais do que uma diferença entre ser ou não competitivo, a diferença entre rito e jogo de Levi-Strauss deveria ser entendida como dizendo respeito ao sincrônico e o diacrônico: no jogo, o sincrônico torna-se diacrônico¹² e por isso os ritos de morte, de passagem, seriam fundamentalmente jogos-rituais ou rituais que envolvem jogos. O rito-jogo seria aquele responsável pela passagem, pela transposição entre os vivos e os mortos, o que levaria o que estava vivo para o mundo dos mortos é o que destitui significados.¹³ Voltaremos a este ponto no final deste artigo também através da releitura do antropólogo Pierre Clastres.

O que (quase) nos diz Wittgenstein – o ser humano é um animal cerimonial

Nós poderíamos agora traçar como a abordagem de Wittgenstein é distinta da de Levi-Strauss, mas nos interessa mais pensar em que elas se aproximam. Um pouco talvez porque acreditamos que uma representação subvertida (no rito) não é mais uma representação, mas uma criação. E também porque sabemos que, por outro lado, um jogo subvertido (no rito) pode ainda ser considerado um tipo de jogo. Mas mais fundamentalmente mesmo porque concordamos com Agamben quando ele diz que, apesar do esquema esboçado por Levi-Strauss, rito e jogo se misturam mais do que se separam, já que ambos estão na passagem, no *entre*, na ruptura com o dual sincrônico-diacrônico/abstrato-concreto bem comportados, que é suposto pelo bom funcionamento da representação: “rito e jogo são ambos máquinas para produzir resíduos diferenciais entre diacronia e sincronia (...).”¹⁴ (AGAMBEN, 2014, p.90)

logicamente. Ser reconduzido à passagem entre concreto e abstrato, ao local da produção de sentidos, o limite da linguagem, onde factais se tornam *em princípios* e vice versa, seria isso o que o jogo-rito nos possibilitaria.

12 “Se o rito é, então, uma máquina para transformar diacronia em sincronia, o jogo é, opostamente, uma máquina para transformar sincronia em diacronia.” (AGAMBEN, 2014, p. 90)

13 Já nos termos de Levi-Strauss: “Pode-se dizer o mesmo [que são jogos-rituais] dos jogos que se desenrolam entre os índios fox, quando das cerimônias de adoção cujo objetivo era substituir um parente morto por um vivo, permitindo, assim, a partida definitiva da alma do defunto. Os ritos funerários dos fox parecem, com efeito, inspirados no cuidado maior de se livrar dos mortos e de impedir que estes se vinguem dos vivos por causa da amargura e das saudades que sentem por não estarem mais no meio deles. Portanto, a filosofia indígena adota resolutamente o partido dos vivos: a morte é dura, mais dura ainda é a tristeza.” (LEVI-STRAUSS, 1989, p. 46-47)

14 A passagem continua da seguinte forma: “(...) embora esta produção resulte de um movimento que é inverso nos dois casos. Aliás, mais precisamente, podemos considerar rito e jogo não como duas máquinas distintas, mas como uma única máquina, um único sistema binário que se articula sobre duas categorias, que não é possível isolar, e sobre cuja correlação e sobre cuja a diferença está fundamentado o funcionamento do próprio sistema. (AGAMBEN, 2014, p. 91)

Falar uma linguagem é uma prática *guiada por regras* e não *de acordo com regras*. Dizer isso assim é uma forma de ressaltar o sentido imanente da linguagem, uma prática completamente definida, constituída, por suas regras, não regradada externamente, não visando algo que não seu sentido interno, constitutivo. É possível comer com ou sem etiqueta, é possível escrever de acordo ou não com a norma culta, mas não é possível haver linguagem sem as regras que constituem a normatividade semântica. A famosa analogia *wittgensteiniana* da linguagem com um jogo é uma maneira de não a definir. Jogo é o exemplo paradigmático de conceito por semelhança de família, isto é, não há uma essência única a tudo que chamamos jogos, nenhuma condição necessária e suficiente, mesmo a competição ressaltada por Lévi-Strauss, nos diz Wittgenstein, é um traço apenas de alguns jogos. Deste ponto de vista, um rito também pode ser um jogo, ainda que não competitivo. O jogo não serve para nada além de sua finalidade interna, o jogo não retira sua normatividade de nenhum objetivo além do próprio jogo. Mas certamente Wittgenstein concordaria que há uma diferença entre jogar *guiado por regras* e construir as próprias regras do jogo, há um uso normativo da linguagem e um uso empírico, há uma diferença entre *gerar estruturas a partir de fatos e correlacionar fatos a partir de estruturas*.

Tendo isso como pano de fundo, podemos lembrar que Wittgenstein também teve seu momento crítico ao *povo da mercadoria*, o famoso prefácio às *Observações Filosóficas* pode ser compreendido como uma referência à diferença entre o *bricoleur* e o cientistas, tal como feita por Claude Levi-Strauss. A ciência em marcha fabrica hipóteses e teorias sem cessar, mas há aquele que busca visão abrangente das relações profundas, e que está sempre no mesmo lugar, pois o saber a que almeja diz muito mais respeito a um *ver algo como*, a um *traçar novas conexões sob o pano de fundo de relações já dadas*.

Este livro foi escrito para pessoas que têm afinidade com seu espírito. Este espírito é diferente daquele que informa a vasta corrente da civilização européia e americana de que todos somos parte. Aquele espírito tem expressão num movimento para adiante, em construir estruturas sempre mais amplas e mais complicadas; o outro consiste em lutar por clareza e perspicácia em toda e qualquer estrutura. (...) o primeiro acrescenta uma contrução à outra, avançando para a frente e para o alto, por assim dizer, de uma etapa para a seguinte, ao passo que o outro permanece onde está e o que tenta entender é sempre a mesma coisa. (WITTGENSTEIN, *OF, Prefácio*)

É normalmente aceito que Wittgenstein teria deixado duas grandes contribuições à antropologia: a primeira diria respeito à noção de *formas de vida* (e poderíamos acrescentar aqui o problema das divergências profundas); e a segunda diria respeito às observações que o filósofo austríaco fez ao livro de James George Frazer, antropólogo evolucionista inglês muito influente no final do século XIX e início do século XX, *O Ramo de Ouro*. James Frazer procurou traçar uma linha evolutiva do conhecimento humano, partindo do que denomina pensamento mágico para chegar à ciência, enquanto pensamento racional, passando pela religião. A influência positivista é evidente nesta linha evolutiva, e Frazer acredita que, ele mesmo, faz ciência ao identificar traços comuns a vários povos, indoeuropeus ou não, em fontes literárias e etnográficas, que denotariam, para ele, traços psicológicos e sociais subjacentes a toda humanidade. Ele também acreditava com isso poder explicar os mitos e os ritos, traçando a história de suas origens. O exemplo mais recorrente seria o culto da fertilidade através da figura do deus-rei, que viria ao mundo como filho e seria morto, de modo sacrificial, ressuscitando na primavera, o que simbolizaria a colheita (com o sacrifício) e a continuidade da vida (ciclo das estações). Frazer identifica elementos análogos no cristianismo, traçando relações causais e continuidades entre a mitologia cristã e os rituais de povos tidos como primitivos, o que torna à época seu trabalho ao mesmo tempo polêmico e influente.

Nas suas observações críticas a Frazer, Wittgenstein desenvolve a relação entre mitologia e gramática profunda, em três eixos:

1. Os dados analisados por Frazer **não** poderiam fornecer uma explicação genética dos mitos e rituais, mas apenas uma visão sinóptica/abrangente (*Übersicht*) da nossa própria gramática, por meio de esquemas conceituais que, estabelecendo interconexões, tornam os fenômenos compreensíveis;
2. Assumindo esse lugar, devemos abandonar o projeto científico de explicar mitos e ritos em termos de verdade ou falsidade, erro ou certo, ou utilizando o princípio da causalidade;
3. ritos são expressivos e simbólicos, o que significa que não são instrumentais, isto é, não são um meio para um fim¹⁵.

Desta forma, Wittgenstein se coloca contra a universalização do princípio de razão e da racionalidade científica ocidental como passíveis de explicar a visão mitológica e ritualística de mundo dos povos originários. Representações perspícuas de conexões conceituais não são descrições de segunda ordem, mas vínculos normativos. A

15 Não é nosso objetivo aqui desdobrar estas posições ou problematizar se e como elas aparecem no texto de Wittgenstein, por isso referenciamos aqui o Dicionário Wittgenstein sobre o tópico: GLOCK, 1998, p.50.

abordagem que ele faz dos desacordos sobre *costumes (Gebrauche)* parece poder nos legar ainda uma filosofia do rito enquanto gramática.

Wittgenstein subscreve que o que o encontro com culturas tão diversas possa nos legar é aprender algo sobre nós mesmos, mas algo sobre o funcionamento da nossa gramática profunda¹⁶, enquanto um conjunto de relações internas, e não uma hipótese científica. Ao ritual não se aplicaria o princípio de razão, pois não seriam um meio para um fim, o ritual não teria sentido instrumental e, portanto, não poderia ser avaliado ou medido como uma teoria ou opinião. Por exemplo, que se façam rituais da chuva precisamente nas estações chuvosas, ou que se celebre a alvorada exatamente quando o sol nasce, mostraria que não há aqui a crença de que o ritual causaria o fenômeno subsequente, mas apenas que *eles vão juntos, que se relacionam internamente*. Que o efeito alcoólico da cachaça de mandioca ocorra após esta ter sido mascada e cuspidada pelas meninas moças de uma comunidade originária não é algo refutável pelo estudo científico da fermentação da mandioca, pois o sentido ritual que esta cachaça tem dentro da comunidade não é suspenso por tais relações de causa e efeito, nem é totalmente separável desta mitologia. Neste ponto, Wittgenstein usa o termo ‘celebrar’ justamente para contrastar com ‘explicar’.¹⁷ O ritual, antes de tudo, celebra um fenômeno, não opina sobre ele ou o explica. Por isso essas observações seguem-se juntas com as de que a mitologia não é uma crença verdadeira ou falsa sobre o mundo, que poderia ser refutada por algo que viesse ou não viesse a ocorrer. Se não chove, o ritual não é falso, a chuva ou não-chuva talvez precise ganhar novo sentido, talvez algo na ordenação geral do mundo não esteja bem. Mas o ponto é que a mitologia carregada pelo ritual é constitutiva de sentido, de significação, não é uma hipótese explicativa, não responde ao *isso para aquilo*, não é instrumental. O que torna o fenômeno significativo não o explica externamente, pois não se tratam de interpretações de fenômenos previamente identificados como tais, Wittgenstein prefere chamar de ‘instintivas’ do que de ‘interpretações’, e tal como entendemos isso é justamente para ressaltar a impossibilidade de identificação prévia e independente do que está em questão.

Não se trataria, portanto, para Wittgenstein, de explicar o mito, mas de organizar corretamente o que se sabe. *As observações sobre o ramo de ouro* (2007) é considerado o texto que aparece pela primeira vez as noções de apresentação panorâmica e visões de aspectos, nos seguintes termos:

16 “A explicação histórica, a explicação como uma hipótese da evolução, é só *uma* espécie de resumo dos dados – a sua sinopse. Assim como também é possível ver os dados na sua relação uns com os outros e resumi-los numa imagem geral, sem fazê-lo na forma de uma hipótese sobre a evolução temporal.”

17 Conferir: WITTGENSTEIN, 2007, p. 203; MS 110, p. 297.

“E assim o coro aponta para uma lei secreta”¹⁸, poder-se-ia dizer da coletânea de fatos frazereana. Esta lei, esta ideia, eu *posso* exprimir // apresentar// mediante uma hipótese evolutiva, ou também, em analogia com o esquema de uma planta, pelo esquema de uma cerimônia religiosa, ou tão só pelo agrupamento dos materiais factuais somente, numa apresentação *panorâmica*. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 200)

O esquema conceitual construído pelo traçar conexões é diferente de uma hipótese explicativa evolutiva do mito em ciência. A conexão que é traçada não corresponde a uma forma primordial abstrata que se atualiza no tempo, mas diria respeito a um certo agrupamento dos materiais factuais capaz de gerar/transformar uma estrutura, uma ordenação. Daí segue-se o trecho tornado célebre nas *Investigações Filosóficas*:

O conceito de apresentação panorâmica tem para nós a mais fundamental importância. Ele marca a nossa forma de apresentação, a maneira como nós vemos as coisas. (Uma espécie de “visão de mundo” tal como é aparentemente típica do nosso tempo.) Esta apresentação panorâmica proporciona o compreender // a compreensão //, que consiste precisamente em “ver as concatenações”. Daí a importância do encontrar os *elos intermediários*. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 200)

A noção de apresentação panorâmica (ou visão sinóptica) se relaciona na obra de Wittgenstein com a discussão sobre ver algo como, na medida em que permite uma modificação ou reorganização do sentido de um objeto ou sentença, sob o pano de fundo de conexões já traçadas. Mas mais importante do que isso, permite gerar, criar, inventar, relações necessárias conceituais (internas). Obviamente isso não ocorre do nada, em alguma vivência misteriosa, mas trata-se de um domínio de uma técnica, de práticas que são sempre também constitutivas de um modo de viver. Cumpre ressaltar, entretanto, aqui, que nas *Investigações Filosóficas*, a formulação acima aparece levemente modificada pela inserção do verbo ‘inventar’ ao lado do ‘encontrar’, deixando evidente o caráter criador e a possibilidade de transformação profunda envolvida na noção de apresentação panorâmica:

122. Uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma **visão panorâmica** do uso de nossas palavras. – Falta caráter panorâmico à nossa gramática. - A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste

18 Citação do verso de Goethe em *A Metamorfose das Plantas*, que remete a uma planta primordial espiritual da qual se derivariam todas as plantas particulares.

justamente em “ver as conexões”. Daí a importância de encontrar e **inventar articulações** intermediárias. O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. **Designa nossa forma de representação, o modo pelo qual** vemos as coisas. (É isto uma ‘visão de mundo’?) (grifo meu)

É pela importância fundamental da representação panorâmica da nossa forma gramatical permite medir também o peso das observações antropológicas na obra do segundo Wittgenstein, pois estas podem nos permitir compreender melhor o caráter mitológico dessa visão de mundo, e, ao mesmo tempo, o caráter criador de necessidades que o estabelecimento de elos intermediários pode permitir. Diante disso, Wittgenstein conclui: “Na nossa linguagem está assentada toda uma mitologia” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 202). Nossa gramática profunda é uma mitologia e não pode ser confundida com descrições empíricas. Mas talvez isso só possa ser melhor compreendido tendo como pano de fundo o que Wittgenstein havia quase dito antes:

(...) Pois, nenhum fenômeno é por si especialmente misterioso, mas todos podem vir a sê-lo para nós, e este é precisamente o característico no despertar do espírito do homem, que para ele um fenômeno venha a ter um significado. Poder-se-ia quase dizer que ‘o homem é um animal cerimonial’. Isto é também em parte falso, em parte absurdo, mas também aqui há algo de correto. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 198)

E Wittgenstein quase o diz, mas não se compromete totalmente. O tradutor sugere aqui que o verbo no subjuntivo no original introduziria uma formulação indireta, melhor caracterizada como *o homem é como se fosse um animal cerimonial*. O espírito que desperta seria aquele que transforma o mundo em uma ordenação. Mas Wittgenstein diz que isso pode ser por um lado falso, por outro absurdo, se recusando a posição de quem formula também uma tese antropológica geral sobre o natural-cultural do animal-cerimonial, como se esta fosse também uma hipótese científica. Talvez tenha sido para não dizer animal-cerimonial que se prefere falar em *forma de vida*. Mas este cuidado não nos impede de depreender algo extremamente importante acerca do funcionamento da nossa linguagem: somos capazes de tornar qualquer fenômeno com valor normativo, *transformar fatos em estruturas*. É o próprio Wittgenstein quem também recomenda, venham outros e façam o que me recuso a fazer.

Isto é, poder-se-ia começar um livro sobre antropologia assim: quando se considera a vida e a conduta do homem sobre a terra, é possível ver que, além

do que se pode denominar atividades animais, a alimentação etc., etc., etc., há também realizações que carregam um caráter totalmente outro //específico// e que se poderiam denominar ações rituais. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 198)

As ações rituais não se reduzem à história natural. E há certamente algo de correto nisso, mesmo que não seja uma tese científica. A nossa história significativa está na ordem do estabelecimento de relações fulcrais, que não se confundem com relações empíricas, do âmbito da causa e do efeito ou do princípio de razão.

É no entanto absurdo que se diga para continuar que o característico dessas ações é que elas se originam de concepções errôneas sobre a física das coisas. (Assim faz Frazer quando diz que a magia é essencialmente uma física falsa, ou uma medicina//terapêutica//, uma técnica falsa etc.) Antes, o característico da ação ritual é não ter nenhum parecer, nenhuma opinião, como se ela fosse verdadeira ou falsa, conquanto uma opinião – uma crença – possa ela mesma também ser ritual, pertencer a um rito. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 199)

Tal como com as nossas certezas, a noção de erro não se aplicaria aos rituais, uma ação ritual não poderia ser verdadeira nem falsa, ela constituiria um valor, um fim em si, e a dimensão lúdica é na sequencia ressaltada: nós nos divertimos com ela. Ainda que uma opinião ou uma crença possa compor um ritual, não diz respeito ao ritual ele mesmo a verdade ou falsidade. Como isso aparece no texto:

Quando se toma como natural que o homem se diverte com sua fantasia, então se considera que esta fantasia não é como uma imagem pintada ou como um modelo plástico, mas como uma configuração complicada de componentes heterogêneos: palavras e imagens. Não mais se colocará então o operar com sinais escritos – e sonoros – como contrário ao operar com “imagens de representação” dos acontecimentos. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 199)

O ritual escapa, portanto, ao isomorfismo e à bipolaridade da representação, e “toda a extensão da linguagem precisa ser arada”, não só o jogo do verdadeiro e do falso. No que se diz também que os significantes (sinais escritos e sonoros) não se separam mais de significados (imagens dos acontecimentos).

O que nos diz Clastres – precisamos usar a linguagem como constituição (e destituição) valorativa do mundo

O antropólogo Pierre Clastres, em seu *A Sociedade contra o Estado* (2014), parece fazer coro a esta leitura da linguagem ritual, pois também delineia, na década de 60, a maneira pela qual a linguagem ritual rompe com a linguagem regida pelo princípio da troca e pela relação entre significado e significante. Essa ruptura, identificada pelo antropólogo nos processos rituais dos povos originários, e particularmente expressa na leitura que este faz do canto guerreiro dos Guayakis, que, para Clastres, retira a linguagem de seu uso cotidiano na medida mesma em que ela deixa de ser um meio para a transmissão de uma mensagem. De acordo com as descrições de Clastres, o guerreiro Guayaki canta solitário à noite, mesmo que junto com outros caçadores, seu canto pode ter um sentido coletivo, porém é um monólogo pelo qual reforça seus próprios feitos compensando as relações de troca às quais socialmente se submete, seja por necessariamente não dipôr da sua própria caça¹⁹, seja por partilhar suas mulheres²⁰. No canto, entretanto, o caçador seria ao mesmo tempo sujeito e objeto de sua produção, rompendo assim com a linguagem enquanto troca e enquanto comunicação, mas conferindo ainda aos mesmos sentido coletivo ritual:

(...) sua relação com a linguagem se condensa no canto em uma conjunção bastante radical para negar justamente a função de comunicação da linguagem e, ainda mais, a própria troca. (...) os cantores aché, poetas nus e selvagens dão à sua linguagem uma nova santidade, não sabem que o fato de todos dominarem uma igual magia das palavras – não são seus cantos simultâneos a mesma canção emocionante e ingênua de seu próprio gesto? – dissipa-se então para cada um a esperança de conseguir sua diferença. Aliás, o que lhes importa? Eles cantam, segundo dizem, *ury vwä*, “para ficarem contentes”. E se repetem assim, ao longo das horas, estes desafios cem vezes declamados: “Eu sou um grande caçador, eu mato muito com minhas flechas, eu sou uma natureza forte”. Mas eles são lançados para não serem notados, e, se seu canto dá ao caçador o orgulho de uma vitória, é porque ele quer o esquecimento de todo combate. (...)

Por sua natureza e função, esses cantos ilustram de modo exemplar a relação geral do homem com a linguagem, tema sobre o qual essas vozes longínquas nos chamam a meditar (CLASTRES, 2014, p.114-115).

19 É vedado ao caçador Guayaki enquanto um tabu cultural, consumir sua própria caça, cada um deve consumir a caça de outro, o que coloca a vida deles como internamente relacionadas, afinal para satisfazer sua necessidade mais básica é preciso viver em grupo.

20 Clastres nos relata como as mulheres Guayakis são poliândricas, tendo vários maridos, que compartilham as esposas. Consideramos que a leitura que o antropólogo faz desse fenômeno deixa à desejar, já que assume muito facilmente a posição pela qual a mulher seria vista como sendo um objeto consumido, o que não nos é evidente que seja a perspectiva dos Guayakis, mas este também não é um tópico do presente texto.

Para Clastres, a linguagem poderia comunicar informações, mas também poderia *constituir valores*, e, neste sentido, ela abandonaria o seu caráter de signo, abandonando a função de representação.

Em outros termos, o próprio modelo do universo da comunicação é também o meio de escapar dele. Uma palavra pode ser ao mesmo tempo uma mensagem trocada e a negação de toda mensagem, ela pode se pronunciar como signo e como o contrário de um signo. O canto dos Guayaki nos remete então a uma natureza dupla e essencial da linguagem que se manifesta ora em sua função aberta de comunicação, ora em sua função fechada de constituição: essa capacidade da linguagem de exercer funções inversas repousa sobre a possibilidade de seu desdobramento em *signo* e *valor*. (CLASTRES, 2014, p.116)

Mas esse caráter coletivo da função ritual da linguagem precisa ser sublinhado, o monólogo solitário do caçador não se confunde com uma *linguagem privada*, se deixa de ser social por não ser comunicativa é apenas porque constitui o social, isto é, nos termos de Clastres, é meta-social, o que preferimos chamar aqui de *normativo*, afinal, como já notamos, uma visão abrangente das conexões conceituais não se confunde e não pode ser confundida com descrições de segunda ordem.

Separadas de sua natureza de signos, as palavras não se destinam a nenhuma escuta, são elas mesmas seu próprio fim, e, para quem as pronuncia, se convertem em valores. Por outro lado, transformando-se de sistema de signos móveis entre emissores e receptores em pura posição de valor, a linguagem não deixa, no entanto, de ser o lugar do sentido: o meta-social não é absolutamente o infraindividual, o canto solitário do caçador não é o discurso de um louco e suas palavras não são gritos. O sentido subsiste, desprovido de toda mensagem, e é em sua permanência absoluta que repousa o valer da palavra como valor. A linguagem pode não ser mais a linguagem [da representação] sem por isso se anular no que não tem sentido, e cada um pode compreender o canto dos Aché, embora de fato nele nada se diga. (CLASTRES, 2014, p. 116-117)

Mas nós sabemos que aquilo que não pode ser dito, pode ser mostrado, e só assim a linguagem pode fundar um valor absoluto, não meramente relativo. Dessa análise da linguagem ritual, Clastres depreende algo sobre o próprio *estar no mundo* do ser

humano, o grande desejo que habitaria o animal político, nos próprios termos do antropólogo, como uma doença: encontrar valor absoluto na linguagem.

(...) se o homem é um “animal doente” é porque ele não é apenas um “animal político”, e que da sua inquietude nasce o grande desejo que o habita: o de escapar a uma necessidade apenas vivida como destino e de rejeitar a obrigação da troca, o de recusar seu ser social para se libertar de sua *condição*. (CLASTRES, 2014, p. 117)

Talvez exatamente por conta desta doença gramatical sejamos animais cerimoniais. Em termos mais *wittgensteinianos*: nosso eterno debater-se contra os próprios limites de nossa gramática. E talvez pudéssemos ainda acrescentar: a experiência da linguagem como libertação do princípio da troca é, antes de tudo, o seu uso ritual fundante. Ou ainda, como parece propor Agamben, aquilo que nos remete à condição transcendental de infantes, capaz de destituir estruturas por meio de jogos-rituais. Também Clastres, em *Arqueologia da Violência* (2004), retoma os ritos-jogos de passagem, já mencionados por Levi-Strauss, como característicos dos rituais de morte, ou de iniciação, presentes no âmbito da cultura ameríndia. Os ritos-jogos destituíntes não se confundem ali com o culto dos antepassados em um passado mítico. Estes formam uma base estrutural cultural a qual não cessa de ser reafirmada, na medida mesma em que constitui a continuidade cultural em uma sociedade. Mas seria preciso também ritos que geram diacronia, que permitiriam a afirmação da morte, que o até pouco vivente passe à condição de morto para que não atrapalhe ou ameace a vida.

(...) o pensamento indígena situa os antepassados num tempo anterior ao tempo, num tempo em que se desenrolam os acontecimentos narrados pelos mitos: tempo primordial em que ocorrem os diversos momentos da fundação da cultura e da instituição da sociedade (...). Completamente diferente é a relação com os mortos. Eles são, em primeiro lugar, os contemporâneos dos vivos, aqueles que a idade ou a doença arrancam da comunidade, parentes e aliados dos sobreviventes. (...) De fato, os ritos funerários propriamente ditos, enquanto se referem ao corpo morto, são essencialmente destinados a afastar definitivamente dos vivos as almas dos mortos: a morte libera com ela um fluxo de forças más, agressivas, contra as quais os vivos devem se proteger. Pois as almas não querem deixar as imediações da aldeia ou do acampamento, elas vagueiam, sobretudo à noite, na proximidade dos parentes e amigos para os quais são fontes de perigo, de doença, de morte. Assim, enquanto os antepassados, como fundadores míticos da sociedade, estão marcados com um

sinal positivo e por essa razão se acham próximos da comunidade de seus "descendentes", os mortos, como destruidores potenciais dessa mesma sociedade, estão marcados com um sinal negativo, e a seu respeito os vivos se perguntam: como livrar-se deles? (CLASTRES, 2004, pp. 71-710)

Essa ritualidade destituente não se confunde com a geração de memória viva dos antepassados mas, ao contrário, se trataria neste caso de anular/abolir a própria memória do morto.

Assim, podemos também complementar Wittgenstein com Pierre Clastres para compreender a razão pela qual o ser humano é um animal ritual: precisamos negar o uso da linguagem meramente como representação e/ou como troca de signos, pois precisamos usar a linguagem como o fazem os caçadores das florestas, isto é, como constituição de valores imanentes e como destituição valorativa que introduz o lugar da morte. Como quer que seja, para Clastres, o fracasso dos humanos é aqui o triunfo da linguagem, pois apenas nela abolimos o princípio da troca. E assim se explica, ao mesmo tempo, como a metafísica pode nascer da gramática:

Ora, essa vizinhança entre sonho e palavra, se bem marca o fracasso dos homens em renunciar ao que eles são, significa ao mesmo tempo o triunfo da linguagem. Apenas ela na verdade pode preencher a dupla missão de reunir os homens e de quebrar os laços que os unem. Possibilidade única para eles de transcender sua condição, a linguagem coloca-se então como seu *mais-além* e as palavras ditas pelo que *valem* são a terra natal dos deuses. (CLASTRES, 2014, p.118)

Reencontramos assim a razão da perda do sentido ritual, que nos descreve tão contemporaneamente Chul-Han no modo de vida ocidental universalizado pelo princípio da troca, essa maneira de viver que “acrescenta uma construção à outra, avançando para a frente e para o alto”.

Isso equivale a dizer que, bem distante de todo exotismo, o discurso ingênuo dos selvagens nos obriga a considerar o que poetas e pensadores são os únicos a não esquecer: que a linguagem não é um simples instrumento, que o homem pode caminhar com ela, e que o Ocidente moderno perde o sentido de seu valor pelo excesso de uso a que a submete. A linguagem do homem civilizado tornou-se completamente *exterior* a ele, pois é para ele apenas um puro meio de comunicação e informação. A qualidade do sentido e a quantidade dos signos variam em sentido inverso. As culturas primitivas, ao contrário, mais

preocupadas em celebrar a linguagem do que em servir-se dela, souberam manter com ela essa relação *interior* que é já em si mesma aliança com o sagrado. (CLASTRES, 2014, p.118)

E ele termina com uma pergunta com a qual gostaríamos aqui de fazer eco: mas será que se pode ainda escutar a lição demasiado forte de selvagens errantes sobre o bom uso da linguagem?

Considerações finais

Talvez tenha sido, afinal, Bento Prado Junior quem melhor resumiu em uma breve e contundente formulação o que aqui tentamos sustentar de modo um pouco errante, seguindo por tantos autores e caminhos aparentemente díspares. No seu prefácio ao *Arqueologia da Violência*, de Pierre Clastres, Bento Prado Junior introduz o que é aqui o mais fundamental:

Não cabe, aqui, resumir esse texto mais que conhecido, mas sublinhar a maneira sutil pela qual o autor mostra como o exercício do poder nas sociedades primitivas introduz um mínimo de obscuridade na clareza da pura reciprocidade. O problema é o do chefe, sujeito de um poder sem eficácia e de um discurso sem interlocutores. Nesse ponto crítico, uma sociedade que se desdobra segundo o esquema da reciprocidade encontra sua sombra ou seu negativo: o lugar onde se interrompe qualquer comunicação. E, no entanto, esse negativo possui substância, já que é indispensável à costura da sociabilidade. **A lição que daí se tira é a seguinte: não basta construir os modelos da troca para captar o *ser* dessa sociedade. Para tanto, é preciso captar algo como uma *intencionalidade coletiva*, mais profunda do que as estruturas que a exprimem, a qual funda justamente uma sociabilidade que *cerca o poder como negativo, para prevenir sua separação do corpo social, assim como é capaz de transformar a linguagem (que era signo) em valor.*** Desde o primeiro momento, ontologia do social e reflexão sobre o poder estão intimamente associadas. (PRADO JUNIOR, *Em*: CLASTRES, 2004, p. 05, *grifo meu*)

As trocas cessam onde cessam também as representações. Uma linguagem que não se funda no princípio da troca é a única capaz de apontar ou constituir uma noção de sociabilidade coletiva que não é fundada ela mesma na representação, uma sociabilidade *para além* do Estado, ou que se organiza para impedi-lo. Apenas uma linguagem capaz

de transformar o que era do âmbito signo, isto é, da relação bem comportada entre significado e significante, em valor, é capaz de conter uma sociabilidade que previne o surgimento de um poder transcendente ao corpo social, isto é, previne a separação rígida do exercício do poder da sociedade.

O título deste artigo, *Para Mudar Tudo, Comece de algum lugar*, é uma palavra de ordem conhecida nos meios anarquistas, sobretudo propagada pelo coletivo autonomista norte-americano *Crimethinc*²¹, que universaliza os efeitos particularizando as ações e que expressa bem a posição pela qual não haveria um lugar privilegiado para o fazer revolucionário, ou melhor, que a contribuição de cada um para uma transformação profunda da realidade insustentável na qual nos encontramos hoje, sendo certamente coletiva, pode vir do local mesmo onde esta pessoa se encontra. Não seria preciso tornar-se proletariado industrial, camponês ou vanguarda revolucionária. Mas com base nos estudos sobre os rituais e os jogos que desenvolvemos podemos dizer mais ainda sobre isso, não apenas podemos começar de onde estamos, mas que comecemos sempre como um *bricoleur*. A luta revolucionária, e que talvez só assim e por isso possa ser chamada de revolucionária, é uma luta pela criação de sentidos e, portanto, que se desenvolve *sem ter um plano pré-concebido de ação*. Ela *opera sempre em meios limites, com aquilo que se tem à mão no momento, o que significa também dizer que seus meios não são definidos por um projeto já dado*. Nos encontramos nos limites do mundo. Isso porque se trata de *mudar tudo* e, portanto, não se tem muito onde se apoiar. Hoje, diante da perda geral do sentido de comunidade, e da atomização social cada vez mais patológica onde nos prostamos, talvez se trate antes de tudo de constituir valores em novas práticas rituais. Mas também apenas no sentido em que é preciso destituir as estruturas carcomidas, jogar com elas, profanar o que é tomado como sagrado, reaprender o tempo. Lembrar, com as crianças e os selvagens errantes, que a linguagem e a vida em relação interna não são redutíveis às representações, e que estas não podem tomar vida própria sem se tornarem ao mesmo tempo tirânicas e mortais.

Talvez falte a Chul Han e Levi-Strauss a premissa *wittgensteiniana* pela qual um jogo não precisa ser representativo. Falta romper com a tese de que a linguagem (o conhecimento e toda elaboração uno-múltipla do real) opera essencialmente por signos e representações. Em muitos casos, eles quase o dizem, muito embora percebam que a representação é ainda um jogo, não escapam da égide do signo quando vão falar dos rituais. Apesar disso, afirmam muito diretamente que é próprio aos rituais subverterem a relação entre significado e significante, seja por tomarem o significante como metáfora,

21 Para saber mais sobre: <https://pt.crimethinc.com/about>

seja por tornarem o diacrônico (concreto) mais fundamental do que o sincrônico (abstrato). Uma representação subvertida não é mais meramente representativa, pois trata-se aqui de romper com as condições de toda representação possível. A representação exige dualidades bem comportadas. Cumpre sairmos do domínio do signo, para compreendermos a relação intrínseca, constitutiva, entre nossa vida e nossa linguagem, precisamente no âmbito que funda valores. Arriscamos dizer que Giorgio Agamben e Pierre Clastres talvez sejam mais felizes neste ponto precisamente por conseguirem sair da égide da representação. Em Clastres, isso é ainda mais evidente já que sua antropologia tem como uma das conclusões mais importantes que a sociedade e o poder não se confundem com o Estado. Antes que a representação se instaure, há algo mais fundamental do que ela, um limite, que não funciona e não pode funcionar pelo princípio da troca porque cria sentidos. Mas não há um caminho de volta do Estado para a sociedade contra o Estado, portanto não se trata de um retorno a um passado remoto e idílico aquilo que buscamos, por isso apostamos também nas destituições criativas para as quais a noção de jogo em Agamben parecem apontar, estas nos permitem uma experiência da infância enquanto suspensão do tempo cronológico no aqui e agora.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História – Destruição da experiência e origem da história*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Prefácio: Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência - pesquisas de antropologia política*. Tradução: Paulo Neves. Prefácio: Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução: Ruth Joffily e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HAN, Byung-Chul. *Do Desaparecimento dos rituais – uma topologia do presente*. Tradução: Alberto Ciria. Herder editorial, 2020.

LEVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observações Filosóficas (OF)*. Tradução Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. “Observações Sobre ‘O Ramo De Ouro’ De Frazer”. Tradução: João José R. L. Almeida. Suplemento da *Revista Digital AdVerbum*. Vol. 2 (2), pp. 186-231, 2007. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbium/revistaadverbium> Acessado em: Agosto de 2022.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas (IF)* Trad.: José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

Quem é o homem do Antropoceno?

Who is the Anthropocene man?

Izabela Bocayuva¹

Resumo

O Antropoceno denomina uma nova era geológica em que o homem interfere diretamente na estrutura da Terra, levando ao extremo o projeto moderno de domínio da Natureza. A datação do princípio dessa nova era não é precisa, mas é certo que o capitalismo a financia virulentamente. Cabe perguntarmos quem é o homem típico do Antropoceno, pois não está decidido que haja uma forma só de exercer a humanidade, nem tampouco um mundo só.

Palavras chave: Antropoceno; Capitalismo; Povos originários.

Abstract

The anthropocene is called a new geological era in which man interferes directly in the structure of the earth, taking the modern project of dominating nature to the extreme. The dating of the beginning of this new era is not precise, but there is no doubt that capitalism virulently finances it. It is worth asking who is the typical man of the Anthropocene, because it has not been decided that there is only one way to be human, nor even one single world.

Keywords: Anthropocene; Capitalism; Native People.

Vivemos no tempo da catástrofe
(Isabelle Stengers, 2015)

*O fim do mundo talvez seja uma breve interrupção
de um estado de prazer extasiante
que a gente não quer perder.*
(Ailton Krenak, 2019)

Há milhões de anos ocorreu o “fim do mundo” para diversos animais terrestres. Um meteoro fatal – mas até certo ponto. A Terra mãe continuou gerando, pacientemente, novos filhos que, por sua vez, geraram outros filhos. Um deles detalhadamente retratado no segundo coro da tragédia *Antígona* de Sófocles:

Muitas são as coisas prodigiosas, mas nenhuma mais prodigiosa do que o próprio homem. Quando as tempestades do sul varrem o oceano, ele abre um

¹Professora titular no Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), onde coordena os Laboratórios de extensão *Noesis* e *Meteoro*. Contato: izabelabocayuva@gmail.com

caminho audacioso no meio das ondas gigantescas que em vão procuram amedrontá-lo: à mais velha das deusas, à Terra eterna e infatigável, ano após ano ele lhe rasga o ventre com a charrua, obrigando-a à maior fertilidade. A raça volátil dos pássaros captura, muitas vezes, em pleno voo. Caça as bestas selvagens e atrai para suas redes habilmente tecidas e astuciosamente estendidas a fauna múltipla do mar, tudo isso ele faz, o homem, esse supremo engenho. Doma a fera agressiva acostumada à luta, coloca a sela no cavalo bravo e mete a canga no pescoço do furioso touro da montanha. A palavra, o jogo fugaz do pensamento, as leis que regem o Estado, tudo ele aprendeu, a si próprio ensinou. Como aprendeu também a se defender do inverno insuportável e das chuvas malsãs. Vive o presente, recorda o passado, antevê o futuro. Tudo lhe é possível. Na criação que o cerca, só dois mistérios terríveis, dois limites. Um, a morte, da qual em vão tenta escapar. Outro, seu próprio irmão e semelhante, o qual não vê e não entende. Se não resiste a ele, é esmagado. Se o vence, o orgulho o cega e vira um monstro que os deuses desamparam. Só o governante que respeita as leis de sua gente e a divina justiça dos costumes mantém sua força porque mantém sua medida humana. Em mim só manda um rei: o que constrói as pontes e destrói muralhas. (SOFOCLES, 2021).

A imagem do homem pintada pelo coro de Sófocles é, gritantemente, a de extremo poder e engenhosa superioridade sobre os outros animais e até sobre a terra que a ele também tem que se submeter. Mas, não é só aí que se manifesta um super poder. Diante de um outro ser humano está implicada também a noção de superioridade, fica sempre estabelecido um conflito, uma disputa para a afirmação de mais poder frente ao outro. A noção ou ponto de vista da superioridade é algo ancestral na cultura grega. Muito antes do fenômeno da tragédia ou da filosofia que explicitaram essa perspectiva orientadora das ações e modos de pensar, os gregos viam hierarquia em tudo. Isso provém do milenar exercício político, sempre hierarquizado ao extremo e que assumiu em sua forma inicial a figura do patriarca quase onipotente, o pai que era o detentor único do poder em todos os âmbitos, inclusive no religioso, como sumo sacerdote. Onde a naturalidade como essa cultura enxerga o homem como superior a todos os outros seres, com exceção dos deuses que, como vemos no coro acima, deixam desamparados os casos de orgulho humano excessivo. Concomitante a essa mentalidade, assistimos à contraposição Homem X Natureza, que foi simplesmente naturalizada ao longo da história nas práticas ocidentais de cunho científico ou não, como se não pudesse haver outra forma de ver.

Dois expoentes da filosofia grega, Platão e Aristóteles, corroboram plenamente esse modo de pensar. Em Platão, o homem adulto ocupa o topo da hierarquia em relação a qualquer outro ser. Depois, o filósofo – homem adulto de exceção – ocupa o topo em relação a qualquer outro ser humano. Há, pois, o homem por excelência, superior, que, em conjunto, constitui uma aristocracia em posição de mando e os menos-homens – todos os demais – destinados à subserviência obediente.

Sócrates: (...) Mas, voltando ao que se refere aos homens que, então, não tinham preocupação alguma para viver, esta é a explicação: era o próprio deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje, os homens (a raça mais divina) pastoreiam as outras raças animais que lhe são inferiores. (PLATÃO, 1972, 271e)

Sócrates: Uma vez que filósofo é o indivíduo capaz de apreender o ser eternamente imutável, e os demais não, por se perderem os não-filósofos na esfera do múltiplo e variável, a qual deles compete dirigir a cidade? (...) Dos dois o que se revelar capaz de cuidar das leis e instituições da cidade, esse deverá ser escolhido para guarda. (...) Porém, não é mais do que claro que não pode haver vacilação na escolha de um guarda seja no que for, entre um cego e uma pessoa de vista penetrante? (...) E achas, porventura, que diferem dos cegos os indivíduos carecentes, realmente, do conhecimento da essência das coisas, e que não trazem na alma nenhum modelo claro, nem veem, como os pintores, a verdade ideal a que sempre se reportem com a maior nitidez possível, para depois estabelecerem entre nós as leis do belo, do justo, do bem, no caso de ainda não haverem sido fixadas, ou para guardar e preservar as já existentes? (...) Escolheremos esses, de preferência, para os estabelecermos como guardas, ou os que conhecem tudo o que é e que em matéria de experiência em nada ficam a dever àqueles nem lhes são inferiores em nenhuma parte da virtude? Glaucon: Fora absurdo, sem dúvida, escolher outros, uma vez que estes em nada deixam a desejar. É nisso, precisamente, que consiste sua maior vantagem. (PLATÃO, 2016, 484b-e)

Para Aristóteles, a superioridade da inteligência do homem é claramente colocada em relação aos outros seres. Em sua filosofia, também o filósofo é identificado com a realização máxima do humano, o inteiramente humano.

Se a felicidade é atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a que existe de

melhor em nós. Quer seja a inteligência (*nous*), quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente (ARISTÓTELES, 1979, X, 7, 1177a12-18).

Mas uma tal vida é inacessível ao homem, pois não será na medida em que é homem que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino; e tanto quanto esse elemento é superior à nossa natureza composta, o é também a sua atividade ao exercício da outra espécie de virtude. (ARISTÓTELES, 1979, X, 7, 1177b27-30).

Se, portanto, a inteligência (*nous*) é divina em comparação com o homem, a vida conforme a inteligência (*nous*) é divina em comparação com a vida humana. Mas não devemos seguir os que nos aconselham a ocupar-nos com coisas humanas, visto que somos homens, e com coisas mortais, visto que somos mortais; mas, na medida em que isso for possível, procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós; porque, ainda que seja pequeno [o *nous*] quanto ao lugar que ocupa, supera a tudo o mais pelo poder e pelo valor. (ARISTÓTELES, 1979, X, 7, 1177b30-1178a3)

Uma tal noção de superioridade também operava no mundo grego quando o caso eram as culturas. Aquele que não falava a língua grega era compreendido como inferior, um ‘bárbaro’, sempre com conotação pejorativa.

O avanço técnico-científico no ocidente só agrava essa perspectiva. Entre os gregos, a natureza ainda era de algum modo ouvida e respeitada. A partir da modernidade, o domínio do homem sobre ela é assumido com toda intensidade. É a partir da modernidade também que outras culturas não-ocidentais são colonizadas e exploradas de um modo supostamente autorizado à medida que os impérios mundiais ocidentais se valiam de um discurso que justificava a escravização de outros homens tidos como inferiores e carentes de civilização.

Mas, se podemos entender a mentalidade e atitude de exercício hierárquico do poder como hegemônica até mesmo para além do ocidente, não é verdadeiro estendê-las para toda a *suposta* ‘humanidade’. Pierre Clastres foi claro em mostrar o resultado de suas investigações junto aos povos originários que apresentam outro modo de ser e

pensar inteiramente diverso do habitual. Mostrou que esses povos constituem sociedades contra o Estado, contra o exercício de poder coercitivo, o que promove culturas não hierárquicas mas também de extremo respeito à natureza, onde montanhas, animais, árvores são igualmente indivíduos².

Na primeira década do século 21 o químico atmosférico holandês Paul Crutzen popularizou o uso do conceito criado vinte anos antes por Eugene F. Stoermer, o Antropoceno³, uma nova era geológica marcada pelo abalo do equilíbrio natural da Terra provocado pelo homem, quando esse passa a exercer uma força técnica mais potente do que a força da natureza.

O capitalismo que se universaliza, também na modernidade, e estabelece como se fosse uma nova religião, tem participação direta na configuração do Antropoceno como uma nova era⁴, chamada por alguns de era da técnica que transforma tudo em recurso e mercadoria, em meio ou disponibilidade para mais acúmulo⁵. O Antropoceno é a época de intensificação da expansão da tecnologia a ponto de interferir na atmosfera, nas camadas tectônicas, produzindo, por exemplo, as mais diversas alterações climáticas.

O desenfreado e totalizante complexo de produção tecnológica passa a expandir o seu domínio à atmosfera, ao ponto de a capitalizar e de a mercantilizar a partir de estratégias hegemônicas e imperialistas (BOGALHEIRO, 2021, p.25)

Sonia Torres chega a falar em “neoliberalização da natureza” (TORRES, 2021, p.47) quando o estágio da exploração está de tal modo elevado que todas as energias são sequestradas para fazer parte do cálculo do acúmulo de capital. Ailton Krenak tem a nos dizer sobre isso o seguinte: “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista.” (KRENAK, 2019, p. 49)

2 Cf. CLASTRES, 2003. Também: CLASTRES, 2004. Cf. ainda: KOPENAWA, D e ALBERT, Bruce., 2015.

3 O termo Antropoceno é uma combinação das raízes das palavras em grego *anthropo-* (ἄνθρωπος) que significa "homem" num sentido amplo, e *-ceno* (καῖνος) que significa "novo". Todas as épocas da era cenozóica terminam em *-ceno*, uma era geológica que se iniciou há aproximadamente 65,5 milhões de anos e se estende até a atualidade. Cenozoico significa "vida nova", combinação de *ceno-* (καίνος) "novo" e *-zoé* (ζωή) "vida".

4 Donna Haraway e Jason Moore chegam a cogitar o nome Capitaloceno como ainda mais adequado do que Antropoceno. Cf.: HARAWAY, 2015, p.159-165. E: MOORE, 2016.

5 Cf.: HEIDEGGER, 2002.

Numa pesquisa rápida podemos encontrar a afirmação de que o simples advento do homem com linguagem no mundo já seria o suficiente para dar conta do que o novo conceito de Antropoceno quer significar.

Antropoceno é um termo usado por alguns cientistas para descrever o período mais recente na história do Planeta Terra. Ainda não há data de início precisa e oficialmente apontada, mas muitos consideram que começa no final do século XVIII, quando as atividades humanas começaram a ter um impacto global significativo no clima da Terra e no funcionamento dos seus ecossistemas. Esta data coincide com a aprimoração do motor a vapor por James Watt em 1784. Outros cientistas consideram que o Antropoceno começa mais cedo, como por exemplo no advento da agricultura. As tentativas de datação precisa revelam, porém, o problema do necessário distanciamento histórico na ponderação de eventos e grandezas relevantes para a escala de tempo geológico. Um hipotético observador distanciado milhões de anos no futuro poderá, munido de suficiente informação, melhor determinar uma data e uma tipologia para o Antropoceno. Perante o alcance das consequências da ação do Homem na evolução do Planeta Terra, o Antropoceno poderá ser reconhecido e classificado, por exemplo, como um novo período ou era geológica. Nesta perspectiva, é plausível apontar o seu início a partir do surgimento do *Homo sapiens*. (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Antropoceno>)

Entretanto, entender como plausível identificar a humana virulência recente em relação aos ecossistemas com o mero surgimento no mundo do homem capaz de linguagem e técnica, só revela até onde pode ir o que chamaremos de ‘o mito da humanidade’ largamente difundido precisamente pelo espírito próprio à era do Antropoceno. É como se o humano fosse um só, um só pensamento, uma só atitude por fim, uma só história, um só desenvolvimento. Aquele que assim formula é, paradoxalmente, o mesmo que começou estabelecendo hierarquias e determinando humanos melhores, plenos, e humanos inferiores. Ora, se a história “é” uma só, os povos que hoje não apresentam o desenvolvimento tecnológico dos países mais ricos do século XXI, só podem ser avaliados como subdesenvolvidos, como inferiores. É que a medida, o padrão de referência, para estabelecer essa humanidade uníssona parte dos que hegemonicamente ditam a história como se detivessem a verdade absoluta sobre o modo de viver sobre a Terra. Então, se encontramos no homem moderno e contemporâneo ocidental a condição destrutiva contra a natureza e seus semelhantes, só

poderia ser porque a condição humana seria essa desde sempre, tal como formula Hobbes: “O homem é o lobo do homem”⁶, todos seríamos, portanto, essencialmente violentos e ameaçadoramente destrutivos. Assim, se os povos originários, por exemplo, apresentam uma forma de organização sem mando e obediência, sem leis, uma religião sem igreja, são logo taxados de coitados primitivos sem lei, sem rei, sem deus, que carecem de civilização. Esses povos, no entanto, resistem bravamente, a duras penas, a uma aculturação que lhes trouxesse a religião e o Estado. Como diz Clastres, eles são “contra o Estado” (CLASTRES, 2003), não têm nem querem ter a mesma mentalidade hierarquizante que nos constitui há milênios.

Uma abertura, uma miríade de possibilidades, caracteriza a realização do homem no mundo, seu pensamento e comportamento fácticos jamais foram ou são determináveis de uma forma definitiva. Diante desse quadro, não há um mundo só, mas vários, como indicaram os materialistas gregos. Por isso mesmo, falar em humanidade como forma de ser uníssona não faz qualquer sentido. Cabe perguntarmos, portanto, quem é esse *ántropos*, quem é esse homem do Antropo-ceno? Certamente não é aquele que surgiu há 300 mil anos, o *homo sapiens*, que tinha necessariamente que respeitar muito os outros seres naturais. Na natureza, aliás, fisicamente falando, o homem sempre foi o mais frágil. A abertura criativa que caracteriza a potência de nosso pensamento vem justamente compensar nossa fraqueza, instrumentalizá-la. Mesmo assim, o poder do homem dos primórdios apenas podia se medir com o das feras e catástrofes sem poder simplesmente impor a tudo e a todos sua vontade. Como já dissemos, o desenvolvimento técnico-científico vai empoderando o homem a ponto de ele se ver na condição de reivindicar para si o domínio, o controle total da natureza. Com a chegada do capitalismo tudo fica mais virulento, esse domínio traduz-se em vantagem financeira, de acumulação financeira, seja se consideramos os outros seres vivos, seja se consideramos os seres vivos semelhantes. Uma data remota importante de lembrarmos nesse nosso questionamento do Antropoceno é justamente o nascimento da moeda, o surgimento do dinheiro no século VII a.C., muito mais do que o surgimento do *homo sapiens*⁷. Iniciou-se um cruel processo de acumulação que só se agravou, sendo capaz de se associar a qualquer gesto humano. Mas, atenção: falamos aqui de uma tendência do humano, a tendência egoísta que abraçou a naturalização do domínio e exploração

6 É claro que essa explicação da humanidade faz parte de uma estratégia para fundamentar a necessidade do poder absoluto e vitalício do soberano, mas esse assunto cabe discutir em outro momento. Cf. HOBBS, T., 2020.

7 Cf. nota 4.

em favor próprio, sendo apenas uma possibilidade da realização do homem. Como já falamos dos povos originários, outras realizações são e foram possíveis. Não fosse assim, hoje não teríamos quem se preocupasse verdadeiramente com os Direitos Humanos ou com o estágio de destruição do meio ambiente. Hoje, no Brasil, diversos povos indígenas ainda sobrevivem, povos que expressam um pensamento profundo sobre a relação Homem X Natureza, muito diverso daquela relação pensada hegemonicamente pelo ocidente. Ailton Krenak também questiona em *A vida não é útil* (2020), o mito da humanidade, do qual tratamos aqui.

A ideia dos Krenak sobre a criatura humana é precária. Os seres humanos não têm certificado, podem dar errado. Essa noção de que a humanidade é predestinada é bobagem. Nenhum outro animal pensa isso. Os Krenak desconfiam desse destino humano, por isso que a gente se filia ao rio, à pedra, às plantas e a outros seres com quem temos afinidade. É importante saber com quem podemos nos associar, em uma perspectiva existencial mesmo, em vez de ficarmos convencidos de que estamos com a bola toda. Foi esse ponto de observação que me fez afirmar de que nós não somos a humanidade que pensamos ser. É mais ou menos o seguinte: se acreditamos que quem apita nesse organismo maravilhoso que é a Terra são os tais humanos, acabamos incorrendo no grave erro de achar que existe uma qualidade humana especial. Ora, se essa qualidade existisse, nós não estaríamos hoje discutindo a indiferença de algumas pessoas em relação à morte e à destruição da base da vida no planeta. Destruir a floresta, o rio, destruir as paisagens, assim como ignorar a morte das pessoas, mostra que não há parâmetro de qualidade nenhum na humanidade, que isso não passa de uma construção histórica não confirmada pela realidade. (KRENAK, 2020, p.41-43)

Essa fala de Ailton Krenak deixa claro que, para os Krenak, homem e natureza não são polos opostos. Ele diz: “Nenhum outro animal pensa isso”. Não apenas nós pensamos e além disso, nosso pensamento é que costuma ser equivocado ao considerar-se melhor do que o dos outros seres. Em outro livro, Krenak diz: “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo que eu consigo pensar é natureza” (KRENAK, 2019, 16-17). Nós também somos natureza, uma natureza em aberto e, por isso mesmo, não pode ser que haja só um modo humano de ser. A irracionalidade destruidora e insensível, sempre gananciosa, pode ser uma possibilidade de realização do humano, mas não a única. Mais uma vez fala Krenak

tematizando a impossibilidade de uma única humanidade: “Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem comum, mas que se descolaram a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio, no outro, gente que consome rios como um recurso?” (KRENAK, 2019, 51)

Repetindo, portanto: quem seria, então, o homem do Antropoceno? O distanciamento que vem ocorrendo, desde há muito, de uma relação respeitosa e saudável com a Terra, a eterna mãe Natureza, apresenta-se como um caminho de compreensão para essa questão. Seria o caso de chama-lo ‘despotenciação do espírito’⁸ ou ‘descolamento do mundo’ ou ‘abandono dos deuses’. Desde o início estamos falando de uma pretenciosa postura da qual nos imbuímos para nos tornarmos os seres eleitos, os mais semelhantes a deus só porque nossa frágil (e potente) inteligência criadora/destruidora pensa estar autorizada a fazer tudo o que quer. O homem do Antropoceno é justamente esse homem arrogante ao máximo, ingrato ao máximo e que, tomando-se como referência, projeta uma humanidade unissonamente semelhante a ele mesmo. Há homens assim por toda parte, mas é inegável que a cultura ocidental produziu bem mais cedo e com muito mais intensidade diversos exemplares deles. Pode-se dizer que nesse quesito o ocidente é mesmo um grande exemplo. Seu saber, sua ciência, igualmente exemplares, quanto mais se pôs a serviço da técnica e do capitalismo, mais cegamente passou a explorar sem freios os ecossistemas, rasgando-lhes as entranhas de um modo suicida. Em resumo: o homem do Antropoceno é o homem ocidental (ou não) que explora vertiginosamente a natureza com sua ganância fundamentalista de mercado. O negacionismo é a forma de expressão desse fundamentalismo. Nega-se as mudanças climáticas, o aquecimento global, nega-se as mudanças das marés, nega-se as ilhas de lixo nos mares, nega-se a escassez de água potável, nega-se a miséria de milhões de pessoas, enquanto vive-se na ilusão de uma onipotente imortalidade, que é como se imaginam diante do poder econômico que detêm. A pretensão sísifca⁹ de driblar a morte se valendo de recursos financeiros ocupa hoje laboratórios pelo mundo, onde corpos congelados aguardam a possibilidade de um dia reviver no mundo da inteligência artificial com outros Frankensteins.

Inevitavelmente o Antropoceno é uma época de catástrofes, mas uma catástrofe seria a pior de todas, a efetiva transformação do que hoje é hegemonia para a situação de plena homogeneidade. A famosa ficção de George Orwell, *1984*, aponta para isso.

8 Cf. HEIDEGGER, 1999.

9 Sísifo é uma personagem mítica que por ter tentado driblar a morte foi condenado a infinitamente rolar uma enorme pedra até o alto de um penhasco.

Essa situação de um só pensamento e comportamento seria um pior fim do mundo do que se tudo fosse pelos ares numa explosão atômica só, porque seria a morte em vida, a morte da pluralidade das possibilidades a favor de um esquema ‘muito bem’ apropriado pelo poder político a serviço do poder do capital. Um fim do mundo infinitamente mais grave do que “uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder”, como está dito em nossa epígrafe. Se explodíssemos todos juntos de uma vez só, a eterna mãe Terra estaria livre para se reinventar, mas se o homem do Antropoceno perdura absolutamente vitorioso, numa plena homogeneidade de modo de ser e comportar-se, como um vírus superpotente, é a doença da morte que se apodera definitivamente da Terra, aniquilando maximamente e cada vez mais sua potência geradora. Podemos ter um exemplo claro da capacidade de aniquilação que traz consigo esse tipo de atitude que pretende homogeneizar um modo de ser já hegemônico. Trata-se da invasão e exploração colonialista iniciada no século XVI em diversas partes do mundo por impérios europeus e que aniquilou com o mundo de milhares.

A fim de concluirmos, convocamos mais uma vez a reflexão de Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo*:

Já que se pretende olhar aqui o Antropoceno como o evento que pôs em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados – no ciclo das navegações, quando se deram as saídas daqui [Portugal] para a Ásia, a África e a América –, é importante lembrar que grande parte daqueles mundos desapareceu sem que fosse pensada uma ação de eliminar aqueles povos. O simples contágio do encontro entre humanos daqui e de lá fez com que essa parte da população desaparecesse por um fenômeno que depois se chamou de epidemia, uma mortandade de milhares e milhares de seres. Um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical largava um rasto de morte por onde passava. O indivíduo não sabia que era uma peste ambulante, uma guerra bacteriológica em movimento, um fim de mundo.; tampouco o sabiam as vítimas que eram contaminadas. Para os povos que receberam aquela visita e morreram, o fim do mundo foi no século XVI. Não estou liberando a responsabilidade e a gravidade de toda a máquina que moveu as conquistas coloniais, estou chamando atenção para o fato de que muitos eventos que aconteceram foram o desastre daquele tempo. Assim como nós estamos vivendo hoje o desastre de nosso tempo, ao qual algumas seletas pessoas chamam Antropoceno. A grande maioria está chamando de caos social, desgoverno geral, perda de qualidade no cotidiano, nas relações, e estamos todos jogados nesse abismo (KRENAK, 2019, 70-72).

O avanço atual da extrema direita por toda parte é um sinal claro da batalha que o homem do Antropoceno vem travando para sequestrar o planeta para si. Precisamos resistir respeitando e estimulando a pluralidade de mundos que a vida, em seu sentido amplo e vigoroso, insistentemente comporta.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Vinzenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BOGALHEIRO, Manuel. *Da terraformação ao imaginário político da planetariedade* (p.18-35) in: TORRES e PENTEADO (orgs.) *Literatura e arte no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2021
- CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. *Arqueologia da Violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CRUTZEN, Paul. Geology of mankind. In: *Nature*, v.415, 2002.
- HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin. *Environmental Humanities*. v.6, p.159-165, 2015.
- HEIDEGGER. *A questão da técnica* in: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HOBBS, Thomas. Trad. Gabriel Lima Marques e Renan Marques Birro. *O Leviatã*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um Xamã Yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- _____. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

- MOORE, Jason (org.) *Anthropocene or Capitalocene. Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.
- PLATÃO. *O Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *A República*. Bilingue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2016.
- SOFOCLES. *Antígona*. Tradução Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.
- STENGERS, Isabelle. In: *Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Trans. Andrew Goffey. *Open Humanities Press*; Meson Press, 2015.
- _____. A proposição cosmopolítica. Trad. Raquel Camargo e Stelio Marras. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n 69, p. 442-464, 2018.
- TORRES e PENTEADO (orgas.) *Literatura e arte no Antropoceno. Conceitos e representações*. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2021.
- TORRES, Sônia. *Flashback do período penumbral*. (p. 36-51). in: TORRES e PENTEADO (orgas.) *Literatura e arte no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Edições Makunaima, 2021.
- VIVEIROS DE CASTRO, E; DANOWSKI, D. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.

AS ARTES DE NÃO SER GOVERNADO

THE ARTS OF NOT BEING GOVERNED

Jean Tible¹

Resumo

Como pensar a política a partir da revolta ou com a revolta? O que nos dizem as irrupções da última década? Esse texto tenta seguir esse trilho e essa trilha, costurando elos e tensões dos levantes. O 2013 brasileiro é conectado com as disrupções globais e as lutas em geral são percebidas no contexto da longa duração das resistências e existências coletivas dos povos originários do que costumamos chamar de Américas. Emerge, assim, uma outra chave de compreensão e entendimento do que significa essa imensa terra continental, no contexto de um "renascimento" do protagonismo ameríndio, que tudo transforma, inclusive os conceitos e palavras habitualmente claros: política, mundo, natureza, pessoa, cultura, religião...

Palavras-chave: revolta; povos originários; coletividade.

Abstract

How to think about politics from the revolt or with the revolt? What do the outbreaks of the last decade tell us? This text tries to follow this path and that sound, stitching together the links and tensions of the uprisings. The Brazilian 2013 is connected with global disruptions and the struggles in general are perceived in the context of the long duration of resistances and collective existences of the native peoples of what we usually call the Americas. Thus, another key to understanding what this immense continental land means, in the context of a "rebirth" of indigenous protagonism, which transforms everything, including the usually clear concepts and words: politics, world, nature, person, culture, religion...

Keywords: revolt; native peoples; collectivity.

¹Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP). Autor do livro: *Marx selvagem* (São Paulo, Annablume, 2013; 4a edição, Editora Autonomia Literária, 2019). E dos cordéis: *Marx indígena, preto, feminista, operário, camponês, cigano, palestino, trans, selvagem* (n-1 edições, 2019) e *Barricades* (n-1 edições, 2021). Contato: jeantible@usp.br

Fogo

“Quando queremos que tudo mude, chamamos o fogo”, poetiza Gaston Bachelard. Numa insurreição precursora do atual ciclo, em dezembro de 2008, após o assassinato do jovem militante anarquista Alexis Grigoropoulos no bairro Exarchia, de Atenas, tudo arde. Ruas, bancos, delegacias, lojas, numa onda de fogo e pedra que não poupa a árvore de natal da praça Syntagma e causa a retirada das forças policiais, cujo estoque de gás lacrimogêneo findou naquele dia. Imagem recorrente das sublevações e resposta a injustiças brutais, desde Canetti em Viena, presente logo na abertura, ou o Third Precinct (delegacia) de Minneapolis (e daí tantos pontos no território estadunidense) após o assassinato de George Floyd em 2020. No Egito, em janeiro de 2011, uma centena de postos e milhares de carros policiais e as sedes do partido governista queimam, assim como os ônibus depois de assassinatos nas comunidades e favelas brasileiras ou as estações de metrô e tanto mais no Chile em outubro de 2019. Em 1848, o dito populacho de Paris, em sua alegria festiva e subversiva, adentra nos aposentos da realeza. Cada um/a senta no trono e depois o leva coletivamente em desfile até a praça da bastilha, onde se procede ao incêndio – é imolado o símbolo do despotismo.² *Gasolina neles*.

“O cheiro do fogo” revela o cerne de Standing Rock (nos #NoDAPL *camps* que se opõem ao oleoduto subterrâneo com passagem prevista pelo leito do Rio Missouri, que corta essa Reserva Sioux, destruindo lugares sagrados, como o cemitério), o conecta às lutas ancestrais e cultiva o presente na cerimônia. Planejamento, cozinha, comida, canto, contação de histórias, além de aquecimento. *Oceti Sakowin* significa conselho do fogo e o cheiro que deixa nas pessoas, do qual se dizia antigamente de maneira preconceituosa “cheiro de índio”. No extremo sul do continente, é também em volta do fogão (*kutral*), no centro da casa (*ruca*) onde tudo acontece: “o Mapuche nasce e cresce; é ali onde se desenvolve *sau mongen* (vida)” e também constitui política e disposição de luta – “não a partir da deliberação formal, mas da conversa. Não é convocada por organização nenhuma, nem é contínua ou sistemática; é episódica, intrafamiliar, entre redes de parentesco”. Ou

2 Cf.: BACHELARD, 1949, p. 55. E: COMITÉ INVISÍVEL, 2016 [2014]; Maurizio GRIBAUDI e Michèle RIOT-SARCEY, 2009, p. 51-55.

em trançaos ou ocupações sem-teto (ou sem-terra), “aquecida entre festas, fogueiras, combates e zonas de cumplicidade”.³

Num discurso lendário, Frederick Douglass expõe, em seu aniversário, a hipocrisia de uma declaração de independência e dos grandes princípios políticos e de justiça do *glorioso* documento de liberdade que exclui uma parte significativa dos habitantes. Para reparar isso, prega a destruição da cruel *instituição peculiar*. “Não são de luzes que se necessita, mas de fogo; não um chuveiro gentil, mas um trovão. Precisamos da tempestade, do turbilhão e do terremoto”, exclama o abolicionista. O fogo e a palavra zapatistas. A chama sagrada da luta como abertura de caminhos (de cura) e inspiração criativa, que marcam Canetti em suas experiências com as massas, tanto a sua ânsia de destruição quanto o fogo e seu fascínio, anunciando os “sons vitais de uma nova criatura”.⁴

Destituição

Esparsas?

Hirak em árabe significa pôr-se em movimento, e é como são conhecidas as manifestações que irrompem na Argélia a partir de 22 de fevereiro de 2019. Essas conseguem o feito de manter uma continuidade (interrompidas somente por certo período, pela pandemia) por mais de uma centena de sextas-feiras. Inicialmente contra a quinta reeleição de Bouteflika, vai ganhando vulto o sentimento de rechaço a todo o sistema de poder do país. A Argélia havia passado praticamente incólume pela primeira leva da “primavera árabe”, mas é pega em cheio nesse momento. Além de *hirak*, *thawra* (revolução) e *hibba* (irrupção) compõem o vocabulário político de mais um surpreendente e imprevisível processo (às vezes chamado de revolução do sorriso) e de expansão de horizontes (FILIU, 2019).

O que acontece entre o *momento 68* e o atual ciclo? As revoluções iraniana e nicaraguense de 1979 e uma série de transições latino-americanas, no leste europeu e asiáticas (numa forte sequência entre 1986 e 1992: Filipinas, Coreia do Sul, Birmânia,

3 Cf. Nick ESTES, 2019, p. 4; César Enrique PINEDA, 2018, p. 84; Alana MORAES, 2020, p. 390.

4 Cf. Frederick DOUGLASS. *What to the Slave Is the Fourth of July?* (discurso para the Rochester Ladies' Anti-Slavery Society), 5 de julho de 1852. E: Gloria MUÑOZ RAMÍREZ, 2004, p. 279.

Taiwan, Nepal, Bangladesh e Tailândia). *We want to riot, not to work* [Queremos nos amotinar, e não trabalhar]. Sublevações urbanas, como em Brixton, sul de Londres, em 1981 (e que se repetem em 1985 e dez anos mais tarde) ou de Los Angeles em 1992, após a absolvição dos policiais agressores de Rodney King. E também grandes greves metropolitanas, como a francesa (em 1995) e as sul-coreanas (em 1996-1997) (KATSIAFICAS, 2013).

Antes da queda do Muro de Berlim, ocorrida em novembro, as mobilizações (seguidas de massacres) do Caracazo e de Tiananmen, respectivamente em fevereiro e abril-junho de 1989, são sinais marcantes de uma transição do poder político-econômico. A Venezuela da fatura do petróleo não distribuída vive uma profunda crise econômica e da dívida externa. O governo recém-eleito adere ao programa de ajuste estrutural, dobrando o preço da gasolina e aumentando os dos serviços básicos (como luz, gás e transporte). Numa manhã, as pessoas indo trabalhar chegam ao terminal de Guarenas em Guatire, na periferia de Caracas, e ficam sabendo do novo valor, abusivo, das passagens. Em dia de fúria dos de baixo, a estrada é bloqueada, pneus e guaritas policiais queimam, barricadas são construídas e a cidade é tomada (em certas partes até a manhã do dia seguinte). Essa efervescência, que na capital dura cinco dias e não é puxada por nenhuma organização, vai ser abafada por uma fortíssima repressão das Forças Armadas e até hoje é ignorado o número de mortos (associações chegam a citar a estimativa de três mil). Uma “‘economia moral’ da multidão” se expressa, há séculos, nos motins da fome [*food riots*] e suas eclosões que buscam “fixar o preço” de produtos essenciais no Egito e na Tunísia (contexto de alta de alimentos), no 2013 brasileiro, nas revoltas da penúria em Moçambique (2008-2012), dos coletes amarelos ou no Equador e Chile de 2019 e que espreitam tantas pessoas no planeta no contexto da guerra na Ucrânia.⁵

Dezenas de dias depois do Caracazo, na China em transformação, que havia vivenciado uma rebelião no início do ano no Tibete, os protestos de trabalhadores, estudantes e desempregados duram semanas e indicam uma crítica tanto à nova quanto à velha era, ao reivindicar democracia e liberdade, mas também justiça social e igualdade. Serão interrompidos com a entrada do exército na Praça da Paz Celestial, matando centenas. Nesse momento-chave da integração da China à ordem mundial, Wang Hui

⁵ Cf. Margarita López MAYA, 2003; E. P. THOMPSON, 2017, [1991], p. 204, 150 e 153. Luís de BRITO (org.), 2017.

percebe em suas aspirações e preocupações um elo com Seattle, esse acontecimento inaugural do que veio a ser conhecido como movimento antiglobalização. Podemos situar como inspiração e origem imediata desse a disrupção zapatista de 1994 e o encontro intergaláctico contra o neoliberalismo e pela humanidade chamado dois anos depois. A Batalha de Seattle, em novembro de 1999 – com sua convergência internacional entre sindicalistas e ecologistas, anarquistas e movimentos negro e indígena e tantas mais – marca a emergência do *demos* da globalização – até então assunto de poucos especialistas e dos poderosos. O inesperado bloqueio parcial do encontro da Organização Mundial do Comércio (OMC), que pretendia regular, aprovando na cidade sede de Microsoft, Boeing, Starbucks (e depois Amazon), questões decisivas de propriedade intelectual, compras governamentais e regras comerciais, inaugura uma dinâmica de contracúpulas. Seattle, primeiro protesto global, transborda o aparato repressivo, mas a lição é rapidamente assimilada: as cidades seguintes armam esquemas fortíssimos de segurança. Em abril, a desobediência passa por Washington e em setembro de 2000 em Praga, ambas as vezes contra o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Depois por várias outras mobilizações (como a de rechaço à ALCA em Quebec) até o protesto em oposição ao G8 em Genova em julho do ano seguinte, no qual é assassinado e em seguida atropelado Carlo Giuliani. Esse trágico ocorrido e os atentados de 11 de setembro, semanas depois, marcam uma virada securitária nas relações internacionais, bloqueando esse ímpeto democratizante e uma “vasta copesquisa sobre a ordem emergente global e suas instituições”, mas cujos efeitos ainda ressoam.⁶

Nesse período, a América Latina ferve e dá um certo tom geral do que estava por vir mundialmente, com a derrubada de três presidentes no Equador e as guerras da água e do gás na Bolívia, todas com forte protagonismo indígena. São revoltas antineoliberais em sequência continental, contra a austeridade e lideradas por novos atores sociais e políticos. *¡Que se vayan todos, que no quede ni un solo!* Em meio a uma crise terminal da paridade peso-dólar e o confisco do dinheiro da população, a insurreição nos dias 19 e 20 de dezembro de 2001 ignora a resposta instantânea do executivo (decreto de estado de sítio) e derruba em poucos dias quatro presidentes. Um repúdio sem propostas concretas imediatas

⁶ Cf. Wang HUI, 2009, pp. 33-35; David GRAEBER, 2009; Alexander COCKBURN, Jeffrey ST. CLAIR e Allan SEKULA., 2000, p. 9. Julia Ruiz di GIOVANNI, 2012. Michael HARDT e Antonio NEGRI, 2019, p. 92.

e sem busca de tomada do poder; sua “potência destituínte” deslegitima o sistema político. Nessa ação, formam-se outras vias de prática política e de mudanças, ampliando o campo de possibilidades, o que vai traduzir-se, igualmente, num “redescobrimento das potências populares” (à margem das organizações sindicais e partidárias): movimentos de desempregados e piqueteiros, experiências de autogestão nas fábricas e bairros, economia alternativa com escambo e redes de abastecimento. Nesse caso, mais uma vez, virada e fechamento se produzem com o assassinato dos militantes Darío Santillán e Maximiliano Kosteki alguns meses mais tarde. O 2001 argentino antecipa traços fortes do atual ciclo de protestos em seu “modo de composição entre pensamento e prática que estava na base da produção de linguagens e conceitos políticos também inovadores”.⁷

E seu grito reaparece em Argel: *Yetnahaw gaâ!* [Caíam fora!], como antes clamado na Tunísia [*Dégage!*] e nessas outras versões um pouco distintas, mas que com ele conversam: do *lo llaman democracia y no lo es* [a chamam de democracia e não o é] do 15M ao *this is what democracy looks like* [é isso é que é democracia] dos protestos estadunidenses, passando pelo *Makache l’vote!* [sem voto!] novamente na Argélia e, antes, o *not in our name* [não em nosso nome] da oposição à guerra contra o terror do início do século. Uma sutil comunicação opera entre essas erupções, que “buscam modificar os limites do *status quo* e as narrativas pelas quais o compreendemos”. Essa mobilização impõe no debate público estadunidense a questão das desigualdades (com o Occupy Wall Street) e depois a das violências policiais. Até entra em discussão a retirada de fundos das polícias (com os protestos pelas vidas negras). Isso se concretiza em pautas e lutas concretas, que se fortalecem nesses últimos anos, como o salário mínimo de 15 dólares a hora, um florescimento do movimento sindical em variados setores, ações diretas por justiça climática e o coletivo *Strike debt* acerca da questão decisiva do imenso endividamento e enfrentamento das instituições financeiras. No Estado Espanhol, o 15M escancara a incompletude da transição desde o fim da ditadura franquista e, no Chile, a total inadequação da constituição pinochetista. Destravam o que estava interdito: seria uma destituição da democracia realmente existente? Levantes e enfrentamentos contra as mentiras e injustiças de governos aos quais se opõe essa onda de experimentos práticos de democracia.⁸

⁷ Cf. COLECTIVO SITUACIONES, 2002, p. 12 e pp. 42-43. E: Verónica GAGO, pp. 68 -70.

⁸ Cf. Jean-Pierre FILIU, 2019, p. 53. Benjamin ARDITI, 2013.

Foi o que sucedeu no Egito no primeiro mês de 2011. Algo se sacudia nos anos anteriores, com algumas greves que suscitam apoios em variados setores (uma delas vai dar o nome ao movimento 6 de abril) e depois a mobilização frente ao horror da morte por espancamento de Khaled Said. Com o catalisador da mobilização tunisiana, o descontentamento retoma ousadia e chama um ato no dia de um feriado que homenageia a... polícia, inaugurando 18 dias de exceção benjaminiana. Tudo se inverte na praça Tahrir (e no país): ali passam a ser garantidos os serviços que o eram antes, supostamente, nos prédios que a circundam; “na ilha-rotatória, as pessoas tomaram a praça designada às esculturas de bronze dos seus líderes fracassados. Uma cidade-tenda [...], uma ‘república liberada’”. O mundo de ponta-cabeça, no qual, “em vez de serem vigiados, cidadãos escrutinam o regime”, resistindo aos ataques a camelo de partidários e mercenários de Mubarak e às bombas de gás e tiros das forças repressivas. Uma alegria de estar juntas cultivando e criando – um participante vai dizer que nunca em sua vida sentiu tanto amor quanto na praça, sendo os momentos mais felizes de sua vida. Novos seres surgem nesses dias, puxados pelos jovens, mas com pessoas de todas as condições, religiões e idades; um milhão vivendo outras existências, diz outra testemunha de um “poder do povo”, ligando a Tahrir à Comuna de Paris.⁹

De Madagascar ao Quirguistão ou nos casos precursores (do atual ciclo) em Moçambique (2008), Islândia (2009) e Tailândia (2010): uma multiplicidade de revoltas, um fio nunca interrompido de irrupções numa lista infindável, indicando a balela ideológica de um suposto fim da história como trilha convergente geral para as democracias liberais. Só se pode pensar e propor algo assim ao se confinar a uma perspectiva interna do estado-capital-colonial e a seus desejos profundos. Por toda parte, esse discurso ruiu. Como dito numa convocatória zapatista, “o Poder se dedicou a nos fazer crer que estamos derrotados”, e sobre essa mentira, construiu outra, de sua vitória; “o Poder escolheu a queda do Muro de Berlim como símbolo de sua onipotência e eternidade, [...] edificando um muro maior e mais forte: o muro da desesperança” (SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1996).

Ingovernável

⁹ Cf. Eyal WEIZMAN (com Blake FISHER e Samaneh MOAFI), 2015, p. 44. Wael GHONIM, 2012, p. 264 e p. 290. Alaa EL ASWANY, 2011, pp. 17-19.

Em 2007, o comitê invisível publica *A insurreição que vem*. Profético: elas virão. Sentem o que vinha por conta da influência direta (e vivida) de dois acontecimentos: o levante das periferias de 2005 e o movimento contra o CPE (primeiro contrato de trabalho) no ano seguinte. Distintos e conectados, essa dupla fez tremer a República francesa e anuncia novos tempos de luta. Uma geração influenciada também pelas manifestações antiglobalização, ações diretas contra os transgênicos, movimentos de desempregados e combates contra a extrema-direita. Um dos seus sinais se dá em 2002 quando o horrendo Jean-Marie Le Pen chega ao segundo turno: pululam atos muitas vezes noturnos, chamados de manifestações selvagens por não cumprirem o protocolo de pedir autorização e informar trajeto às autoridades.

O primeiro estalo ocorre no dia 27 de outubro de 2005, quando um grupo de jovens de Clichy-sous-Bois (periferia parisiense), voltando de um jogo de futebol, tem um mau encontro com a polícia: seis são detidos e três (que estão sem seus documentos) fogem. Quatro carros os cercam. Eles pulam um muro e adentram uma central elétrica. Dois (Zyed e Bouna) morrem eletrocutados e um (Muhittin) se queima. As periferias do país inteiro vão pegar fogo por 20 noites (mais de 10 mil veículos e centenas de prédios, públicos e privados atingidos) numa extensão inédita no espaço e no tempo (e nos prejuízos materiais – 250 milhões de euros). No auge, na noite do 6 para o 7 de novembro, mil e tantos carros são incendiados e quase 300 cidades são afetadas (DUFRESNE, 2013).

Chamas contra a vida ruim (desemprego, racismo, violências policiais) se expressam nos alvos da fúria dos jovens: automóveis, ginásios, escolas, empresas – os lugares de ascensão social, do emprego, da cultura e da educação. A revolta se propaga. No seu primeiro livro, um pouco mais de um ano depois, o comitê invisível vai celebrar essa irrupção de raiva, que manifesta a plena posse de um território, ao lograr se deslocar, proteger e atacar; ao segurar a rebelião por tantos dias. Anônima e noturna, com e sem máscaras e indicando um “modelo. Sem líder, sem reivindicação, sem organização, mas com palavras, gestos e cumplicidades” (COMITÉ INVISIBLE, 2007). A resposta imediata do governo? Ativar a islamofobia e decretar o estado de emergência, que possibilita recursos não mais usados na França desde a Guerra da Argélia, explicitando a ocupação contemporânea das periferias na chave colonial.

O segundo episódio acontece alguns meses depois, na mobilização contra a lei proposta pelo governo como resposta à insurgência de novembro, de um contrato de trabalho com duração limitada para os que tem menos de 26 anos. Logo, estudantes universitários e secundaristas, precarizados e desempregados se levantam, seguidos posteriormente por sindicatos e partidos de esquerda. Uma parte ocupa a simbólica (e situada no coração de Paris) Universidade da Sorbonne no dia 8 de março, o que não ocorria desde 1968. São expulsos e confrontos ocorrem nas ruas numa intensidade inédita em duas décadas: duram várias noites, todo o bairro é cercado e vira um campo de guerra.

Manifestações gigantes tomam as principais cidades francesas e se sustentam nas duas semanas seguintes. O presidente Jacques Chirac renuncia, então, ao projeto. Da Bastilha, onde estavam reunidos jovens e demais, arranca um pequeno grupo e vai afluindo, espontaneamente, de vários cantos, deliberando continuamente sobre que caminho seguir e puxados por uma bandeira vermelha e preta. Uns 3 mil deambulam pelos pontos de poder estatal (Prefeitura, Assembleia, Senado, Palácio da Justiça), sobem para o norte da cidade, quebrando algumas vitrines (bancos, agências de trabalho temporário, imobiliárias, *fast-foods*), e terminam na Igreja do Sacré-Coeur na madrugada, depois de mais de seis horas de deriva e dezenas de quilômetros de percurso. Lá tentam arrombar a igreja símbolo do esmagamento da Comuna; não conseguem, mas deixam o recado: *viva a Comuna!*

Ambos marcam o contexto da emergência de uma nova geração, uma tentativa de destituição da esquerda então hegemônica, indo contra suas práticas (sindicais, partidárias, associativas) nas quais a manifestação virou instituição e teria perdido sua subversão, sendo integrada (e domesticada) à ordem política predominante. Nos protestos de 2016, uma emblemática faixa com os dizeres “*sejamos ingovernáveis*” – não se busca mais “aparecer” nem se fazer visível (para o poder, a mídia). De algum modo, seriam até “*antimanifestantes*”, ao se mascararem contra a repressão policial e judicial, mas, sobretudo, ao expressarem um “símbolo de ruptura que diz ‘eu não quero mais aparecer nesse jogo político’”. Não mais pensam-agem em reivindicações e nos “termos mutilantes do poder”¹⁰, e sim em ações diretas, ocupações, deserções – a comunidade como prática comum: *somos todos vândalos*, se inspirando nos *piqueteros* argentinos, nos confrontos de

10 Cf. Joan HAGELSEN e Camille ZIUTHRE, 2016, p. 192 e p. 195. COMITÉ D'OCCUPATION DE LA SORBONNE EN EXIL, 2006.

novembro nas periferias e nas insurgências na Argélia alguns meses antes e cujos efeitos reverberam nos anos seguintes.

Não foi a manifestação que transbordou, é o transbordamento que se manifesta. Na primavera de 2016, ocorreu uma sequência de transbordamentos: na primeira convocação às ruas contra as mudanças na lei trabalhista do dia 9 de março (meio milhão vai às ruas), dos sindicatos pelos *youtubers* e depois das manifestações habituais pelo *cortège de tête* [linha de frente, como a *primera linea* chilena e equatoriana ou os *frontliners* estadunidenses] e pelo *nuit debout*. Na greve geral do dia 31, mais de um milhão se manifestam em mais de duzentas cidades. À frente da mobilização sindical em Paris, forma-se um *black bloc* que consegue furar o bloqueio policial. Nessa noite, a imensa multidão chega na Praça da República e ali se inicia o *nuit debout*.¹¹ *Lei, trabalho: fim de ambos.*

Apesar de um alto apoio da população aos protestos (mais de 2/3 da opinião), a retirada de direitos trabalhistas é aprovada – e isso via um decreto de exceção, ao passar por cima do Parlamento (mesmo o governo tendo maioria). Algo se produziu naquelas semanas: uma confluência entre “autônomos mascarados, secundaristas determinados, anarquistas veteranos, estudantes motivados, feministas ofensivas, desempregados combativos, LGBTs em fusão, precarizados incansáveis, sindicalizados curiosos”, além de “ferroviários entusiasmados, aposentados se divertindo e tantos que não saberia colocar uma etiqueta”, esvaziando e atacando os “símbolos da violência capitalista [...], assim como preenchendo os muros com suas palavras de ordem políticas e poéticas” até meados de junho. Teria sido menos um movimento social e mais um conflito político, remetendo a 68, nas criações políticas que recusam os modos habituais de engajamento, militância, fazer política e que enfrentaram uma rude repressão. Os lugares se esvaziaram, mas os laços perduram.¹²

Qual um dos mais fortes símbolos do levante dos coletes amarelos no fim de 2018? As cabanas e barracas nas rotatórias, num elo óbvio com a ZAD (sobre a qual nos debruçamos abaixo) e suas construções inventivas. A sublevação abarca todo o país;

11 Cf. Alexis CUKIER e Davide Gallo LASSERE, 2016, p. 127. Aléric de GANS. *Em: Les Temps Modernes*, n. 691, 2016, p. 26.

12 Cf. Valérie GÉRARD e Mathieu-Hô SIMONPOLI. *Em: Les Temps Modernes*, n. 691, 2016, pp.10-11. COMITÉ INVISIBLE, 2017, p. 60.

praticamente nenhuma cidadezinha ou metrópole fica, em novembro, imune à *febre amarela* que percorre as pequenas e grandes rodovias e parte das mais de 60 mil rotatórias (que já tinham sido tomadas em 2008 na Guiana e em 2009 na Guadalupe e Martinica e cujo um dos picos, dessa vez, foi na Ilha da Reunião, que viu sua economia paralisada durante uma semana). O que era o aparato de disciplina de circulação e fluxos se torna seu desfazer. No início de dezembro, o fogo se concentra na Paris burguesa, dos comércios de luxo, grandes hotéis e do poder, numa tomada da capital. Nesses dias, em Bordeaux, numa coluna um colete amarelo escreve, sob aplausos, “*não somos nada*” e numa outra, “*queremos tudo*”.¹³

Essa mobilização da dignidade marca um radical rechaço a um presidente que aprofundou o desmonte das proteções trabalhistas, ajudas sociais e despesas públicas, acabou com o imposto sobre as grandes fortunas e aliviou taxas dos patrões e que emitiu uma sequência de declarações ofensivas para os de baixo, chamados de preguiçosos, arruaceiros, iletrados, refratários às mudanças... A isso respondeu o movimento com múltiplas inscrições em seus coletes amarelos e uma tenacidade de luta. *Não ao gotejamento de cima, sim à ebulição por baixo*. Tal disrupção é produzida por pessoas que não vinham ou não teriam tradição de se mobilizar, não estavam representadas pelas instituições (inclusive sindicatos) nem de categorias que costumam reivindicar. *Pessoas que não são nada devolvem os tiranos ao seu vazio*. Gente comum, muitos de meia-idade, que colocou o acessório obrigatório, inicialmente num berro contra o aumento do preço dos combustíveis – *o dinheiro da ecologia está nos paraísos fiscais, não no bolso dos proletas!*

Um dos seus aspectos mais instigantes e intrigantes: não têm reivindicações – são mundos que se opõem. Como no movimento das praças, os coletes amarelos, “oriundos do interior profundo, de quem se diz serem todo ouvidos às sereias autoritárias do ‘populismo’, adotaram essa reivindicação de horizontalidade radical”, pela qual são conhecidos os “jovens anarquistas românticos dos movimentos *Occupy* ou das *ZAD*”. Continua Rancière: “não há negociação entre os iguais reunidos e os gestores do poder oligárquico. Isto significa que só de causar medo a estes últimos, a reivindicação já triunfa”, ademais de “sua vitória mostrar que o medo é irrisório em relação ao que a revolta

13 Cf. Eyal WEIZMAN, 2015, p. 35. E: Jeremy HARDING, 2019.

‘quer’ em seu desenvolvimento imanente: o fim do poder dos ‘representantes’, daqueles que pensam e agem para os outros”. A desobediência política como cerne das revoltas contemporâneas no choque entre percepções-práticas de democracia – a oligárquica da “contagem de votos a favor e votos contra, em resposta a uma pergunta feita” ou sua subversão (em sentido forte): “a ação coletiva que declara e verifica a capacidade de qualquer um de formular as próprias questões” (RANCIÈRE, 2019).

Frente ao temor despertado, são arrancadas conquistas de justiça fiscal e social (baixas de taxas, aumento de certas aposentadorias, bônus para baixos salários, aumento do salário mínimo); não tanto, mas bem mais do que os sindicatos conseguiram no último período. Os atos dos coletes amarelos expressam o mesmo rechaço da nova geração a respeito das regras rígidas de mais de um século, das manifestações francesas, com suas datas fixadas com bastante antecedência, formalizadas, com responsáveis legais e percurso negociado, serviço de ordem, panfletos, bandeiras, adesivos e *slogans* preparados. Essa tática vai desarmar inicialmente as forças policiais – que, apesar de seu grande número, armas e treinamento, foram tragadas pela maré amarela. As respostas estatais serão, porém, extremamente brutais no decorrer desse movimento.

Junho¹⁴

Um terremoto político sacode o Brasil no mês de junho de 2013. Milhões de pessoas – transbordando divisões, setores e áreas – tomam as ruas sem nenhuma coordenação centralizada. Fato inédito, chacoalha e transforma o país. A década precedente é marcada pela ascensão de dezenas de milhões e, no debate daquele momento, uns sustentavam a emergência de uma “nova classe média” (ou uma expansão da “classe C”); disputas também se davam nas ruas e não só nas instituições, o Brasil sendo exceção. Além de o conectar ao ciclo de revoltas globais, as Jornadas de Junho abrem um paralelo com 68 (Cidade do México, Dakar, Berkeley, Nanterre, Córdoba, Tóquio, Rio e São Paulo), se pensarmos no papel dos novos estudantes universitários: no Brasil, seu número explode nos anos anteriores, constituindo um fermento para a revolta — novas

¹⁴ Retomo aqui reflexões, feitas mais “a quente” e também mais detalhadas, presentes nos artigos seguidos publicados em espanhol na *Nueva Sociedad*, *Revista Política Latinoamericana*, *Revista Rosa* e também em vários escritos mais curtos.

possibilidades existenciais para esses jovens trabalhadores se confrontando com um muro. Em entrevista naquelas semanas, com a brasa ainda quente, Zé Celso situa a virada nos termos de uma retomada de “um espírito de aqui e agora, uma coisa que é ‘1968’. [...] Em duas semanas, o Brasil mudou. Tudo mudou, e tudo tem que mudar”.¹⁵

Essas lutas não são, porém, um raio em céu azul; têm uma história e uma memória. *Violência é a tarifa*. Uma das faíscas é a luta pelo transporte, com os tradicionais quebra-quebra de bondes nas cidades brasileiras por conta do aumento do preço da passagem. Na primeira metade dos anos 2000, desencadeiam-se as revoltas do Buzu em Salvador e as duas da Catraca em Florianópolis, entre outras. Daí nasce o Movimento Passe Livre (MPL), influenciado pela experiência zapatista e pelo movimento antiglobalização. Em 2011 e 2012, outras mobilizações precedem a explosão, como o Fora Micarla em Natal, as greves selvagens dos barrageiros de Jirau e Santo Antônio e a ampla solidariedade com os Guarani e Kaiowá. Poucas semanas antes de estourarem nacionalmente, houve a ocupação indígena do plenário do Congresso, o Bloco de Lutas em Porto Alegre e as lutas pelo transporte em Goiânia e Natal, além da organização dos Comitês Populares da Copa. Havia, portanto, todo um caldo mais subterrâneo — de várias formas não visível para as lentes convencionais — que estava se desenvolvendo naquele período (em São Paulo, o churrascão da gente diferenciada, a marcha da liberdade e atos na periferia contra a alta das passagens) (MARICATO, 2013).

O medo, em geral sentido pelas pessoas comuns (por conta de sua vulnerabilidade permanente, em vários sentidos), vive uma mutação com o acontecimento: os poderes constituídos passam a senti-lo. Os donos do poder e do dinheiro, da Globo, da mídia e dos bancos, políticos graúdos, juízes, militares e agronegócio temeram naqueles dias. Isso revela uma verdade da democracia, a de que a potência é dos de baixo que a cedem ao Estado, constituindo o contrato social. Esses momentos de disrupção — que são muito preciosos e cujos efeitos são perenes — mostram de quem é a potência que não é exercida, e naquele momento passa a sê-lo. Daí vem a grande riqueza desses eventos, e não podemos esquecer dos *loucos dias* de junho (entre os dias 13 e 20 – entre a erupção e a diminuição das tarifas), quando tudo parecia fugir – e fugia – de qualquer controle, como, por

¹⁵ Cf. Marcelo NERI, 2012. Jessé SOUZA, 2012. Marcio POCHMANN, 2013. Hugo ALBUQUERQUE, 6 de setembro de 2012). DOUEK, 12 de julho de 2013.

exemplo, no dia 17, na tomada do teto do Congresso em Brasília e na Batalha da ALERJ. *Amanhã vai ser maior.*

Acabou o amor, isso aqui vai virar uma Turquia. Num ambiente de insatisfação e combatividade crescentes, acentuadas pela presença da favela e periferia nas ruas, “o burburinho de rebelião tomava a cidade, trabalhadores desciam de seus escritórios, todos os explorados insatisfeitos formavam uma grande massa de pessoas com camisas na cara”. Decidem ir rumo à Assembleia e Camila Jourdan narra essa noite, no Rio, na qual os guardas não aguentam a pressão da população com pedras e paus e recuam para dentro do prédio. É feita uma grande fogueira ao pé da escadaria, em torno da qual “as pessoas dançavam em êxtase”, com forte presença indígena (a Aldeia Maracanã tinha sido violentamente desocupada em maio, sendo um fermento da revolta). Bancos e lojas na Avenida Rio Branco são saqueados; “chocolates caros, joias, roupas levadas e partilhadas por aqueles que não têm acesso a este tipo de consumo. Sim, chocolate: a batalha da ALERJ teve sabor de chocolate com cheiro de gás lacrimogêneo”. Só com tiros de bala de verdade a polícia impede a entrada na sede do Legislativo naquela noite (JOURDAN, 2018).

Se a tarifa não baixar, a cidade vai parar. Em São Paulo, são sete atos em 14 dias contra o aumento de 20 centavos. No dia da virada (na quarta manifestação, dia 13 de junho), a insanidade se expressa no surpreendente e contundente apoio aos protestos com vandalismo por parte dos espectadores do programa do Datena. A tentativa do apresentador em reverter essa simpatia tem efeito contrário, pois, ao insistir na baderna, reforça nos espectadores esse sentimento de adesão. *Ah, eu quero mais, estou viciado na porra desse gás.* No Rio, o caveirão, símbolo maior da guerra contra pobres e favelados, é espetado e atravessado por barras de metal no dia 20, que contou possivelmente com um milhão nas ruas. Todo um mundo e uma ordem revirados. *O professor vale mais que o Neymar.* No dia 19 de junho, em Fortaleza, dia de jogo do Brasil na Copa das Confederações, um protesto grande (que diminui, mas se repete nos dias seguintes), o mesmo ocorrendo em Belo Horizonte, onde nasce no dia 18 a Assembleia Popular Horizontal (APH), reunindo milhares embaixo do Viaduto Santa Tereza. Essa, no dia 29, ocupa a Câmara Municipal (com a pauta principal de abrir a “caixa preta” do transporte), numa movimentação que acontece também em Porto Alegre, Salvador, São Luís, Belém e outras tantas.

A detonação abre um novo ciclo político e a partir daí todos os atores e setores da sociedade brasileira são obrigados a se reposicionar — isso vale para a direita, a esquerda e o centro, as empresas, bancos e agronegócio, os movimentos indígenas e negros; todos são interpelados por 2013. Para o bem ou para o mal, é o fim do momento que o país estava vivendo. Acabou a estabilidade, dizem os protestos, e esse término significa o aguçamento do conflito distributivo, por conta da dificuldade de continuar o processo de diminuição das desigualdades sem tocar em certos interesses materiais do andar de cima. A *mágica* do lulismo (de distribuir para os pobres sem tomar dos ricos) encontra aí seu limite. Um paradoxo desse em sua moderação e na ausência das “reformas estruturais” situa-se no fato de constituir uma espécie de reviravolta simbólica e concreta. Uma expansão das possibilidades de vida e das perspectivas de luta, com uma série de políticas sociais (Bolsa Família, cotas e expansão da universidade pública, universalização da luz), econômicas (aumento do salário mínimo, créditos rural e popular), culturais (do “*do-in* antropológico”), mecanismos de participação e os novos vínculos com o mundo (não mais aceitação de um lugar marcado e subordinado no concerto global e fomento das relações Sul-Sul, integração regional e renovadas alianças). Essas políticas catalisam e inclusive mudam o eleitorado petista até hoje, com o realinhamento eleitoral e conquista do apoio dos mais pobres, sobretudo no Nordeste.¹⁶

O auge desse projeto se situa no fim do governo Lula. Com sua altíssima popularidade, elege a sucessora e garante para o Brasil a sede das Olimpíadas e da Copa. É justamente no contexto do que seria um tipo de coroação que os protestos põem a nu fortes fragilidades desse processo de mudanças: uma democracia de baixa escala (violência, participação limitada, repressão às manifestações, genocídio da juventude negra, etnocídio dos povos indígenas) com suas alianças contraditórias e o poder, nada democrático, de grandes empresas e bancos. A aposta num Brasil poderoso conecta o apoio aos chamados campeões nacionais e à realização desses grandes eventos. Entre, de um lado, fomentar megaempresas com dinheiro dos bancos públicos e lhes dar projeção internacional e, por outro, financiar a acolhida de competições empresariais-esportivas, com remoções de comunidades, gentrificação das cidades e do esporte e investimentos duvidosos. E, também, seu fiasco, seja nas telecomunicações (recuperação judicial da empresa Oi), na

16 Cf. Gilberto GIL, 2003. André SINGER, 2012.

concentração no mercado de carnes (JBS Friboi e seu primeiro lugar mundial como processadora de alimentos), seja na falência do Grupo X de Eike Batista, para a primeira, e a falta de legado substantivo para a população no que toca à segunda. Isso ganha outro relevo com a irrupção. *Não vai ter Copa!*

O filme *Martírio* mostra implacavelmente a convivência (e até adesão) dos governos petistas a importantes setores econômicos que estão à frente da destruição ambiental e dos modos de vida menores. A crítica ao desenvolvimentismo está presente nos protestos, como nas referências a Belo Monte. As conquistas dos chamados governos progressistas (o combate às desigualdades sociais e étnico-raciais, a emergência de novos sujeitos e a tentativa de formação de um bloco regional) só foram possíveis por conta dos movimentos mencionados acima – são suas origens diretas. A América do Sul foi, nesse início de século, um dos laboratórios políticos mais férteis do planeta e seu declínio se relaciona diretamente ao fato de não conseguir aprofundar essas mudanças despertadas. Um nó do dito progressismo sul-americano se percebe no símbolo coletivo e na conexão Belo Monte-Tipnis-Yasuní-Vaca Muerta: nessas quatro decisões políticas cruciais, os governos desistiram de criar vias alternativas para afirmar o caminho habitual, um pouco mais à esquerda. A construção da hidrelétrica no Brasil, a abertura da estrada num parque na Bolívia, o início da exploração de petróleo numa reserva no Equador e do gás de xisto no sul argentino convergem em rumos monoculturais, levando a uma perda decisiva para as possibilidades de transformação das vidas coletivas.

Nas ruas brasileiras em 2013, nessa “revolta dos governados contra os governantes” (NUNES, 2022), podiam ser observadas demandas nitidamente provenientes do lado dos de baixo: contra a máfia das empresas de ônibus (serviços ruins e preços altos, sem transparência em relação aos custos e lucros), violências policiais (a outra faísca do dia 13 em São Paulo) com os gritos de *cadê o Amarildo?* e *não acabou, tem que acabar. eu quero o fim da polícia militar* no Rio e em todo país, e por melhorias profundas na educação e saúde públicas. Essas pautas se fortalecem depois das enormes manifestações. Tinham, contudo, sido deixadas de lado pela esquerda no governo (apesar da proposta de tarifa zero nos transportes ser, por exemplo, uma formulação de origem no PT, na gestão da Luiza Erundina na prefeitura de São Paulo). Isso vale também para questões muito caras, por exemplo, aos movimentos negro, indígena e transfeminista, ignoradas em geral pela

sociedade como um todo e em boa parte pela esquerda, como a guerra às drogas e a determinadas pessoas e coletividades. Em 2013, “o alvo da revolta popular eram os agentes da sua opressão diária: ônibus; agências de bancos; Palácios dos Poderes; Assembleias Legislativas; veículos do monopólio da mídia manipuladora; viaturas policiais”.¹⁷ Revoltas, permanentes e ininterruptas, ganham maior visibilidade; assim como os aumentos nos transportes foram revogados em mais de cem cidades, era possível reivindicar e ganhar em outros campos.

As comportas se abrem, ou melhor, são abertas. O número de greves dispara segundo o Dieese: de menos de mil em 2012 para mais de duas mil em 2013 (o maior número desde o início da contagem nos anos 1980), abrangendo setores geralmente menos propensos às paralisações, como a indústria da alimentação, segurança ou limpeza urbana. Guilherme Boulos conta que o MTST não estava dando conta dos anseios de ocupação que tomaram as periferias paulistas naquelas semanas. *A verdade é dura, a Globo apoiou a ditadura*. No Rio, que continuará mobilizado por meses (durante a Jornada Mundial da Juventude, no Ocupa Cabral e na greve dos professores), após um ataque a um prédio da emissora, o jornal *O Globo* publica uma autocritica acerca do apoio das Organizações Globo ao golpe civil-militar de 1964. A Aldeia Maracanã não vira um estacionamento e segue em resistência. Junho mostra uma série de caminhos e abre espaço para novas práticas e alianças políticas: as greves dos garis no Rio e uma presença Guarani Mbya de muito mais contundência em São Paulo, numa multiplicação de atos de repercussão e inspiração desde então. Tingindo de vermelho o Monumento às Bandeiras, trancando a Rodovia dos Bandeirantes, ocupando por 24h o escritório da Presidência ou, em particular, retomando a antiga aldeia Kalipety, nessa *tekoa* onde hoje a cidade vive um dos seus mais belos experimentos cosmopolíticos, de cultivos agrícolas e políticos.¹⁸

As duas ondas de ocupações secundaristas – em 2015 e no ano seguinte, em vários estados – constituem parte dessas sementes. Uma cena expressa novas subjetividades que afloram: um estudante negro bem jovem interpela um policial do dobro do seu tamanho e que pegou o cadeado que representava o controle da Escola Estadual Raul Fonseca por parte dos alunos. Depois de uma breve discussão, ele pergunta ao PM se ele tem um

17 Cf. Filme: Vicent CARELLI; Ernesto DE CARVALHO; Tatiana ALMEIDA. *Martírio*. Brasil, 2016. Camila JOURDAN, 2018, p. 111.

18 Cf. DIEESE, 2015. Lucas Keese dos SANTOS, 2021, p. 257.

mandado. Não, ele não o possui. O menino lhe diz, então, de forma firme e decidida, para se retirar.¹⁹ O que aconteceu no Brasil para podermos ver essa cena? O estudante do ensino fundamental de uma escola da periferia da maior cidade do país campeão da escravidão não tem mais medo, e o fim desse episódio (com a saída do policial) seria inimaginável até pouco tempo atrás.

No que poderia ser uma piada (ruim) foucaultiana, conta-se que nos anos 1980 o governo estadual de São Paulo pensou em transformar a Escola Estadual Pilar Garcia Vidal Dona, na Zona Leste, num presídio. A mobilização da comunidade a salvou desse destino. Dizer que a escola é uma prisão faz sentido (trancas mil, hierarquias sem sentido, autoritarismos variados, diretores-carcereiros), se além a uma denúncia importante, mas impotente. Além disso, quase todos os setores políticos e sociais no Brasil seriam a favor da educação, esta sendo um grande consenso nacional, ainda que um entendimento um tanto oco. A força pragmática e a ação dos estudantes desestabilizam isso tudo e abrem brechas para pensarmos e mudarmos essas questões para valer. *Acabou a paz, isto aqui vai virar o Chile!* As escolas ocupadas mudam essa chave, com sua apropriação simbólica e concreta. Uma escola tornada viva, com a descoberta dos espaços fechados, sujos, abandonados. O ato de plantar, organizar debates, ver e fazer cinema e teatro, música e dança, tapar buracos, consertar chuveiros, encontrar livros (!), bolas, jogos e materiais diversos escondidos ativa todo um potencial. Cuidado de si e dos outros. Uma nova escola, a escola de luta, como pré-figuração de sua reinvenção (ou que nem escola seja mais). Essas experimentações dialogam com algo presente, em diferentes intensidades, nas revoltas das praças mundo afora. *Quando quebra queima*. Ao assumir sua auto-organização, as ocupações traçam linhas de libertação e protótipos de uma autogestão dessa nova vida compartilhada nas quais novos corpos pulam os muros da escola.²⁰

Por uma vida sem catracas. Zé Celso logo pesca a dimensão subversiva dos 20 centavos e da proposta geral do MPL como “uma metáfora para o passe livre de tudo, inclusive do teatro”. E encara os protestos como um coro; não “os coros de musical americano, de levantar a perna na hora certa. São coros como o futebol, de indivíduos que

19A cena pode ser vista no vídeo hospedado no seguinte endereço: <https://www.facebook.com/ColetivoDAR/videos/996255803770932/>. Acesso em: 22 maio 2022.

20 Cf. Martha Kiss PERRONE e Fábio ZUKER., agosto de 2016. Lincoln SECCO, 2016. GRUPO CONTRAFILÉ, SECUNDARISTAS DE LUTA E AMIGOS, 2016. Peter Pál PELBART, 2016. Antonia M. CAMPOS, Jonas MEDEIROS e Márcio M. RIBEIRO, 2016. Ines BUSHATSKY, 2018.

jogam, que entram em contato com o público”. Invocando Artaud e um panteão do teatro, diz “incentivar o poder humano neles, de se autocoroarem. De cada pessoa, emanar o seu poder. Teatro é democracia direta. Instantanérrima”. Em contraposição a “todas as catracas, as jaulas, as coisas que fecham, você tem que ir driblando, driblando, driblando para emergir, dar o que você sabe e receber dos que sabem, dos que estão sabendo agora”. Um dos cerne desse “junho que está sendo” é uma crítica aos representantes em geral, em todas as esferas – uma nova sensibilidade estética-política. Fazer das diferenças possibilidades de influências mútuas: manifesta essa outra coletividade também um esboço de um novo corpo político? As mudanças passam a ser compreendidas menos como projetos de crescimento progressivo (com demandas “mais realistas”, isto é, menos imaginativas e mais comportadas) e mais como ação de, por fora, romper a “camisa de força da política institucional”.²¹

Por que esse caldo deu, por ora, mais em oportunidades perdidas? Pensando, primeiro, no polo da esquerda, que acabou tornando-se mais – digamos – comportada, conduzido pelo PT, mas que abrange outras organizações como a CUT, o MST e os movimentos feminista e negro mais vinculados ao ciclo de lutas que se inicia no período final da ditadura. O partido controla, em 2013, os executivos com dois dos orçamentos públicos mais importantes (da União e da maior cidade do país). Seus quadros à frente dessas administrações, contudo, se ativeram a perspectivas tecnocráticas. A “estratégia da pinça” (GUIMARÃES, 1990) de combinar posições institucionais e construção do poder popular já estava desequilibrada no início dos anos 1990 e a primeira só se reforça, a ponto de se tornar a única vertente, sem a tensão com a segunda. O prefeito Fernando Haddad se opôs a Junho, o que é curioso, pois sua campanha à Prefeitura no ano anterior falava de um tempo novo e este poderia se conectar com o que emergiu com mais contundência, mas o espírito não reconheceu o corpo encarnando nas ruas e o rejeitou. Dilma Rousseff, como presidente, propôs cinco pactos (sendo um deles o importante programa Mais Médicos e outro a “responsabilidade fiscal” – austeridade numa hora dessas?) e fez um gesto interessante (e talvez inédito nesse ciclo global), ao receber alguns manifestantes no Palácio. No entanto, como disseram militantes do MPL ao fim da reunião, não houve real

21 Cf. DOUEK, 2013. E: Alana MORAES, Bernardo GUTIÉRREZ, Henrique PARRA, Hugo ALBUQUERQUE, Jean TIBLE e Salvador SCHAVALZON, 2014. José Celso Martinez CORRÊA, 2015. David GRAEBER, 2015.

conversa nem intenção de levar em conta o que tinha sido proposto nas ruas. Apesar da insatisfação crescente e alta, Dilma será até reeleita no ano seguinte, pois a oposição, representada no segundo turno por Aécio Neves, apresentou um projeto pré-Junho e até pré-lulismo.

No fundo, passada a tempestade mais imediata, o mundo petista tocou a vida. As consequências foram trágicas para o movimento, para o partido e para o país. Esse desencontro não estava dado, se levarmos em conta que essas entidades vêm dos “novos personagens que entraram em cena”, ou seja, da extraordinária mobilização a partir do fim dos anos 1970 em que trabalhadores em movimento – com suas greves e assembleias em estádio de futebol e em tantos espaços – impedem uma transição para a democracia representativa negociada somente por cima, pelos de sempre nessa grande tradição nacional. Os anos 1980, tratados por muitos economistas – de direita e esquerda – como “década perdida”, são, ao contrário, um fervor de experiências de auto-organização, no bojo das quais se formam organizações importantes e que inspiram a esquerda mundial (além do partido, os movimentos sindical, popular e camponês). Uma de suas principais características, reforçada pela luta contra o arbítrio, se situa numa “atitude de profunda desconfiança em toda institucionalização que escapa do controle direto das pessoas implicadas e uma igualmente profunda valorização da autonomia de cada movimento”, nas quais as concepções-práticas de autoconstrução são chave, assim como “o repúdio à forma instituída da prática política, encarada como manipulação” ao que se opõe uma “vontade de serem ‘sujeitos da própria história’, tomando nas mãos as decisões que afetam suas condições de existência”. Seu resultado? O alargar da “própria noção da política, pois politizaram múltiplas esferas do seu cotidiano”.²²

Esse conjunto emergente, subversivo, pode ser compreendido como uma retomada de 68. *Greve na fábrica contra o arrocho da ditadura*. Nesse ano forte também no Brasil, as greves de Osasco e Contagem, nascidas no chão de fábrica e elegendo comissões, desafiam a ditadura e sua intervenção anterior nos sindicatos. Esta cede e os grevistas conquistam um abono de 10% para todos os trabalhadores (não incorporado ao salário, mas generalizado nacionalmente). Se expressa, também, no incêndio do palanque montado pelo governador biônico na Praça da Sé em São Paulo no dia 1 de maio e na “sexta-feira

22 Cf. Marco Aurélio GARCIA, 1982, pp. 10-27. Eder SADER, 1988.

sangrenta" de 21 de junho no Rio, na qual uma revolta popular enfrenta, com paus, pedras e todos os tipos de objetos encontrados a mão, a polícia em batalhas campais que duraram cerca de dez horas (evento possivelmente inédito em todo o período militar), com a polícia militar (e depois a política) atirando. É um tempo, assim, de levante estudantil, popular e cultural, que é rapidamente interrompido, com o AI-5 do dia 13 de dezembro. Parte dessa onda é pouco a pouco retomada pelo *silencioso* trabalho de formiguinha de militantes na clandestinidade (como o da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo, do Movimento Custo de Vida e tantos outros). E será contemporâneo a expressões da contracultura e outras subversões; os anos 1970 contam, em seu início, com a aparição dos Dzi Croquetes, grupo *sui generis*, de antropofágico espírito de devoração, bagunçando padrões arraigados de gênero e, alguns anos mais tarde, iniciativas como o jornal *Lampião* (presente em todas as bancas), os grupos Lésbico Feminista (LF), Somos – Grupo de Afirmação Homossexual e Grupo Gay da Bahia.²³

Voltando a 2013, o PT não soube ganhar; contribuiu decisivamente, mas não foi capaz de se despir da perspectiva estatal e de aprofundar as conquistas nem quando as ruas apontaram para isso e mudaram a correlação de forças. Mais: talvez tenha provocado um curto-circuito ao promover novas subjetividades e não ir mais a fundo, abrindo flanco para a reação. O outro polo, de uma esquerda autônoma, incluindo dezenas de organizações e sensibilidades, infelizmente, tampouco deu conta das aberturas de Junho. O MPL, uma de suas expressões, incendiou o Brasil, pautou um tema fundamental para a classe trabalhadora, conseguiu sua inclusão como direito social na Constituição e, sobretudo, ajudou na eclosão de um novo imaginário político radical, mas não logrou articular a luta contra a catraca do transporte para as outras cercas que assolam a sociedade. Tampouco conseguiu aproveitar aquele momento para dialogar com a população de forma mais continuada, no sentido de construir novas conexões e fomentar organizações do cotidiano (mas essa talvez seja “cobrança” demasiada para um conjunto de pequenos coletivos de poucas dezenas de pessoas?). Muitas pessoas, sobretudo após o dia 13 de junho, participam pela primeira vez em manifestações e mobilizam argumentos despolitizados sobre a corrupção, moralistas sobre a “violência” (o Jornal Nacional do dia 20 de junho impressiona pela quantidade de vezes em que os apresentadores insistem na suposta

23 Cf. Waldemar ROSSI, 2016. E: Zuenir VENTURA, 1988, p. 134-135. João Silvério TREVISAN, 2018, p. 273. Edward MCRAE, 2018. p. 91.

oposição entre manifestantes pacíficos majoritários e vândalos minoritários) e símbolos verde-e-amarelos capturáveis. O documentário *Com vandalismo*, do Coletivo Nigéria, retrata esse processo em Fortaleza, mas não é justamente o papel de quem quer transformar convencer e ganhar mais gente?

De alguma forma, as esquerdas se surpreendem com 2013 e essas brechas perdidas são trágicas e abrem espaços para a extrema-direita (lembremos de Walter Benjamin falando do fascismo como resultado de uma revolução fracassada). Cinco anos depois, um candidato que celebra a máquina de morte (repudiada nas manifestações daquele ano) é eleito, num processo cheio de ilegalidades (golpe, prisão de Lula) e se colocando demagogicamente como alheio a um sistema político em convulsão e com baixa legitimidade. Na medida em que a política institucional não leva em conta o evento de 2013, sua crise se aguça e vamos nos aproximando do sinistro cenário. Junho, em seu questionamento dos representantes, abriu um novo ciclo político e as esquerdas (mais afins às plurais mensagens das ruas) não souberam aproveitar as novas fissuras: a estratégia aberta pela disrupção não encontrou a virtude tática das organizações. A fundação oportunista do Movimento Brasil Livre (MBL) copia a sonoridade do MPL, roubando, de alguma forma, uma sigla e um símbolo, assim como o Vem pra Rua. Ambos, no âmbito da (extrema) direita, tentam corresponder a esse anseio.

Vivíamos então um recorde de eleições presidenciais seguidas e com isso uma certa estabilidade política e um certo crescimento econômico com distribuição de renda. Para os indicadores do governo petista, assim, tudo caminhava bem (com desemprego baixo e salários em alta). Porém, como no *momento 68* nos países mais ricos, e contra determinadas expectativas conservadoras, melhores condições de vida geram mais lutas e não acomodamento. Junho passa a ser – curiosamente, tanto para a extrema-direita quanto para parte da esquerda, ainda que com sinais invertidos – o marco inicial de uma onda conservadora. Não adianta, todavia, culpar a Globo e os conservadores (ou ainda os EUA) que disputaram os rumos dos protestos, depois de terem apoiado sua repressão. As manifestações posteriores contra Dilma se iniciam logo após a contestação do resultado de 2014 pelo candidato derrotado e se fortificam nos dois anos seguintes, levando ao *impeachment*. Qualquer pessoa pode perceber, porém, que se trata de outro público, bem mais rico, velho e branco que o de 2013. Surpreendentemente, uma direita que não

encarava a rua há décadas soube melhor se posicionar após a explosão, enquanto para as esquerdas, ou, ao menos para parte delas, 2013 talvez tenha ficado como um tipo de trauma.

O que clama 2013, processo brasileiro de um fenômeno global, quase uma década depois? Que demandas impossíveis não o são, pois movimentos podem parar e tomar a cidade, interpelando a sociedade e arrancando conquistas do poder. A tarifa de um serviço essencial foi diminuída, foi pautada a prioridade do transporte público e se discutiu a *utopia* da tarifa zero, além de ter sido colocada em xeque a polícia (por pouco tempo). Como em tantos pontos do planeta nessa última década, “o que 2013 tinha de inegociável, invendável, a fenda que abriu no sistema apontando para um outro modo de vida, pois é isso que ele tem de poderoso”. Trata-se de “um momento em que a imaginação política se destrava” e revira o país: “inverteu-se a equação – insanidade é o que está à frente de todos, da prepotência da FIFA à megalomania neodesenvolvimentista!” Nesse sentido, “a violência da reação conservadora que se abateu sobre o conjunto da sociedade brasileira talvez seja uma resposta àquilo que de mais indomável irrompeu naquelas jornadas multitudinárias”. E o que parece ser uma *derrota*... O massacre de Tlatelolco adiou o fim do regime do PRI, mas seu tempo chegou. A primavera de Praga é invadida por meio milhão de soldados que extinguem o experimento do “socialismo com rosto humano”, mas talvez, marque, também, o começo do fim da URSS. Ou ainda na perspectiva de longa duração zapatista, ao anunciar a viagem à Europa: “iremos a dizer ao povo da Espanha [...] que não nos conquistaram”.²⁴

Camus, como vimos, na sua meditação sobre a revolta, exalta “sua força de amor e recusa sem delongas da injustiça”, sua doação total, ausência de cálculo e plena generosidade. 2013 merecia e merece desabrochar, de modo a “não atropelar o tempo próprio da imaginação criadora, para evitar o risco de interromper a germinação de um mundo”. Baldwin, em outro contexto, fala do perigo de não nos contaminarmos com o acontecimento, pois “toda tentativa que nós faríamos para nos opor a essas explosões de energia levaria a assinar nossa sentença de morte”. Poderia estar falando do Brasil recente? Do desperdício de uma potência coletiva dessas revoltas que “devotam o poder à impotência”? Destitui-lo envolve não somente “vencê-lo na rua, dismantelar seus aparatos,

24 Cf. Camila JOURDAN, 2018, p. 25. Peter Pál PELBART, 2019, p. 111, 113 e 125. Mark KURLANSKY, 2005). CCRI-EZLN, 2021, p. 282.

incendiar seus símbolos”, mas sobretudo “privá-lo de seu fundamento”, isto é, “o trazer para a terra”;²⁵ sigamos essa trilha.

Tendotá puakapy

68 na Turtle Island

Nos EUA, 68 marca um “renascimento” dos movimentos Native American. Nesse ano, é criado, por militantes Ojibwe (como Dennis Banks, Clyde e Vernon Bellecourt e Patricia Bellanger), o American Indian Movement (AIM). Começa como uma patrulha comunitária nas ruas de Minneapolis, inspirada pelo BPP, logo depois monta escolas para indígenas urbanos sobre sua história e cultura (*survival schools*), além de compor a Coalizão Arco-Íris. Uma nova geração de ativistas formula um *red power* e novas táticas de confrontos, com ações espetaculares. No fim de 1969, a Ilha de Alcatraz, onde havia uma famosa prisão abandonada, é ocupada. Puxada por LaNada Means (War Jack), estudante Shoshone-Bannock, e Richard Oakes, militante Mohawk, essa perdura por 19 meses. Lá se colocam como “Indians of All Tribes”, reivindicam uma grande aliança pan-indígena e propõem sua transformação em uma universidade indígena nessa ilha que já havia sido reivindicada, cinco anos antes, por um grupo Lakota por pertencer ao povo Ohlone.

Em novembro de 1972, o prédio do órgão governamental *Bureau of Indian Affairs* (BIA) na capital é tomado e, em março do ano seguinte, é a vez de um entreposto comercial em Wounded Knee, na Dakota do Sul, onde havia ocorrido um massacre (de mais de uma centena de Sioux) em 1890. A AIM clama por uma investigação sobre a violação dos tratados indígenas e a má-gestão do BIA. Por 71 dias, torna-se um território indígena autônomo e projeta mundialmente a AIM, suscitando apoios. Um ano depois, em Standing Rock, reúnem-se 5 mil participantes de quase cem povos para a Primeira Conferência dos Tratados Internacionais, onde se forma um Conselho e nasce o objetivo de reconhecimento como povos soberanos pelas instâncias internacionais. Um documento, conhecido como Os 20 pontos, é apresentado à ONU em 1977 por uma delegação de

²⁵ Cf. Albert CAMUS, 1951, p. 379. Suely ROLNIK, 2018, p. 196. James BALDWIN, 1962, p. 99. COMITÊ INVISÍVEL, 2016.

anciões de vários povos ameríndios e será uma base para a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 2007.

Essa emergência traz também um fundamental deslocamento. Vine Deloria considera que as minorias (negros, mexicanos ou indígenas) entram no arcabouço constitucional estadunidense não como indivíduos, mas numa chave coletiva – e é nesse plano que se deve dar a luta. De um ponto de vista dos Native Americans, o teólogo e historiador Standing Rock Sioux argumenta que os direitos civis significam assimilação pela sociedade colonial e, nesse âmbito, critica a campanha pelos pobres de Martin Luther King, pois as más condições de vida são parte de uma configuração mais ampla, a saber, o colonialismo. Sua solução não pode se situar em programas governamentais, mas sim em autodeterminação. Em meados dos anos 1960, em audiência no Senado, Deloria vai propor encarar os povos indígenas não como “vestígios do passado, mas laboratórios do futuro”. Do anti para o contracolonial?²⁶

Profecia

No primeiro número da revista *Amauta*, fundada por José Carlos Mariátegui nos anos 1920, a capa é desenhada pelo pintor indigenista José Sabogal e o texto que a inaugura – “Tempestade nos Andes”, de Luis Eduardo Valcárcel – profetiza que a revolução peruana virá dos Andes, no encontro entre a rebeldia indígena latente e o Lenin que não tardará a surgir. Mariátegui inspira-se nas vidas-lutas indígenas e propõe seu socialismo indo-americano. Essa aspiração, apesar de muitos estranhamentos e até oposições, vive confluências como nas lutas Kaiowá e Guarani: *tekojoja* [justiça, a partir de *teko* (modo de ser) e *joja* (igual, simétrico)] é associado a socialismo, nas palavras do cacique da retomada *tekoha* Pacurity, Sr. Bonifácio. Marx e América Indígena, eis o propósito subversivo mariateguiano: quais os sentidos, hoje, da aposta no que ele chama de “tendência natural dos indígenas para o comunismo”.²⁷

26 Cf. Nick ESTES, 2019, p. 183, 194, 198, 201, 202, 181, 175-178 e 174. Antonio Bispo dos SANTOS. , 2015.

27 Cf. Rodrigo MONTROYA ROJAS, 2008. Bruno Martins MORAIS, 2017, p. 206. José Carlos MARIÁTEGUI, 2010, p. 35.

Interpelada pelas mobilizações ameríndias dos últimos anos, Marisol de la Cadena defende que “o aparecimento de seres-terra em protestos sociais evidencia um momento de ruptura da política moderna e uma indigeneidade emergente”. Esse levante questiona as concepções políticas habituais (inclusive da esquerda) e escancara a histórica exclusão dos povos indígenas dessas. Em Bagua, no norte amazônico peruano, em meio a um chamado para greve geral em junho de 2009, confrontos com as forças policiais levam a mais de 30 mortos. Alberto Pizango, do povo Shawi e então à frente da Aidesep, principal organização de direitos indígenas do país, narra os acontecimentos desse dia. Alan García, presidente do Peru, decreta o estado de emergência e, em resposta, os povos indígenas decidem pelo estado de insurgência em suas terras. A mobilização se inicia no começo de abril e se estende até junho. Apesar dessa, no dia 4, os parlamentares mantêm os decretos. Pizango pede, então, para os manifestantes se retirarem, suspendendo a concentração e orientando um retorno às comunidades para avaliar o que fazer. Combinam de partir no dia seguinte, às 9h. A polícia, no entanto, mantém a operação de desapropriação e ataca (à bala e bomba) na madrugada, principiando um confronto com manifestantes (inclusive mulheres e crianças), que resistem com paus e pedras. Alguns dias após a tragédia, o decreto que permitiria a entrada de petroleiras na Amazônia peruana é anulado.²⁸

A antropóloga peruana lembra então de conversas com Nazario Turpo, *pampamisayoq* (especialista em rituais) Quechua, em manifestação anterior em Cuzco contra a mineração. Contra o que os dois estavam se opondo? Ambos se colocam contra o extrativismo e sua destruição dos pastos e campos onde são criadas alpacas e ovelhas (das quais os indígenas vendem a carne e a lã) no distante povoado de Pacchanta. No entanto, diz Nazario, há um outro ponto: Ausangate (uma montanha-ser-terra) não permitiria a mina em Sinakara (outra montanha, situada no mesmo complexo); a exploração despertaria sua ira e isso poderia matar pessoas. Para evitar essa fúria, seria prudente não mexer com ela, o que se reforça por conta das novas técnicas de extração que causam a destruição total das montanhas (quando antes eram traçados túneis que não as suprimiam).

Outras tensas situações de terras cobiçadas pelos apóstolos do desenvolvimentismo mobilizam argumentos semelhantes na região (por exemplo, do Cerro Quilish como

28 Cf. Marisol de la CADENA., 2019, p. 4. Alberto PIZANGO, 2019.

montanha sagrada contra um projeto de mina de ouro). Nesses contextos não funcionam as distinções rígidas entre natureza e cultura, que fundam as compreensões predominantes. Essa sublevação indígena em curso e “a presença de seres-terra reivindicando um lugar na política” questionam o monopólio de certa ciência para definir o que é natureza e os entendimentos oficiais-estatais sobre a política e o desmembramento de sua pretensa universalidade. Planeta comum e mundos incomuns?

O *ayllu* [terra comunal] vê, igualmente, seu entendimento mudado, assim como a concepção de local e os elos com seus habitantes. O professor Quecha Justo Oxa o define como “o espaço dinâmico onde a comunidade dos seres que existem no mundo vive; isso inclui humanos, plantas, animais, montanhas, rios, chuva etc. Todos são relacionados como uma família”. Importa, nesse sentido, “lembrar que esse lugar não é de onde somos, é o que somos. Por exemplo, eu não sou de Huantura, eu sou Huantura” (CADENA, 2019). Se existe uma convergência em recuperar a terra, o significado desta indica como havia e há um desentendimento entre concepções marxistas e indígenas. Se ambos valorizam o *ayllu* como elemento fundamental, os primeiros pensam em um território como base do comunismo Inca (para Mariátegui), mas para os segundos a terra não se desvincula das suas coordenadas sócio-cosmológicas, sendo habitada por pessoas e outros seres, constituindo radicalmente outras subjetividades.

Defesa do espaço sócio-natural e oposição à voracidade capitalista se articulam, mas também – e sobretudo – manifestam um modo de vida. De la Cadena traz as palavras de Leni, liderança AwajunWampi, que ao falar do rio diz estar se referindo aos “irmãos que matam nossa sede, que nos banham, que cuidam das nossas necessidades”. Por isso, “não usamos o rio como esgoto; um irmão não pode esfaquear outro irmão”. Daí sua oposição às empresas transnacionais que se “importam apenas em se beneficiar economicamente, em acumular fortuna. Não entendemos por que o governo quer arriscar nossa vida com esses decretos” (CADENA, 2018). Confrontos entre mundos, parte de uma longa guerra colonial ininterrupta nas Américas.

Essa perspectiva atravessa, de distintas formas, os povos indígenas do continente. Ailton Krenak conta que seu povo chama o Rio Doce (destruído após um dos maiores crimes ambientais da história brasileira, após a ruptura das barragens da Vale) de Watu (avô), sendo um parente e não um bem a ser explorado. Tal percepção está presente na

oposição à extração de petróleo no campo de Vaca Muerta na Argentina. Para os Mapuche, seus territórios “não são ‘recursos’, mas vidas que fazem o *Ixofijmogen* [conjunto de todas as vidas] do qual somos parte, e não proprietários”. E, igualmente, nas lutas camponesas no Istmo de Juchitán em Oaxaca, no México, que “rejeitaram a instalação de moinhos de vento que transformariam a relação entre ar, pássaros, água do oceano, peixes e pessoas”. Isso também se faz presente nas falas de Máxima, uma “guardiã das lagoas” no norte dos Andes peruanos e na defesa de seus habitantes contra um projeto de mineração (para extração de cobre e ouro) que drenaria várias lagoas. Ela explica ser “impossível haver uma separação em seu estar-com-a-terra, como elas estão juntas, como compõem com as culturas, chuva, solo, animais – entidades que fazem/são a relação”. De la Cadena pergunta os motivos dela ter ficado lá, ao que ela responde:

‘o que posso ser se não sou isso? [E a palavra “lugar” não é proferida – em vez disso, os pés estão pisoteados.] Isto é quem eu sou, como posso ir? Eu morreria [a palavra ‘aqui’ não é pronunciada] quem eu sou, com os meus ossos que irei [uma vez mais ‘aqui’ não é pronunciado] como eu sou agora’ (CADENA, 2018).

Tais existências-lutas explicam a força e contundência da oposição a esses enormes projetos de infraestrutura e que se expressam, de diversos modos, em tantos povos ameríndios. Para Davi Kopenawa, “a gente das águas são os filhos, genros, filhas e noras de *Tēpērēsiki*, o sogro de *Omama*, que lhe trouxe as plantas que cultivamos em nossas roças”. São, também, “os donos da floresta e dos cursos d’água. Parecem com humanos, têm mulheres e filhos, mas vivem no fundo dos rios, onde são multidões”. A poluição e os maus-tratos aos rios e águas são uma questão política e cósmica, material e espiritual. Por sua vez, Alberto Pizango defende que “a terra não nos pertence. O território não necessita de nós. Mas nós, sim, temos necessidade da terra”. Mesmo com as mudanças climáticas em curso, “continuamos poluindo e destruindo. Quando vamos aprender com as plantas? O ser humano não produz os próprios alimentos, mas as plantas, sim. E quando elas se alimentam, não poluem de volta”. Fios que se conectam, mas sempre remetem a situações locais particulares, essas narrativas expondo, em diferentes registros, uma política envolvendo “não apenas um rio, também uma pessoa; não apenas água universal, também

água local; não apenas montanhas, também seres da terra; não só terra, também *Ixofijmogen*”.²⁹

Terra comum habitada contra a propriedade privada, apropriação, expropriação, extração e exploração capitalistas. A aposta de Mariátegui ganha inesperados contornos. Uma oposição a esse modo de produção se faz presente (possivelmente um comunismo também), mas tudo isso adquire significados outros nessas batalhas existenciais. O capitalismo como uma guerra de ocupação contra os povos, frente ao qual se contrapõe um anticapitalismo com fertilidade cósmica; se “as lutas revolucionárias do passado lutavam pela emancipação do trabalho em relação ao capital, somos desafiados a não só imaginar, mas reivindicar a emancipação da terra. Para que a terra viva, o capitalismo deve morrer”, defende Nick Estes, ecoando, ao seu modo, o discurso célebre de Russel Means, veterano do AIM (ESTES, 2020).

Essas décadas do fim dos anos 1960 aos 1980 são marcadas por uma sublevação ameríndia, do Canadá (com a Warrior Society e as associações de mulheres Indian Rights for Indian Women e Native Women’s Association of Canada) ao Equador (a Ecuarunari se forma em 1972 e 14 anos depois a Confederación de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie)), passando por Chiapas, onde ocorre, em 1974, o Primeiro Congresso Indígena. Na Bolívia, emerge, em 1968, o Movimiento Nacional Túpac Katari e, em 1973, o Manifesto de Tiwanaku abre citando Inca Yupanqui – *um povo que oprime outro povo não pode ser livre*, dizem, lembrando uma clássica formulação dos parceiros Marx-Engels e também dos movimentos internacionalistas. Sete anos mais tarde, nasce a Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa. No caso brasileiro, Ailton Krenak percebe “uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é essa última”, pois “os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país”. Assembleias e organizações indígenas brotam desde o fim dos anos 1970 (ao lado de uma série de iniciativas indigenistas), como os encontros de 1974 com algumas lideranças e indigenistas católicos na Missão Anchieta de Diamantino (MT) e de 24 povos (e aliados) em Altamira em 1989, convocados pelos

29 Cf. Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, 2015, pp. 519-520. Alberto PIZANGO, 2019. Marisol de la CADENA. 2018, p. 111.

Kayapó, visando impedir a construção de hidrelétricas no rio Xingu, uma delas tragicamente se efetivando nesse nosso século (chamada de Belo Monte).³⁰

Uma forte referência desse período se encontra nas *colocações* dos seringueiros no Acre, nas quais os trabalhadores da floresta se opõem ao ultraexplorador sistema do *barracão*. Uma organização comunitária de “manejo agroextrativista autossustentado” frente às “relações sociais de patronagem” que vai desaguar na criação política das reservas extrativistas no fim dos anos 1980 (terras da União com usufruto perpétuo), consolidando os laços cooperativos. Isso se expressa, igualmente, na criação da Aliança dos Povos da Floresta, reunindo seringueiros e sindicalistas revolucionários com lideranças indígenas. Esses trabalhadores, extremamente pobres, explorados e maltratados, “foram humanizados pela floresta, [...] aprenderam a viver com o povo indígena, aprenderam os hábitos, aprenderam costumes com o povo indígena”, desde a organização política (rejeição da propriedade privada) à alimentação na floresta (coleta, caça) e formas de organização social e de parentesco. Davi Kopenawa fala de Chico Mendes como um branco que, tendo crescido na selva, “se recusava a derrubar e queimar as árvores. Se contentava, para viver, de extrair somente um pouco de seiva. Tinha tomado amizade pela floresta e admirava sua beleza”. Isso se expressa também na perspectiva dos seringueiros de rios “habitados por caboclinhos e por seres encantados”, de “regras estritas de reciprocidade” na relação com vizinhos, mas também com os animais da mata.³¹

O que os conectou, além da vida na mata? A luta, o movimento! Os povos indígenas, ao retomarem suas terras, indicaram “para os seringueiros que eles estavam do outro lado do rio, que entre os seringueiros e os índios havia o patrão. Quando os seringueiros conseguiram suprimir o patrão, eles se encontraram com os índios”. Nessa caminhada, se formula, também, a alternativa aos lotes individuais como forma de organização das áreas dos seringueiros: são criadas as reservas extrativistas (um tipo de reforma agrária na Amazônia, sem desmatar). Constitui-se, assim, um direito à terra, mas sem propriedade individual. Nem uma nem outra. Exerceu-se nisso uma influência direta das populações indígenas, que “nunca aceitaram ser proprietárias de seus territórios. Você

30 Cf. Ailton KRENAK, 2015, p. 248. Rubens VALENTE, 2017, p. 239. Spensy K. PIMENTEL, 2015.

31 Cf. Mauro ALMEIDA, 2021, p. 66 e 70. Ailton KRENAK, 2015, p. 53. Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, 2015, p. 521. Mauro ALMEIDA, 2021, p. 114 e 120.

habita aquele lugar, o defende e protege. Mas você não o defende como propriedade, e sim como habitat”.³²

Michel Foucault, refletindo sobre a revolução iraniana em curso no fim da década de 1970, propõe que desejar transformar uma situação envolve “mudarmos a nós mesmos”, ambos os movimentos sendo “completamente solidários, e é esse ‘devir-outro’ que está no coração da vontade revolucionária”. Dialogando com essa ideia, sugere-se aqui pensar o atual ciclo de lutas global na chave de um devir-indígena. Isso significa, como colocado na seção *no princípio...*, pensar, ao lado dos povos indígenas, a sobreposição de fins de mundo presentes hoje. Liga-se, também, a apreender o chamado universo como pluriverso, sendo um “espaço multinatural de coexistência dos planos de imanência traçados pelos inumeráveis coletivos que o percorrem e animam”. Percorrer sendas na direção de “aprender com povos menores, que resistem em um mundo empobrecido que não é mais o seu. Voltar a ser índio é impossível, mas devir índio sim”.³³

A irrupção zapatista de 1994 pode ser compreendida nesses termos. Deslocando-se para o norte, se realiza a profecia feita no primeiro número da *Amauta* e citada acima? Sim (uma vanguarda ativou uma insurreição indígena) e não (isso só foi possível por sua desistência da missão original). O então subcomandante Marcos conta a chegada em 1983, às montanhas chiapanecas, de um grupo extremamente reduzido que compunha então o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN): eram seis, metade *mestiza* e metade indígena. Em troca das aulas de história, os moradores locais os ensinam a viver nas montanhas, como andar, encontrar caça e pontos de água, conhecer os animais. Eles superam certas barreiras – para quem vinha da cidade, a falta de intimidade com o novo meio e desconfianças – e, ao se incorporarem ao terreno e se fundirem à montanha, estabelecem e consolidam as relações com as comunidades, num ambiente de isolamento (só conseguiam captar algumas rádios de ondas curtas). Estando recolhidos nos morros, num setor não habitado que era o lugar dos mortos, fantasmas e tantas histórias da Floresta de Lacandona, o grupo foi penetrando nesse mundo; adentram a bruma e se transformam.

32 Cf. Ailton KRENAK, 2015, p. 57 e 108.

33 Cf. Michel FOUCAULT, 2019 [1979], p. 26. Déborah DANOWSKI e Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 157.

Em 1986 seu tamanho dobra, chegando a uma dúzia de membros (sendo um só *mestizo*; depois, mais dois chegariam). Os indígenas do EZLN voltam, então, de tempo em tempo, para suas comunidades e fazem um trabalho político, lento, de falar com os parentes e se expandem pouco a pouco. Desde o início, o grupo guerrilheiro, ao contrário de certa tradição, define um crescimento militar proporcional ao político e que seus recursos viriam das próprias comunidades (o que contribui para se proteger do radar dos serviços de segurança governamentais). Nesse mesmo ano, acabam se instalando em uma comunidade, no fundo da floresta, com as armas, sendo o primeiro lugar “tomado” pela guerrilha. Não chegam da cidade, mas do monte: certo respeito é conquistado, pois viviam ainda pior que os camponeses do pedaço, que começam a ouvi-los. Daí, conta Marcos, “começamos a falar, a lançar nossos discursos políticos”, de acordo com seu bom repertório marxista-leninista, isto é, citando o “imperialismo”, a “crise social”, a “correlação de forças” e a “conjuntura”. Ao questionar se tinham sido entendidos, ouvem como resposta: “não compreendemos suas palavras, busque outras... suas palavras são muito duras”.

Isso provocou uma mudança nos guerrilheiros, obrigados a aprender a falar com a população e, sobretudo, a ouvi-la. Não era somente uma questão de comunicação entre línguas (o castelhano e as indígenas), mas sobretudo de mundos: tudo tinha sentidos diferentes. Acontece então uma tradução (com ajuda do mítico personagem do velho Antonio) num sentido amplo, os ideais igualitários (socialistas/comunistas) sendo digeridos e enriquecidos por elementos éticos – a revolução se liga a uma palavra-chave local, dignidade, e se torna sua razão de existir como projeto. “Éramos muito quadrados”, diz Marcos, relatando uma mutação: “você são o quê? Marxistas, leninistas, castristas, maoistas? Ou o quê?” Não sei, não sei mesmo. Somos o produto de uma hibridação ou de uma confrontação, que nós, felizmente, acho, perdemos...”. É interessante como essa formulação conversa com o entendimento do poeta-filósofo martinicano Édouard Glissant da *créolisation* [crioulização], “nascida de um derrota, que ela refaz na positiva, como a maior dos sopros épicos tentaram concretizar no mundo, depois das catástrofes e vitórias duvidosas”.

A partir desse momento, foram entrando mais jovens indígenas no EZLN, as comunidades ajudando, alimentando e guardando o segredo. Em troca, eles as protegiam

das ameaças das milícias dos proprietários de terra e de possíveis incursões da polícia ou do exército. Produz-se uma longa preparação e conspiração clandestina envolvendo milhares de pessoas, famílias inteiras, homens, mulheres, crianças, velhos, que “acabam decidindo se estruturar num governo autônomo. Várias comunidades se organizam num tipo de governo paralelo e formam seus ‘comitês’”, fazendo trabalhos coletivos e comprando, aos poucos, armas: “esse exército não recebe suas armas do exterior, se arma sozinho; é por isso que o desarmamento é impensável: cada um ganhou sua arma com seu trabalho, seu dinheiro”. Em menos de um ano, entre 1988 e 1989, o EZLN passa de 80 para mais de mil combatentes, concomitante a uma situação política mexicana de repressão, fraude eleitoral, ameaça de expulsão de suas terras (contrarreforma agrária) e negociação de um acordo de livre comércio com os EUA e Canadá (o NAFTA).

Os diversos comitês comunitários criam e se reúnem em uma nova instância, um Comitê geral, e dizem: queremos lutar! *¡Ya basta!* O comando militar responde que as circunstâncias são desfavoráveis, com o fim da URSS, a derrota eleitoral na Nicarágua, o término da guerrilha em El Salvador e na Guatemala, o “período especial” de Cuba, além de a luta armada, de o socialismo e de a revolução serem agora pouco populares. Eles retrucam que não querem saber, que estão morrendo e sugerem – já que o comando deve fazer o que o povo quer – perguntar às comunidades. O resultado? Milhares indicam o desejo de iniciar a guerra em outubro de 1992, marcando os cinco séculos de colonização. No dia 12 de outubro, 10 mil indígenas em silêncio tomam a capital de Chiapas e derrubam a estátua do conquistador. Em janeiro de 1993, o EZLN passa o comando para o Comitê, que define o início das operações. Marcos, chefe militar, pede um prazo para organizar, já que a estrutura militar era de defesa das comunidades (a pedido delas) e o ataque às cidades era um tipo de sonho distante. A preparação toma o ano inteiro, daí o levante no dia primeiro de janeiro de 1994, data de entrada em vigor do NAFTA, em quatro cidades, reivindicando paz, justiça e democracia – contra o olvido histórico dos povos indígenas por parte do México oficial. Os confrontos duram somente duas semanas e desde então vem sendo construída uma experiência de autogoverno (juntas de bom governo, caracoles) que inspira movimentos no mundo todo.³⁴ A revolução canibalizada?

34 Cf. SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS, 1995, p. 40-42. SOUS-COMMANDANT MARCOS e Yvon LE BOT, 1997, p. 111, 116, 118, 128-129. Édouard GLISSANT, 2005, p. 75.

Terra habitada

Habitar a terra

Mni Wiconi [água é vida]. Numa posição antípoda, ergue-se um bilionário projeto de gasoduto (o Dakota Access Pipeline, DAPL), atravessando terras indígenas e o *Mni Sose* (rio Missouri) e cortando quatro estados dos EUA (Dakota do Norte, Dakota do Sul, Iowa e Illinois). Esse projeto de transportar petróleo bruto por aproximadamente 3 mil quilômetros suscita uma forte oposição principalmente dos Sioux, mas também de ambientalistas e camponeses brancos. No contexto do gás de xisto [*fracking*] em alta nos EUA, trata-se de uma contundente ameaça à água da reserva indígena de Standing Rock e fomenta a reformação, inédita em um século (ou sete gerações), da confederação Oceti Sakowin Oyate (o povo do conselho dos sete fogos), congregando nações que falam Dakota, Nakota e Lakota.

A região, denominada *He Sapa* (Colinas Pretas), é o cerne do cosmos Lakota, de onde veio da terra vermelha e deu a primeira respirada a humanidade (*Oyate Luta*, Povo Vermelho). Se *He Sapa* é o coração do mundo, *Mni Sose* é sua aorta, pois a água, animada e com agência, é viva e dá vida. O DAPL é definido como *Zuzeca Sapa* [serpente preta] por espriar destruição e morte, e havia sido objeto de profecia tanto do desastre potencial quanto da resistência e ressurgimento dos manifestantes, os Protetores da Água (Water Protectors). A célebre vitória Sioux sobre o general Custer, no século 19, foi antecipada por um sonho (e visão) de Touro Sentado. Não se trata, hoje, para Nick Estes, somente da oposição ao gasoduto (e mais amplamente, ao sistema capitalista), mas de uma mobilização pela vida, pois, de acordo com o conceito da filosofia Lakota e Dakota, de *Mitakuye Oyasin*, todos estamos ligados. Uma perspectiva da água?

Se as leis garantem uma personalidade jurídica às corporações, por sua vez, os “Protetores da Água personificam a água e constituem parentesco com a água, aplicando uma lei própria. Se a água, uma parente, não é protegida, então o rio [*Mni Sose*] não é livre nem o é seu povo [*Mni Oyate*, Povo da Água]”. Ser um bom parente (*Wotakuye*) é se relacionar, encontrar e cuidar de *Unci Maka* (avó terra). Daí o papel da *reza*, do ato de fumar o cachimbo sagrado (*Canupa*), fazer oferenda de tabaco, organizar cerimônias e

compor e tocar músicas para humanos e não humanos. Ao contrário de uma reza que se destinaria a um outro mundo, a um Deus silencioso, essa comunicação Sioux se endereça aos ancestrais, animais e humanos, e à água e ao rio, aqui mesmo; “um mundo que transborda de vida e de vidas, presentes e passadas”. Standing Rock como “um verdadeiro portal entre mundos”. A profecia é vivida como diagnóstico do tempo, guia da ação e caminhos de libertação. Algo como uma teoria revolucionária, na qual a nova geração tem forte papel no movimento #NoDAPL dos quentes meses de abril a julho de 2016. O acampamento *Oceti Sakowin* virou a décima maior cidade de Dakota do Norte, com pelo menos 10 mil pessoas e expressou, concretamente, uma justiça indígena em iniciativas, garantindo, para toda a comunidade, comida, educação, saúde, ajuda jurídica e segurança (ao que muitas das reservas nos EUA não têm acesso, nem os mais pobres) – e na ausência de prisões e Forças Armadas estatais.

O historiador Lower Brulé pesquisa uma “história das relações – entre *Oceti Sakowin*, *Mni Sose* e os Estados Unidos como poder de ocupação”, estudando o que caracteriza como dois irmãos gêmeos, capitalismo e colonialismo.³⁵ *Don't frack my mother*, cantam Sean Lennon e Yoko Ono. Uma movimentação transnacional emerge, operando da ponta norte ao extremo sul do continente, passando por praticamente todos os países, na resistência às investidas capitalistas, autoritarismos estatais e dos ditos projetos de infraestrutura: os Mi'kmaq contra as petroleiras, as mulheres do Idle No More (juntando First Nation, Métis e Inuit com aliadas não indígenas) e o acampamento Unist'ot'en contra gasodutos que querem rasgar a América do Norte e em defesa do território Wet'suwet'en no Canadá, Belo Monte no Brasil, Yasuni no Equador, além dos exemplos citados acima e muitos outros que podem compor um longo levantamento, incluindo, como vimos, o setor de mineração, que destrói sítios sagrados, mundos e formas de vida.

Entrelaçamentos humanos e não humanos se manifestam nas confrontações a esses planos. Espíritos que lutam. O demiurgo *Omama* fixa suas palavras nos corpos Yanomami. “No silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho”, narra Davi Kopenawa; “por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é nossa escola, onde aprendemos as coisas de

35 Cf. Nick ESTES, 2019, p. 2, 71, 8, 14, 256 e 252.

verdade”. Ao dançarem para os xamãs, os *xapiri* expandem seus pensamentos, transmitem sabedoria e indicam outra via de pesquisa: não as das “peles de imagens” [livros], mas o ouvir da mata e dos cantos. A floresta como cerne do mundo, “a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu *Hutukara* caído no primeiro tempo”. A esfera onírica é, assim fundante dessa formação xamânica: “sonhamos com tudo aquilo que queremos conhecer. Quando bebemos o pó de *yãkoana*, primeiro vemos o pai do ouro e dos minérios no fundo da terra, envolto pelas volutas pegajosas de suas fumaças de epidemia”. Não se trata do sonhar ao qual costumamos nos referir, pois nesse “sonho dos espíritos” (*xapiri pë nē mari*), os xamãs (*xapirithē pë*, “gente espírito”) assumem um “estado de fantasma” (*a nē porepë*) e se tornam, com a *yãkoana*, espectros, percorrendo longas distâncias, em vários sentidos, para o tempo mítico (KOPENAWA e ALBERT, 2015).

Kopenawa vai também definir os espíritos *xapiri* como “um tipo de médico: trabalhando, curando e espantando espírito mau. Também chamando a riqueza da terra. O povo precisa da riqueza da terra: caça, peixe, chuva, verão...” Isso envolve um estudo profundo, o aprendizado na/da floresta, parte de uma formação político-cósmica. Krenak vai opor uma concepção de sonho como “abdicar da realidade, renunciar ao sentido prático da vida” à outra, na qual “não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas” cujas “escolhas não se consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades”. O sonho, então, se apresenta “como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento”. Num universo capitalista no qual falta tempo para dormir e descansar, onde o sono se torna até parte de uma indústria da saúde, sua perspectiva como cura, oráculo e premonição, trabalho sobre si e visões oníricas – experimentar como caminho de sobrevivência e invenção de conexões.³⁶

Davi Kopenawa mescla “mitos e relatos de sonhos, visões e profecias xamânicas, discursos e exortações, autoetnografia e antropologia comparativa” e costura uma crítica da insanidade capitalista a partir da mata. A pesquisa, um fio presente ao longo de toda essa reflexão, se compreende nesses termos. Desde as montanhas, valiosas por serem casas de

36 Cf. Carlos M. DIAS JR. e Stelio MARRAS, 2019, p. 240. Ailton KRENAK, 2019, pp. 52-53. Sidarta RIBEIRO, 2019.

ancestrais e de cujo topo os *xapiri* saem para as terras baixas, onde encontram alimentos. Quando os xamãs consomem *yãkoana*, alimento deles, os chamam para dançar. Sem esses espíritos (que transmitem, orientam e ensinam), os Yanomami permaneceriam ignorantes e sem memória, como os brancos, e não se engajariam na defesa da selva. Isso envolve, assim, uma crítica da ciência branca, do seu modo de conhecimento, já que “apenas quem toma *yãkoana* pode de fato conhecer a floresta. Nossos antigos faziam dançar todos esses espíritos desde o primeiro tempo”. Uma outra distinção se apresenta, na forma de uma certa “abertura de espírito”. Os brancos fixam sem cessar e fazem circular os “desenhos de suas falas colados em peles de papel”, porém, “estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos” e ignoram “as imagens dos seres do primeiro tempo, por isso não podem conhecê-las de fato”. Se mostram incapazes “de ver *Hutukarari*, o espírito do céu, nem *Xiwãriipo*, o do caos. Tampouco veem as imagens dos ancestrais animais *yarori*, nem as dos espíritos da floresta, *urihinari*”, atendo-se a um pensamento “esfumaçado [...], no meio dos motores e das máquinas”.

A lei e o governo se compreendem como as palavras de *Omama* e dos *xapiri*, criando curto-circuitos entre material e espiritual em suas formas convencionais: os xamãs, após tomarem *yãkoana*, fazem os *xapiri* (na forma de pessoas minúsculas, cobertos de pinturas cerimoniais e intensamente coloridos e luminosos) que eles adquiriram em sua iniciação descerem, cantarem e dançarem. Essa festa cerimonial é imprescindível para defender a floresta viva e para manter seu fluxo de vida e dos espíritos de todos os seres que a povoam: árvores, folhas, caça, peixes, abelhas, tartarugas, lagartos, lesmas. “Os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza e não os seres humanos”, coloca Kopenawa. Uma outra concepção do político se encarna, pelas palavras do demiurgo e dos espíritos no tempo dos sonhos, que se demarca radicalmente dos brancos cujos sonhos não voam, pois “só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras”, que vêm das “multidões de *xapiri* como habitantes da floresta” (KOPENAWA e ALBERT, 2015).

Isso se reflete nas práticas de muitos povos, como na agência política dos encantados, junto aos Tupinambá, no Sul da Bahia. A terra habitada pela qual lutam, na Serra do Padeiro, é morada dos encantados e dos antepassados, seus reais donos e “na qual

os indígenas estão autorizados a viver e da qual estão destinados a cuidar”. Domínios territoriais de entidades que se associam “às pedras (como nos casos dos caboclos Laje Grande e Lasca da Pedra), à mata (Sultão das Matas), aos ventos (os Ventanias), às águas (Mãe d’Água)”. As retomadas, profetizadas por antigos e demandas dos encantados (transmitidas quando baixam, durante cerimônias) envolvem recuperar, também, “*cemitérios velhos*, cobertos pelo mato, identificáveis apenas pelos mais velhos ou pela presença de touceiras de crote, um vegetal de folhas verdes e roxas, [...] que se costuma plantar sobre túmulos”. Os caboclos clamam, assim, pela mobilização política, dão uma perspectiva histórica sobre o povo Tupinambá e seu território e oferecem também uma série de orientações táticas e informações. Glicéria conta, por exemplo, que disseram para “*construir uma outra aldeia* para dar descanso a essas pessoas que foram assassinadas inocentemente”. Já no contexto de uma ação, bastante violenta, com farto gás lacrimogêneo, da Polícia Federal em outubro de 2008, descobriram “por *inspiração* dos encantados que a capeba, vegetal abundante na região, neutraliza os efeitos do gás, quando esfregada sobre a pele”. Em outro episódio das retomadas, os Pataxó Hã-Hã-Hã “desarmam” policiais com cânticos e ritos coletivos.

O período em que estudou em Santa Cruz Cabrália, território próximo dos Pataxó, foi muito inspirador para Babau. Além de participar da histórica marcha dos 500 anos da suposta descoberta do Brasil, no local simbólico de Porto Seguro, se empenhou na organização e diz ter recebido, naquele momento, “um chamado dos encantados para retornar, para se tornarem visíveis e lutarem pela terra”. Dessa forma, “o fato de os Tupinambá terem ‘se apresentado ao Brasil’ [leram uma carta aberta à sociedade brasileira] no dia de um grande ataque, isto é, da intensa repressão contra os indígenas levada a cabo pela Polícia Militar da Bahia, revestia-se, para ele, de muito significado”. Luta, aqui, rima com criatividade cósmica – caminham juntas. “Nunca se aprendeu tanto canto em tão pouco tempo na história nossa”, diz o cacique, acrescentando que o encantado Marombá “se manifestou na aldeia pela primeira vez em maio de 2012, na noite em que se comemorava a decisão do STF quanto à nulidade dos títulos de propriedade distribuídos sobre o território pataxó hã-hã-hã”.³⁷

³⁷ Cf. Daniela Fernandes ALARCON, 2019, p. 58, 270, 355, 299, 296, 297, 338, 313, 324, 331 e 309-310. MAYÁ, 2021, pp. 78-80.

Um número significativo de mobilizações contemporâneas dos povos indígenas expressa a compreensão de viver num território cosmológico (de humanos, espíritos, animais, plantas), como na tomada, pelos Guarani, em 2016, do escritório da Presidência da República em São Paulo. Por algo como seis horas seguidas, cantam e rezam, “transmutando o lugar em *opy*, com o piso de mármore pouco a pouco virando terra batida por meio das pisadas constantes de seus canto-danças”. Cantam não para o poder nem para seus mediadores, mas “porque era aquilo que os fortalecia, porque era aquilo que poderia ajudá-los a conseguir o objetivo da demarcação. Cantavam porque assim a potência de suas divindades poderia ser eficaz sobre o mundo dos *juruá*” [brancos]. Ao fim de décadas de reivindicação e graças à pressão mais forte nos últimos anos sobre o Ministério da Justiça onde estava parado o processo, “a portaria declaratória da Terra Indígena Tenondé Porã, passo mais significativo no processo de demarcação, foi finalmente assinada” (SANTOS, 2015).

Esses imbrincamentos são contudentes também para os Guarani e Kaoiwá, manifestados pelos “*Jeroky Guasu* (Grandes Rituais) e *Aty Guasu* (Grande Assembleia)”, compreendidos “pelas lideranças políticas e espirituais” como constituindo “encontros/reuniões e como movimentos fundamentais para a manutenção e a manifestação do *ore ava reko* (‘nosso modo de ser e viver’)”, que se fortaleceram a partir do final da década de 1970 em sua luta pelos *tekoha*. Essa retomada das terras envolve também a necessidade de recuperar

o modo antigo de encaminhar a resolução dos problemas, cantando e dançando para pedir a bênção e o apoio dos deuses, orientando o movimento de luta pela terra de acordo com as instruções recebidas no processo de diálogo xamânico com essas entidades. (SANTOS, 2015)

Tal perspectiva encarna também uma oposição entre a cerca como arame farpado e fio elétrico dos brancos e outra, constituída pela reza – “o índio vai rezando, o fogo vai acendendo, você não vê, mas é fogo. E pode chover que não apaga! Aí vai andando ao redor da roça, rezando, pondo fogo no chão. A reza que gruda no chão, essa é a cerca do índio”.³⁸

38 Cf. Tonico Benites KAIOWÁ, 2018, p. 65 e BENITES, T., 2014, p. 191. Spensy K. PIMENTEL, 2018, p. 54-55.

A gigantesca habilidade de sobrevivência diante da catástrofe de séculos dos Tupinambá da Serra do Padeiro revela uma composição afroindígena. O culto aos encantados se inicia com um menino cuja mãe era nativa e o pai, do sertão baiano. Ele é levado à Mãe Menininha do Gantois, sua parente distante, por conta de insanas e dolorosas crises. A babalorixá dirá, porém, que nada pode fazer para curá-lo, pois ele já possui essa dádiva e seu caminho seria justamente o de se ocupar das pessoas. Surge o “primeiro pajé Tupinambá”. Seu trabalho é feito primeiro em si mesmo e logo abarca a comunidade;

em seus sonhos, descobre pessoas com o mesmo dom, capazes de acolher os encantados, e dá início a seu culto. Começa a acolher um encantado específico, o Caboclo Tupinambá, que avisa que ‘essa terra vai voltar a ser uma aldeia indígena’, e anuncia a missão de retomada do território indígena. *Amefricanidade*.³⁹

Conta-se que Toussaint Louverture tinha conhecimento, transmitido por seu pai, das plantas medicinais e que se aliava ao clima da ilha, organizando ataques espetaculares durante tempestades, com seus trovões e raios, apavorando seus inimigos. O sobrenome que adota se liga a uma divindade. *Papa Legba, ouvri barrié pour moins!* [Papa Legba, abra o portão para mim!]. Abrimento do destino e das possibilidades, essa insurreição de 1791 é preparada por dois encontros: o de lideranças dos escravizados de uma centena de plantações e o célebre ritual religioso de Bois-Caïman. C.L.R. James narra a épica revolução haitiana e salienta o papel do vodu como “meio de conspiração. Apesar de todas as proibições, os escravos viajavam quilômetros para cantar, dançar, praticar os seus ritos e conversar; e então, desde a Revolução, escutar as novidades políticas e traçar os seus planos”. Achille Mbembe conversa com o intelectual e militante de Trinidad e Tobago, ao pôr em paralelo as criações artística e religiosa, profundamente influentes na prática política e que constituíram “para as comunidades cuja história foi durante muito tempo a do aviltamento e da humilhação”, um tipo de “última proteção contra as forças da desumanização e da morte”. Segundo o pensador camaronês, para a criação de espaços e projetos coletivos, deve haver uma restituição e reparação dos que sofreram “processos de abstração e coisificação”, não somente no sentido econômico, mas de “juntar novamente as partes que lhes foram amputadas, a reparação dos laços quebrados”, tratando, dessa forma, das “lesões e talhos que impedem de fazer comunidade”. Destaca, assim, o papel “da arte e

39 Cf. Marcio GOLDMAN, 2015, pp. 655-656. Lélia GONZALEZ, 2018.

do religioso” para “renascer à vida e de reconduzir a festa”.⁴⁰ Uma vital exuberância das criações religiosas e políticas, artísticas e existenciais: festa-luta?

Mariátegui, ao tentar situar Marx em seu espaço e tempo contemporâneos, diz que ele “não está presente, em espírito, em todos os seus supostos discípulos e herdeiros” e traça uma linha: “os que o continuaram não foram os pedantes professores alemães da teoria da mais-valia, incapazes de acrescentar qualquer coisa à doutrina, só dedicados a limitá-la, a estereotipá-la”. Ao contrário, “foram, antes, os revolucionários tachados de heresia, como Georges Sorel – outro agonizante, diria Unamuno –, que ousaram enriquecer e desenvolver as consequências da ideia marxista” com acentos místicos e espirituais. Nesse sentido, “o ‘materialismo histórico’ é muito menos materialista do que comumente se pensa”. Retrabalha, assim, de modo criativo os vínculos entre “matéria” e “espírito”, entre “materialismo” e “idealismo”, pois “o materialismo socialista contém todas as possibilidades de ascensão espiritual, ética e filosófica. E nunca nos sentimos mais veemente, eficaz e religiosamente idealistas do que ao firmar bem a ideia e os pés na matéria”.⁴¹

Podemos perceber possíveis ecos por vir da fé revolucionária da Teologia da Libertação (“a política elevada à altura da religião e a religião elevada à altura da política”), numa paixão que contamina, afeta, desloca, transforma sua compreensão da política. Mariátegui chega a formular um socialismo de “caráter religioso, místico, metafísico”. Na contramão de um marxismo predominante e – digamos – oficial, destaca o sentimento em detrimento da doutrina, clama por uma “nova fé da vida”, uma “fé combativa”. Uma perspectiva messiânica do mito revolucionário, que move a história. Esses vasos comunicantes entre política e religião, Mariátegui os toma de Sorel (que influenciará, também, Walter Benjamin) em sua defesa, no início do século XX, de “que a experiência histórica dos últimos lustros comprovou que os atuais mitos revolucionários ou sociais podem ocupar a consciência dos homens com a mesma plenitude que os antigos mitos religiosos”.⁴² Tais vínculos se aproximam dos mundos ameríndios, nos quais as esferas de organização política e de produção ritual são porosas.

40 Cf. Sudhir HAZAREESINGH, 2021, p. 43, 112, 63 e 72. C.L.R. JAMES, 2000, p. 91. Achille MBEMBE, 2013, p. 249.

41 Cf. José Carlos MARIÁTEGUI, 2005, p. 176 e p. 121.

42 Cf. Michael LÖWY, 2005, p. 107. José Carlos MARIÁTEGUI, 2005, pp. 54-55, 57 e p. 189.

O papel da espiritualidade nas revoltas terá, em outro contexto, um interlocutor talvez surpreendente. Pensando a partir de sua experiência iraniana (que será brutalmente desviada para outras concepções políticas e religiosas, como trágica e belamente o mostra Marjane Strapi em *Persépolis*) e influenciado pela leitura recente de *Princípio Esperança* de Ernst Bloch, Michel Foucault vai definir a espiritualidade como “essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito”. Trata-se de “não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença”. Essa transformação, “essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo”, concluindo que “todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter lugar na história a partir de um movimento que foi um movimento de espiritualidade”. Em toques nitidamente mariateguianos (muito provavelmente sem ter tido contato com o *Amauta*), o filósofo francês pensa que a revolução russa foi preparada, no século XIX, “fundamentalmente [por] um movimento espiritual; será que a grande onda de entusiasmo que produziu esse fenômeno, que em seguida foi retomada pelos bolcheviques, não foi em suas raízes algo de profundamente espiritual [...]?”⁴³

Marx está onde muitos não esperavam? Isso é primordial para combater sua domesticação na forma de um marxismo que acreditou e acredita (paradoxalmente) na burguesia, na sua ciência para a produção de conhecimento, no seu Estado para transformar as relações sociais, na concepção de uma natureza exterior e num sujeito universal depurado. Essas escolhas causaram, e causam, uma tremenda perda de potencial revolucionário, bloqueando alianças e cumplicidades, ricas e fundamentais. Mariátegui se empenha por um marxismo vivo, isto é, aberto à contaminação e à “convocação material de forças” e a seus outros materialismos e mundos. Marx mesmo, nos seus *Cadernos etnológicos* (que o pensador-militante peruano não pôde conhecer), transcreveu detalhadamente as cerimônias e os ritos do Conselho iroquês, cujas práticas políticas envolviam uma forma-confederação e autonomias locais, além de encontro, deliberação e

43 Cf. Marjane SATRAPI, 2007. Michel FOUCAULT, 2013, p. 21 e 26.

criação coletivas em volta do fogo e do célebre cachimbo da paz. Imaginemos um Marx na floresta tomando *yãkoãna*, conectando-se a um antigo protocolo de pesquisa (princípio de autocobaia) e sobretudo aos conhecimentos ancestrais de cura e conhecimento, ainda mais atual num universo capitalista que adoece as pessoas e o planeta. Nelson Rodrigues, numa de suas sarcásticas tiradas, provoca: “o brasileiro, inclusive o nosso ateu, é um homem de fé. Conheço vários marxistas que são, ao mesmo tempo, macumbeiros. E um povo que pode conciliar Marx e Exu está salvo e, repito, automaticamente salvo”. Penso que devemos levá-la a sério. Marx e Exu. Marx, Xangô (“garantia da continuidade da coletividade”) e todo o panteão yorùbá nágò.⁴⁴

Puxando a fila

Os Tupinambá de Olivença dizem que “pelas ações de recuperação, o território vem sendo curado”, regenerando vegetação e laços sócio-cósmicos de uma terra adoecida. Já Kopenawa se indigna com a morte trazida por mercadorias, máquinas e epidemias, que vêm de *Yoasi* (irmão mau de *Omama*), e situa sua vocação xamânica num desejo de cuidar dos Yanomami, os *xapiri* sendo “os médicos de nossos antigos, desde sempre”. Cura de quê? Um rechaço à enfermidade capitalista a partir da fertilidade da floresta e de sua riqueza, numa crítica contundente à mercadoria e ao povo por ela fascinado. O xamã opõe, assim, o dinheiro que não traz alegria nem alimenta às coisas da floresta, os “verdadeiros bens”, isto é, o que a compõe (águas, peixes, caças, frutos, árvores). As palavras da mata reiteram a importância da generosidade no trato, inclusive como caminho para amainar o apetite branco por sua destruição. Davi conta que, nos ritos funerários, “quando queimamos os ossos de um homem pródigo, qualquer que tenha sido a causa de seu falecimento, somos especialmente cuidadosos com os ossos de suas mãos”. Sua preciosidade se liga ao fato delas servirem para distribuir abundantemente coisas e comidas. Nesse sentido, “olhar para os dedos após sua morte nos enche de tristeza e saudade. Por isso prestamos muita atenção para não perder nenhum pedacinho durante a cremação”. Frente à sovinice capitalista, uma exaltação das pessoas generosas (essas é que

⁴⁴ Cf. Antonin ARTAUD, 2004. Lawrence KRADER, 1974. Paul B. PRECIADO, 2018. Nelson RODRIGUES, 1997.

são lembradas) – há uma ênfase na partilha, remetendo à definição de política de Oswald de Andrade como “ciência da distribuição”.⁴⁵

Refletindo sobre o político para os Araweté, Viveiros de Castro os percebe como “refratários a qualquer forma de ‘coletivismo’ e de comando, em que as pessoas se recusam a seguir as outras, preferindo ostentar uma independência obstinada”. Conta sua experiência, no que parecia um caos, no qual era “sempre muito difícil determinar o momento inicial de qualquer ação coletiva: tudo parecia ser deixado para a última hora, ninguém se dispunha a começar coisa alguma”. Dessa forma, “é exatamente pelo fato de a ação coletiva ser, aos olhos Araweté, ao mesmo tempo uma necessidade e um problema, que a noção de *tenotã mō*, ‘líder’, designa uma posição onipresente mas discreta, difícil mas indispensável”. Figura chave do “concerto coletivo”, *tenotã mō* significa a pessoa “que encabeça uma fila indiana na mata, a família que primeiro sai da aldeia para excursionar na estação chuvosa. O líder Araweté é, assim, o que começa, não o que comanda; é o que segue à frente, não o que fica no meio” (VIVEIROS DE CASTRO, CAUX e HEURICH, 2017).

Spensy Pimentel relata ímpeto semelhante Kaiowá, para ir à caça, abrir uma roça, chamar uma conversa ou ir a uma reunião com agentes estatais, ocupar alguma terra ou fazer uma festa. São “muito ciosos a respeito de quem inicia uma ação, de quem vai ‘tomar a frente’, a iniciativa para realizar algo, seja no âmbito familiar ou no grupo local”. O *tendotá* é “o termo Kaiowá que designa a pessoa que vai à frente, que inicia uma ação. Encontrei mesmo quem me traduzisse política por *tendotá puakapy*, ou seja, assunto de *tendotá*”. Quem puxa, provoca, põe em movimento. Propõe-se pensar nesses termos as lutas-criações ameríndias nas últimas décadas, “puxando” as rebeliões em geral. Uma influência que vem de tempo, desde o moicano anarquista aos *indiani metropolitani*, passando por inúmeros grupos e pela influência nos movimentos igualitários; como dizia Oswald, “sem nós, a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”.⁴⁶

Kopenawa apresenta seu povo como “os moradores da floresta” e tal elaboração ecoa em uma série de iniciativas contemporâneas, tanto o “movimento das praças”, a partir

45 Cf. Daniela Fernandes ALARCON. 2020, p. 360. Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, 2015, p. 83, 175, 176, 217, 410, 413, 417, 418 e 420. Oswald de ANDRADE, 1970, p. 18.

46 Cf. Spensy K. PIMENTEL, 2012, p. 128. Oswald de ANDRADE, 1970, p. 14.

da virada 2010-2011, e sua forma-ocupação no coração das urbes, quanto – e sobretudo – certas articulações mais perenes, como a ZAD (zona a defender) de Notre-Dame-des-Landes (NDDL), que derrotou o projeto de aeroporto no oeste francês e o No Tav no Vale de Susa no norte italiano, combatendo um projeto de linha de trem de alta velocidade que quer rasgar o vale onde já existem estradas e linha de trem. Em sua primeira grande manifestação em 1996, os No Tav se autointitulam os “indígenas do vale”, pois tal “projeto representa a extinção do seu modo de vida”. Por sua vez, os habitantes da ZAD se denominam povo da lama (*peuple de boue*, que tem a mesma sonoridade de *debout*, povo em pé, levantado), que pode ser associada à declaração zapatista ao início da histórica marcha saindo do sudoeste mexicano em direção ao Zócalo na capital em 2001: somos a cor da terra, numa imagem também mobilizada por Dona Damiana, histórica resistente, acampando em beira de rodovia em Dourados (MS): “essa terra aqui é vermelha, escura”.⁴⁷

Davi, ao refletir na e com a floresta, insiste na sua inteligência e na capacidade de pensar e se defender com os *xapiri*, que a protegem e contêm os ataques destrutivos. Sua situação, no entanto, é delicada e crescentemente precária e frágil. Os *zadistes* de NDDL dialogam com essa perspectiva e uma emblemática faixa à frente dos seus atos o reflete. “*Nós somos a floresta que se defende*” inverte uma percepção de dentro/fora e sujeito/objeto (de defender a floresta) de certas concepções ecológicas. O *bocage* usa os corpos militantes para se proteger. Expressa, assim, imaginários-práticas de política-natureza (não mais dissociadas): habitar a terra, tramar os elos e o que está atado “às pessoas, ambientes, campos, sebes, bosques, casas, plantas, bichos”, isto é, “estar em retomada, em potência sobre nossos espaços”. Luta-floresta, oposta a uma perspectiva reacionária pela terra, pois “sua consistência é a vida partilhada que se inventa na luta” coletiva. Uma recomposição de mundos; o tritão, anfíbio morador dos lagos e símbolo da ZAD, é cuidado, celebrado e inclusive encenado nas manifestações. *Tritons créte-e-s contre béton armé* [tritões com moicano contra o concreto armado].⁴⁸

Os parceiros Deleuze e Guattari defendem que “pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em volta do outro. Pensar se faz mais na relação com o território e com a terra”. A oposição entre modo de vida e sistema

47 Cf. Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, 2015, p. 557. COLLECTIF MAUVAISE TROUPE, 2016, p. 57 e 109. Bruno Martins MORAIS, 2017, p. 263.

48 Cf. Alessandro PIGNOCCHI, 2019. ASARADURA, 2015, p. 10.

político-econômico parte de um chão e desse solo. O intelectual Dene (*Yellowknives*) Glen Sean Coulthard pensa a história colonial canadense mais em termos de despossessão territorial (de uma terra compreendida em termos relacionais e de reciprocidade com outros elementos – na língua Weledeh de Dogrib, *dè* [terra] abarca “pessoas e animais, pedras e árvores, lagos e rios”) do que a também presente – ainda que em menor grau – proletarização (exploração do trabalho indígena). Pensa Marx nesses termos e retoma o conceito de modo de produção, compreendendo-o em sentido mais amplo, que envolve dois processos inter-relacionados: a tecnologia e os recursos para a produção, mas também as formas de pensamento e relações sociais – “*ambas condições e condicionadas pelas forças produtivas*”. Marx mesmo o teria empregado, em *A ideologia alemã*, como análogo a “modo de vida”. Coulthard percebe, assim, as reivindicações contemporâneas dos povos ameríndios no Canadá por suas terras em sua relação com a “responsabilidade coletiva, a autoridade não hierárquica, a posse comunal e o apoio mútuo”, que os sustentam “econômica, espiritual, social e politicamente”. O capitalismo e seu universo; esse, diz Rancière, é “mais que um poder, é um mundo e é o mundo no qual vivemos, (...) o ar que respiramos e a teia que nos liga”. Sugere, nesse âmbito, que o caminho para lhes sobreviver passa por consolidar “formas de dissidência subjetiva e de organização da vida à distância do mundo dominante”. São esses “presentes que criam os futuros e o que é vital hoje é o desenvolvimento de todas as formas de secessão em relação aos modos de percepção, pensamento, vida e comunidade propostos pelas lógicas desiguais”. Essas indicam um “esforço para lhes permitir se encontrar e produzir a potência acentuada de um mundo de igualdade”.⁴⁹

A floresta emerge como inspiração, sendo compreendida como “um povo que se insurge, uma defesa que se organiza, imaginários que se intensificam”. Davi compreende a ecologia como toda uma população: humanos, *xapiri*, animais, árvores, vento, sol, chuva, peixes; em suma, “é tudo o que veio à existência na floresta [...], tudo o que ainda não tem cerca”. Coloca, assim, a questão decisiva dos cercamentos, condição do surgimento do capitalismo. A destruição que esses causam não se situa unicamente no meio de vida e subsistência de muitos povos, mas principalmente numa “inteligência coletiva concreta, ligada a esse comum do qual todos dependiam”, numa riqueza partilhada de criações

49 Cf. Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI, 2005, p. 82. Glen Sean COULTHARD, 2014, pp. 12-13, 60-61 e 65. Jacques RANCIÈRE, 2017, p. 54 e 59.

coletivas. Sua expropriação, contemporânea à caça às bruxas, não é somente material, mas ética, da vida e suas condições, dos vínculos existenciais costurados, do território constituído pela “tessitura mesma dos elos”.⁵⁰

Essa “tomada da dianteira” dos povos ameríndios se manifesta, com contundência, no Chile de hoje, que vive nas semanas de outubro de 2019 o maior protesto de sua história, no qual estudantes, pessoas comuns e tantas rebeldias rechaçam vigorosamente o seu sistema político-econômico, com passeatas, atos, saques, incêndios de estações de metrô, supermercados e lojas. Tais mobilizações ocorrem no que era o “país modelo” da ordem econômica dominante, com suas políticas (desde 1973) e Constituição (de 1980) elaboradas no contexto da Guerra Fria, tendo forte influência da Escola de Chicago. A explosão contra as continuidades após o fim da ditadura de Pinochet e seu todo privatizante (não transformado pelos sucessivos governos) vinha amadurecendo nos últimos anos, desde o *mochilazo* dos secundaristas reunindo dezenas de milhares em 2001, que é retomado no *pingüinazo* em 2006 com mais de um milhão, passando pelos universitários em 2011 e a *marea feminista* em 2018. Podemos, porém, situar a primeira grande mobilização contra essa nova governança (agora, *democrática*) no levante Mapuche [Gente da Terra] do dia 1 de dezembro de 1997 em Lumaco pela defesa de suas terras contra os planos da empresa florestal Bosques Arauco. Constituiu, assim, com ações diretas e *recuperación* de territórios ancestrais, a primeira faísca, e é significativo que nesses protestos massivos de 2019, uma novidade se faça notar: a farta presença de bandeiras Mapuche e a derrubada de estátuas de colonizadores.⁵¹

Isso se mostra, igualmente, como vimos antes, nas mobilizações quase simultâneas puxadas pelo movimento indígena no Equador contra as medidas de austeridade e que bloqueiam o país. E se produz, também, no início desse século na Bolívia, com as guerras da água e do gás, e depois no Brasil, com a tomada indígena do Congresso em abril anunciando o Junho brasileiro semanas depois, no qual foi forte a presença da Teko Haw Maraká'nà (Aldeia Maracanã, ocupando desde 2006 o antigo Museu do Índio do Rio). Tais eventos inspiram, também, as novas movimentações por justiça climática, com notável protagonismo juvenil nos *Fridays for Future* (organizando greves climáticas e recusas em

50 Cf. Jean-Baptiste VIDALOU, 2017, p. 13. Davi KOPENAWA e Bruce ALBERT, 2015, p. 480. Isabelle STENGERS, 2009, p. 108. ASARADURA, 2015, p. 10.

51 Cf. Gabriel Salazar VERGARA, 2019.

ir à escola, que começaram com a mobilização multirracial de jovens californianos e posteriormente ganharam a forma de dias globais nos últimos anos) ou o *Extinction Rebellion*, que brota na Grã-Bretanha ao ocupar em abril de 2019 cinco pontos de Londres para pautar a questão do aquecimento global e que se disseminou em vários países (SVAMPA, 2020).

Essa inspiração se articula com um tipo de “internacionalismo” indígena. Kopenawa usa em português “mundo inteiro” como tradução de *urihi a pree*, grande terra-floresta, e as atividades xamânicas protegem a terra toda, tanto para indígenas quanto não indígenas. *Omama* criou, multiplicou e esprou *xapiri* não unicamente nas terras Yanomami, mas por toda parte, pois “o vento lá não sopra sem razão e a chuva não cai sozinha”. Esses mais longínquos são magníficos e poderosos, enquanto os que deixou para os Yanomami são “mais fracos e menos sagazes do que os que levou consigo para a terra dos brancos, onde são tão numerosos quanto na nossa”. Os brancos, no entanto, esqueceram e perderam o conhecimento sobre os espíritos que lá habitam – e até os antecedem naquele espaço – e não os percebem mais.

Davi conta, em particular, um episódio em Paris, ao olhar a Torre Eiffel:

apesar de ninguém saber, essa construção é em tudo semelhante à imagem das casas de nossos *xapiri*, cercada por todos os lados de inúmeros caminhos luminosos. É verdade! Aquela claridade cintilante é a do metal dos espíritos! Os brancos daquela terra devem ter capturado a luz dos seres-raio *yâpirari* para prendê-la nessa antena! Ao observá-la, eu pensava: “*Hou!* Esses forasteiros ignoram as palavras dos espíritos, mas, apesar disso, sem querer, imitaram suas casas!”. Isso me deixou confuso. Porém, apesar da semelhança, a luz daquela casa de ferro parecia sem vida. Não saía dela nenhum som. Se fosse viva, como uma verdadeira casa de espíritos, ouviríamos brotar de sua luminosidade o sibilar incessante dos cantos dos seus habitantes. Seu cintilar propagaria as vozes ao longe. Mas não era o caso. Ela ficava inerte e silenciosa. Foi apenas durante o tempo do sonho, fazendo dançar sua imagem, que pude ouvir a voz dos espíritos dos antigos brancos e das mulheres estrangeiras *waikayoma*, cobertas de miçangas, que moram em sua terra. (KOPENAWA e ALBERT, 2015)

Daí se pergunta se os antepassados dos franceses os conheciam e, a partir da sua experiência de viagens internacionais, conta como conheceu outros *xapiri* de distantes terras, que fogem das cidades enfumaçadas e vivem nas altas montanhas frescas nas quais “seus topos são cobertos de uma brancura tão brilhante quanto um monte de penugem luminosa” e onde se refugiaram depois de tanto tempo sem serem chamados. O xamã Yanomami percorreu em sonho esses locais onde moram os “espíritos dos ancestrais brancos”, conta ter sentido vertigem ao chegar perto da sua morada e ter ouvido deles indicações para lidar com os brancos com “energia e coragem”. “Não se deixe enganar por vagas mentiras! Eles têm que defender a floresta de fato!”, disseram. Quando foi a Nova York participar de encontro na ONU, narra outro acontecimento, no qual é acordado e espantado por

estalos e estrondos surdos do céu, que pareciam começar a se mover pesadamente sobre a cidade. Então, acordei sobressaltado e me levantei. Fiquei um tempo sem me mover, de pé, me segurando para não gritar de pavor. Mais uma vez, pensei: “*Hou!* Esta é uma outra terra, não posso me deixar levar pelo medo, ou os brancos vão achar que enlouqueci!”. Aos poucos, fui tentando me acalmar. Depois, o barulho do céu parou, mas eu comecei a ouvir a voz de sua imagem, que os xamãs nomeiam *Hutukarari*. Ela me dizia: “*Ma!* Não é nada! Fiz isso para testar sua vigilância! Às vezes faço o mesmo para que os brancos me ouçam, mas não adianta nada! Só os habitantes da floresta mantêm os ouvidos abertos, pois sabem virar espíritos com a *yãkoana*. Os dos brancos ficam sempre fechados. Por mais que eu tente assustá-los para alertá-los, eles permanecem surdos como troncos de árvore! Mas você me ouviu, isso é bom! (KOPENAWA e ALBERT, 2015)

“Só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami”, pontua o xamã. Significaria compor uma bruxaria em comum? Os celtas – que habitavam partes do oeste europeu, onde esteve Kopenawa – possuíam a figura do druida, formado por *dru* (relativo a carvalho) e *uid* (de conhecimento, saber). Seriam, então, magos, grandes sábios do carvalho, cujo visco se costumava consumir e nos seus pés se abrigavam ritos. Dizem que temiam, como nas histórias em quadrinhos de Asterix, que o céu (sustentado pelas árvores) caísse sobre as suas cabeças, num perturbador paralelo com os Yanomami (KOPENAWA e ALBERT, 2015).

A ativista antiglobalização e bruxa neopagã Starhawk propõe pensar a magia como movimento político. Citando Dion Fortune, uma ocultista do início do século passado, trabalha-a como “a arte de modificar a consciência de acordo com a vontade”, abarcando variadas esferas da imaginação. Elabora, assim, um elo decisivo com a ideia-prática de transformação, pois “implica que o mundo é dinâmico e fluido, e não estático. E ela fala de ‘vontade’: uma intenção humana focada que tem um impacto no mundo em torno de nós”. Daí emerge “uma boa definição para a ação política. Buscar mudanças políticas profundas não abrange apenas mudar quem detém o poder, embora isso seja bastante importante”, pois “também implica o modo como concebemos o nosso poder e como mudamos a consciência que permitiu que tantos danos ocorressem e tivessem continuidade”. Bruxa emerge como um nome “genérico” de uma multidão de saberes, formas de estar juntos e de comunicação entre mundos (humano e não humano). Reage, igualmente, a um empobrecimento político e existencial moderno, já que “a perseguição às Bruxas nos deixou um legado que cortou nossa sensibilidade em relação a uma Terra viva”, tornando “escutar a Terra” algo suspeito, perigoso ou até ridículo. Continua Starhawk, propondo “como seria ter uma ciência na qual (...) nos permitíssemos abraçar novamente algumas das visões de mundo indígenas e, ao mesmo tempo, somar a elas alguns dos nossos modos atuais de entender como comprovar rigorosamente nosso conhecimento” (STARHAWK, 2018).

Como colocado antes, o EZLN viveu uma transição do ímpeto de doutrinar e mostrar a verdade para o de compreender e se transformar com as resistências históricas das coletividades indígenas. Desse choque político-cultural vai nascer uma criação exuberante (mesclando teologia da libertação, militantes marxistas e organização autônoma ameríndia e camponesa) e que vai influenciar muitos movimentos, indígenas e não indígenas, no mundo todo. Esse imaginário político produz uma inversão dos vetores políticos habituais com o *mandar obedecendo* (assim como o *caminhar perguntando*), condições para *uma revolução que faça possível a revolução*. Uma articulação indígena, local, nacional, internacional e intergaláctica das sociedades contra o Estado. No convite para o Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo, o subcomandante apresenta o zapatismo como uma fuga das ideologias políticas, receitas, linhas, consignas, táticas ou estratégias; esse

não é, não existe. Só serve, como servem as pontes, para cruzar de um lado para outro. Logo, no zapatismo cabem todos, todos os que querem cruzar de um lado para outro (...), o zapatismo não é de ninguém e, portanto, é de todos. (RAMÍREZ, 2004)

Na América do Norte, em 1680, um oficial do Rei da França volta ao forte onde havia deixado parte das tropas, mas “seus” homens não haviam somente desertado, destruído as instalações e roubado as mercadorias, como deixaram também inscritas umas palavras de despedida: “somos todos selvagens”. Política selvagem?

Referências Bibliográficas

ALARCON, D. F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Editora Elefante, 2020.

ALBUQUERQUE, H. “A Ascensão Selvagem da Classe sem Nome”. *Em: O Descurvo*, 6 de setembro de 2012.

ALMEIDA, M. “As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais”. *Em: Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2021.

ANDRADE, O. d. “Manifesto Antropófago (1928)”. *Em: Obras Completas VI - Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ARDITI, Benjamin. “Las insurgencias no tienen un plan, ellas son el plan”. *Em: Revista Sul-Americana de Ciência Política*, v. 1, n. 2, 2013.

ARTAUD, A. “Secrets éternels de la culture” (1936). *Em: Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2004.

ASARADURA. *Notes de voyage contre le TAV: été 2011-printemps 2015*. s/e, 2015. Disponível em: <https://paris-luttes.info/asaradura-notes-de-voyage-contre-3804?lang=fr> Acessado em: 06/12/2022.

BACHELARD, G. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1949.

BALDWIN, J. *Down at the Cross*. Kōbunsha, 1962.

BENITES, Tónico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de Doutorado em Antropologia. Museu Nacional, UFRJ, 2014. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs/artigos/docs_artigos/rojeroky-hina-ha-roike-jevy-tekohape-rezando-e-lutando Acessado em: 06/12/2022.

DANOWSKI, D. ; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2014.

BUSHATSKY, I. “Quando Quebra Queima (coletivA ocupação): a irrupção do sujeito político coletivo” *Em: Sala Preta*, vol. 18, n. 2, 2018.

CADENA, M. de la. “Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da ‘política’” *Em: Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Vol. 2, 2019.

CADENA, M. de la. “Natureza incomum: histórias do antrope-cego” *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 2018.

CAMPOS, A. M.; MEDEIROS, J; RIBEIRO, M. M. *Escolas de luta*. São Paulo: Veneta, 2016.

CAMUS, A. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951.

CRI-EZLN. “Uma montanha em alto-mar”. *Em: LACERDA, M.; e PELBART, P. P. (orgs.). Uma baleia na montanha*. São Paulo: N-1, 2021.

COCKBURN, A.; ST CLAIR, J.; SEKULA, A. *Five days that shook the world: Seattle and beyond*. Londres: Verso, 2000.

COLECTIVO SITUACIONES. *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: De mano en mano, 2002.

COLLECTIF MAUVAISE TROUPE. *Contrées: histoires croisées de la ZAD de NDDL et de la lutte No Tav dans le Val Susa*. Paris: L'éclat, 2016.

COMITÉ INVISIBLE. *L'insurrection qui vient*, La Fabrique éditions, Paris, 2007.

COMITÉ INVISIBLE. *Maintenant*. Paris: La fabrique, 2017.

COMITÉ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

COMITÉ D'OCCUPATION DE LA SORBONNE EN EXIL. Communiqué n. 1. Paris, *Le dimanche*, 12 mars 2006.

CORRÊA, J. C. M. “Balbucio grávido de arte política”. *Em: Blog do Zé Celso*, 01 de setembro de 2015.

COULTHARD, G. S. *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

CUKIER, A.; LASSERE, D. G. “Contre le loi travail et son monde: autonomie et organisation dans le long mars français”. *Les Temps Modernes*, n. 691, nov-dez 2016.

DE BRITO, L. *Agora eles têm medo de nós! Uma coletânea de textos sobre as revoltas populares em Mozambique (2008-2012)*. Maputo: IESE, 2017.

DIAS, C. M.; MARRAS, S. Fala Kopenawa! *Sem floresta não tem história*. Mana, v. 25, 2019, pp. 236-252,.

DIEESE. “Balanço das greves em 2013”. *Estudos e Pesquisas*, n. 79, dezembro de 2015.

DOUEK, Daniel. “Entrevista com Zé Celso Martinez.” *Centro de Pesquisa e Formação*. Sesc São Paulo, 12 de julho de 2013.

DOUGLASS, F. *What to the Slave Is the Fourth of July?* (discurso para the Rochester Ladies’ Anti-Slavery Society), 5 de julho de 1852.

DUFRESNE, D. *Maintien de l'ordre*. Hachette littératures, 2007.

EL ASWANY, A. *Chronique de la révolution égyptienne*. Paris: Actes Sud, 2011.

ESTES, N. *Our history is the future: Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*. Londres: Verso, 2019.

FILIU, Jean-Pierre. *Algérie: la nouvelle indépendance*. Paris: Seuil, 2019.

FOUCAULT, M. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. São Paulo: N-1 edições, 2019.

GAGO, V. “Intelectuales, experiencia e investigación militante: avatares de un vínculo tenso”. *Em: Nueva Sociedad*, n. 268, mar-abr de 2017.

GANS, A. de. “Tous nos jours de tonnerre: témoignage sur la naissance du cortège de tête”. *Em: Les Temps Modernes*, n. 691, 2016.

GARCIA, M. A. “São Bernardo: a (auto) construção de um movimento operário” *Em: Desvios*. Vol. 1, n. 1, São Paulo, 1982.

GÉRARD, V.; SIMONPOLI, M.-H. “Des lieux et des liens” *Em: Les Temps Modernes*, n. 691, 2016.

GHONIM, W. *Revolution 2.0: The power of the people is greater than the people in power: A memoir*. Boston: Mariner Books, 2012.

GIL, Gilberto. *Discurso de posse no Ministério da Cultura*, 1 de janeiro de 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u44344.shtml> Acessado em: 06/12/2022.

GIOVANNI, J. R. D. *As artes do impossível: protesto de rua no movimento antiglobalização*. São Paulo: Annablume, 2012.

GLISSANT, É. *La cohée du Lamentin (Poétique V)*. Paris: Gallimard, 2005.

GOLDMAN, M. “‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”. *Mana*, v. 21, n. 3, 2015.

GONZALEZ, L. “A categoria político-cultural da Amefricanidade”. *Em: Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...* Diáspora Africana, União dos Coletivos Pan-Africanistas, 2018.

GRAEBER, D. “A hora dos 99%?” *Em: O Estado de S. Paulo*, 31 de janeiro de 2015.

GRAEBER, D. *Direct action: An ethnography*. Oakland: AK Press, 2009.

GRIBAUDI, M.; RIOT-SARCEY, M. *1848: la révolution oubliée*. Paris: La Découverte, 2009.

GRUPO CONTRAFILÉ, SECUNDARISTAS DE LUTA E AMIGOS. *A Batalha do Vivo*, 2016.

GUATTARI, F.; DELEUZE, G. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Editions de Minuit, 2005.

GUIMARÃES, J. *Debate: A estratégia da pinça*. Revista Teoria e Debate, n. 12, 1990.

HAGELSEN, J.; ZIUTHRE, C. “Le cortège de tête vu de l’intérieur ou la lutte hors cadre.” *Em: Les Temps Modernes*, n. 5, nov-dez 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. "Empire, Twenty Years On". *Em: New Left Review*, n.120, nov/dez de 2019.

HARDING, J. *Os manifestantes estão em pânico. O que querem os coletes amarelos*. Revista Piauí, n. 159, 2019.

HAZAREESINGH, S. *O maior revolucionário das Américas*. Zahar, 2021.

HUI, W. *The End of the Revolution: China and the Limits of Modernity*. Londres: Verso, 2009.

JAMES, C.L.R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2000.

JOURDAN, C. 2013 *Memórias e resistências*. Rio de Janeiro: Circuito, 2018.

KAIOWÁ, T. B. "Ore ava reko: luta dos Guarani e Kaiowa para manutenção de seu modo de viver". Em: Dominique GALLOIS, T.; MACEDO V. (orgs.) *Nas Redes Guarani: saberes, tradições e transformações*. São Paulo: Hedra, 2018.

KATSIAFICAS, G. *Asia's Unknown Uprisings, Volume 2: People Power in the Philippines, Burma, Tibet, China, Taiwan, Bangladesh, Nepal, Thailand, and Indonesia*. Pm Press, 2013.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRADER, L. (org.) *The Ethnological Notebooks of Karl Marx: Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock* (2 ed.). Assen, Van Gorcum, 1974.

KRENAK, A. “*A Aliança dos Povos da Floresta*” (Entrevista de A. KRENAK e Osmarino AMÂNCIO, por Beto RICARDO e André VILLAS BOAS, 10 de maio de 1989). Em: Sergio COHN (org.). *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

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

KURLANSKY, M. *1968: o ano que abalou o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

LACERDA, M; PELBART, P. P. (orgs.). *Uma baleia na montanha*. São Paulo: N-1, 2021.

LÖWY, M. “Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião”. Em: *Estudos Avançados*, 19(55), 2005.

MARIÁTEGUI, J. C. “A Agonia do Cristianismo, de Dom Miguel de Unamuno (1926) e Aniversário e balanço” (1928) Em: Michael LÖWY (org.) *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, J. C. “Duas concepções da vida” (1930); “O homem e o mito” (1925) e “Aniversário e balanço” (1928). Em: Michael LÖWY (org.) *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, J. C. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MAYA, M. L. *The Venezuelan Caracazo of 1989: Popular protest and institutional weakness*. Journal of Latin American Studies, v. 35, n. 1, 2003, pp. 117-137.

MAYÁ. *A escola da reconquista*. Arataca: Teia dos Povos, 2021

MBEMBE, A. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013.

MCRAE, E. “Identidades homossexuais e movimentos sociais urbanos no Brasil da ‘Abertura’”. *Em*: James N. GREEN *et al.* (orgs.) *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018.

MONTOYA ROJAS, R. “Prólogo à edição brasileira” *Em*: José Carlos MARIÁTEGUI. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular/Clacso, 2008.

MORAES, A.; GUTIÉRREZ, Bernardo; PARRA, Henrique; ALBUQUERQUE, Hugo; TIBLE, Jean; SCHAVELZON, Salvador. “Junho está sendo”. *Em*: Alana MORAES *et al.* *Junho: potência das ruas e das redes*. 2014. São Paulo: FES, 2014.

MORAES, A. *Experimentações Baldias & Paixões de Retomada – Vida e Luta na cidade-acampamento*. Tese de doutorado (Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

MORAIS, B. M. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante, 2017.

RAMÍREZ, G. *EZLN: el fuego y la palabra*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2004.

NERI, M. C. *A nova classe média: o lado brilhante da base da pirâmide*. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.

NUNES, R. *Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Ubu, 2022.

PELBART, P. P. *Ensaio do assombro*. São Paulo: N-1 edições, 2019.

PELBART, P. P. *Carta Aberta aos Secundaristas*. São Paulo: N-1, 2016.

PERRONE, M. K.; ZUKER, F. “Por que ocupamos...”. *Em: Nossa Voz*, agosto de 2016.

PIGNOCCHI, A. *La recomposition des mondes*. Paris: Seuil, 2019.

PIMENTEL, S. K. “Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país.” *Em: Graciela CHAMORRO e Isabelle COMBÈS (org.). Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Editora UFGD, 2015.

PIMENTEL, S. K. “Novas terras sem males: a luta guarani-kaiowá pelos tekoha”. *Em: Dominique TILKIN GALLOIS e Valéria MACEDO (orgs.). Nas Redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

PIMENTEL, S. K. *Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani* - Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2012.

PINEDA, C. E. *Arde el Wallmapu: autonomía, insubordinación y movimiento radical Mapuche em Chile*. México: Bajo Tierra Ediciones, 2018.

PIZANGO, Alberto . “Estado de Insurgência”. *Em: Piseagrama*, n. 13, 2019.

POCHMANN, M. *Nova classe média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2013.

PRECIADO, P. B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

RANCIÈRE, J. *En quel temps vivons-nous? Conversation avec Eric Hazan*. Paris : La fabrique, 2017.

RIBEIRO, S. *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RODRIGUES, N. *Flor de obsessão: as mil melhores frases de Nelson Rodrigues*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ROLNIK, S. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

ROSSI, W. “Contando a nossa história: a construção dessa cidade.” *Em*: Elias STEIN (org.). *Quando os trabalhadores se tornam classe: a construção da riqueza na Cidade de São Paulo*. São Paulo: IIEP, 2016.

SADER, E. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo: 1970-80*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, A. B. D. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: UnB, 2015.

SANTOS, L. K. dos. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. São Paulo: Elefante, 2021.

SATRAPI, M. *Persépolis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SECCO, L. “Secundaristas.” *Blog da Boitempo*, 24 de maio de 2016.

SINGER, A. *Os Sentidos do Lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOUZA, J. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: UFMG, 2012.

STENGERS, I. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. *A los asistentes al V Encuentro Europeo de Solidaridad con la Rebelión Zapatista*, 30 de janeiro de 1996.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS. “La véridique légende du sous-commandant Marcos” -Entrevista a Tessa BRISAC e Carmen CASTILLO” *Em: Chimères: revue des schizoanalyses*, 1995.

SOUS-COMMANDANT MARCOS; LE BOT, Yvon. *Le rêve zapatiste*. Paris: Seuil, 1997.

SVAMPA, M. “¿Hacia dónde van los movimientos por la justicia climática?” *Nueva Sociedad*, n. 286, março/abril de 2020.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TREVISAN, J. S. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil - da Colônia à atualidade*. São Paulo: Objetiva, 2018.

VALENTE, R. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VENTURA, Z. *1968: o ano que não terminou: a aventura de uma geração*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VERGARA, G. S. *El ‘reventón social’ en Chile: Una mirada histórica*. Nueva Sociedad, outubro de 2019. Disponível em: <https://www.nuso.org/articulo/protestas-Chile-estudiantes-neoliberalismo/> Acessado em: 06/12/2022.

VIDALOU, J-B. *Être forêts: habiter des territoires en lutte*. Paris: La Découverte, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; CAUX, C. D.; HEURICH, G. O. *Araweté: um povo tupi da Amazônia*. São Paulo, Edições Sesc, 2017.

WEIZMAN, Eyal; FISHER, Blake; MOAFI, S. “The Roundabout Revolutions” *Em: Critical Spatial Practice* 6. Berlim: Stenberg Press, 2015.

O DESDOBRAMENTO DO SOCIAL PARA A REAGREGAÇÃO NO COLETIVO: REFLEXÕES SOBRE O FENÔMENO ORGANIZACIONAL A PARTIR DA TEORIA DO ATOR-REDE NA PERSPECTIVA DE BRUNO LATOUR

The deployment of the social for the reaggregation in the collective:
Reflections on the organizational phenomenon from the actor-network theory from
bruno latour's perspective

Marcelo Castañeda¹

Resumo

O artigo teórico promove uma análise de uma obra seminal do autor francês Bruno Latour, que sintetiza as contribuições da Teoria do Ator-Rede. Divide-se em três partes: a construção das fontes de incerteza que desdobram a sociedade, os movimentos corretivos que levam à conexão dos elementos desdobrados em um coletivo heterogêneo e a importância dessa perspectiva para refletir sobre o fenômeno organizacional.

Palavras-chave: Teoria do Ator-Rede; Estudos Organizacionais; Bruno Latour.

Abstract

The theoretical article promotes an analysis of a seminal work by the French author Bruno Latour, which summarizes the contributions of the Actor-Network Theory. It is divided into three parts: the construction of the sources of uncertainty that unfold society, the corrective movements that lead to the connection of the elements unfolded in a heterogeneous collective and the importance of this perspective to reflect on the organizational phenomenon.

Keywords: Action Network Theory; Organizational Studies; Bruno Latour.

¹Professor adjunto no Departamento de Administração da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutor em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela UFRJ. Contato: marcelo.castaneda@facc.ufrj.br

Introdução

Nesse artigo, vamos promover uma análise do livro “Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede”, em que Bruno Latour (2012) procura consolidar sua perspectiva sobre a vertente teórica da Teoria do Ator-Rede, que compartilha com autores como Michel Callon e John Law – ao menos até um determinado momento que pode ser posicionado no tempo pelo fim dos anos 1990 e início dos anos 2000. A despeito de eventuais cisões entre esses autores, que são os principais expoentes no âmbito da Teoria do Ator-Rede, nesse artigo pretendo me concentrar tão somente nas contribuições de Bruno Latour feitas nesse livro, que serviram de base para reflexões coletivas que foram efetuadas junto a alunos do curso de Administração da UFRJ durante o período 2021.1 da UFRJ, ainda de forma remota por conta da pandemia do novo coronavírus, em uma eletiva que teve o título “A Teoria do Ator-Rede nos estudos organizacionais”.

Mais do que propor o fim da sociedade, Latour (2012) busca redefinir a noção de social remontando a seu significado original a fim de possibilitar o rastreamento de conexões novamente. O autor considera a sociologia “a ciência da vida em comum”, o que implica uma redefinição do que se entende como “ciência do social”, já que o social parece diluído por toda parte e por nenhuma em particular, em especial com o desenvolvimento científico e social do século XX.

O objetivo do artigo é refletir sobre as implicações da Teoria do Ator-Rede sobre o fenômeno organizacional nas sociedades contemporâneas. Para tal, cabe apresentar em um sobrevoo o que Latour traz em seu livro, e prosseguir em duas partes referentes ao livro: primeiro, trago para debate as cinco incertezas que o autor define em relação à sociedade; segundo, os três movimentos em que propõe uma reagregação do social em um coletivo. Feito isso, pretendo apresentar uma reflexão sobre o fenômeno organizacional. Essa estrutura se justifica como possibilidade de apresentar uma sistematização dessa obra, publicada originalmente em 2005, que pode ser vista como uma tentativa do autor reunir seus principais apontamentos sobre a Teoria do Ator-Rede em mais de vinte anos de pesquisas realizadas.

Para pensar no que existe como mundo, que se faz e desfaz a cada instante, Latour (2012) defende que a cada instância precisamos reformular nossas concepções do que estava associado, pois a definição anterior se tornou praticamente irrelevante. Já não sabemos o que o termo “nós” significa; é como se estivéssemos atados por “laços”

que não lembram em nada os vínculos sociais. Daí a possibilidade de uma noção de social mais ampla e ao mesmo tempo estritamente limitada à busca de novas associações e ao esboço de seus agregados. Por isso, para ele, o social não configura um domínio especial, uma esfera exclusiva ou um objeto particular, mas apenas um movimento peculiar de reassociação e reagregação. Por exemplo, organizações não precisam ser inseridas em “contextos sociais mais amplos” porque elas mesmas dão um significado muito prático ao que significa estar dentro de uma rede maior de negócios.

Na primeira abordagem, que Latour (2012) chama de “sociologia do social”, toda atividade podia relacionar-se e ser explicada pelos mesmos agregados sociais por trás dela; na segunda, que ele propõe como sociologia das associações, não há nada subjacente a essas atividades, embora elas possam ser agrupadas de modo a produzir uma sociedade, ou não. O autor entende que ser social já não é uma propriedade segura e simples, mas um movimento que às vezes não consegue traçar uma nova conexão e redesenhar um conjunto bem formado. E, para ele, a “explicação social” tornou-se uma maneira de interromper o movimento de associação em vez de retomá-lo.

O termo Ator-rede (em inglês *ANT*, que remete a uma formiga que escreve para outras formigas) poderia ser também sociologia da translação, ontologia actante-rizoma ou sociologia da inovação. Com ele, Latour (2012) procura destacar o papel dos não humanos; determinar o rumo da explicação, se o social permanece estável; e descobrir se almeja reagregar o social ou insistir na dispersão e desconstrução.

Em situações nas quais as inovações proliferam, em que as fronteiras do grupo são incertas, em que o leque de entidades a considerar flutua, a sociologia do social não consegue mais encontrar novas associações de atores. Para isso, devemos seguir os atores, tentar entender suas inovações frequentemente “bizarras” para descobrir o que a existência coletiva se tornou em suas mãos, que métodos elaboraram para sua adequação, quais definições esclareceriam melhor as novas associações que eles se viram forçados a estabelecer. A diferença é que a sociologia do social funciona bem quando se trata daquilo que já foi agregado, mas nem tanto quando o problema é reunir novamente os participantes naquilo que não é (ainda) um tipo de esfera social.

Em um mundo que passa por uma pandemia, que promete não ser única, e assiste impassível ou lidando na esfera individual com a catástrofe climática, para não falar do aumento das desigualdades e da violência, as provocações que Latour (2012) fez originalmente em 2005 parecem adequadas ao menos para provocar uma reflexão sobre os modos de organização e também sobre como estamos buscando entendimento

sobre as mudanças contínuas que fazem com que um novo mundo, nem sempre melhor, infelizmente, venha surgir a partir do fim do que uma certa sociologia toma ainda como existente.

Dito isso, passaremos a uma breve exposição das incertezas.

As cinco fontes de incerteza para desdobrar o social

Com a primeira fonte de incerteza, Latour (2012) diz que não há grupos, apenas formação de grupos. Com ela, o autor entende que não há grupo relevante ao qual possa ser atribuído o poder de compor agregados sociais, e não há componente estabelecido a ser utilizado como ponto de partida incontroverso. Uma vantagem parcial da Teoria do Ator-Rede é traçar inúmeras conexões sociais, deixando de insistir na tarefa impossível de estabelecer de uma vez por todas qual é a unidade certa de análise que a sociologia deve enfatizar. No entanto, precisa considerar muito mais cartografias contraditórias do social, muito mais do que seria desejado (LATOUR, 2012).

A solução proposta é substituir a lista de agrupamentos compostos de agregados sociais que constituem uma tarefa impossível (seja agente individual, organizações, raças, pequenos bandos, Estados, pessoas, membros, força de vontade, libido, biografias, campos, etc) por uma lista de elementos sempre presentes em controvérsias a respeito de grupos, o que é uma tarefa bem mais simples, porém mais abstrata, pois delinea qualquer agrupamento, e gera muito mais dados. São quatro frentes: porta-vozes; antigrupos; fronteiras e características; estudos sobre a formação dos grupos.

A questão para Latour (2012) não é o fim da sociedade. Para a Teoria do Ator-Rede, nem a sociedade nem o social existem: precisam ser retraçados por meio de mudanças sutis na conexão de recursos não sociais. De um lado, do que ele critica como sociologia do social, a sociedade está sempre aí, colocando todo o seu peso no veículo que a puder carregar; de outro, os laços sociais têm de ser traçados pela circulação de diferentes veículos não intercambiáveis. Para a Teoria do Ator-Rede, o social não passa de um movimento que só pode ser captado e, ainda assim de maneira indireta, quando ocorre uma ligeira mudança numa associação mais antiga, da qual nasce uma nova e um pouco diferente.

Para essa fonte de incerteza inicial, que forma uma base no edifício do Teoria do Ator-Rede, a grande diferença passa por entender se os meios de produzir o social são encarados como intermediários ou mediadores. Intermediário é aquilo que transporta

significado ou força sem transformá-los: definir o que entra já define o que sai. Pode ser considerado não apenas como uma caixa-preta, mas uma caixa-preta que funciona como uma unidade, embora internamente seja feita de várias partes. Por outro lado, mediadores não podem ser contados como apenas um, eles podem valer por um, por nenhum, por várias ou uma infinidade: o que entra neles nunca define exatamente o que sai, sua especificidade precisa ser levada em conta todas as vezes. Eles transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam. É a incerteza constante quanto à natureza íntima das entidades (elas se comportam como intermediários ou mediadores?) que constitui a fonte de todas as outras incertezas que Latour (2012) decidiu acompanhar.

A segunda fonte de incerteza que Latour (2012) mobiliza diz que a ação é assumida. Para o autor, a ação não ocorre sob o pleno controle da consciência; a ação deve ser encarada, antes, como um nó, uma ligadura, um conglomerado de muitos e surpreendentes conjuntos de funções que só podem ser desemaranhados aos poucos. É essa fonte de incerteza que ele procura restaurar com a expressão ator-rede. A sugestão é começar não pela “determinação da ação pela sociedade”, das “habilidades de cálculo dos indivíduos” ou do “poder do inconsciente”, mas da *subdeterminação da ação*, das incertezas e controvérsias em torno do quem e o que está agindo quando “nós” entramos em ação, sendo que não há uma maneira de decidir se essa fonte de incerteza reside no analista ou no ator.

Latour (2012) propõe elaborar uma lista de características sempre presentes nos argumentos contraditórios a respeito do que aconteceu, pois as ações são parte de um relato, possuem uma figura qualquer, opõem-se a outras ações rivais e são acompanhadas por uma teoria explícita da ação. A questão-chave da ciência social passa, assim, a ser determinar se tenta deduzir de poucas causas o maior número possível de efeitos ali presentes potencialmente, como na “sociologia do social”, ou se tenta substituir o maior número possível de causas por uma série de atores (como o significado técnico que a palavra “rede” assumirá mais adiante), como na sociologia das associações. A ideia de Latour (2012) é tomar uma decisão entre o afastamento dos analistas que só dispõem de uma metafísica completa ou “seguir os próprios atores” e lidar com muitas metafísicas.

A terceira fonte de incerteza aponta que os objetos também agem e aí que reside, talvez, o motivo de maior polêmica na sua abordagem. Ao pensar que o número de atores deve ser aumentado, o autor aumenta seu arsenal crítico aos sociólogos do social

ao dizer que o que eles entendem por “poder da sociedade” não é a sociedade em si (seria magia) mas algum tipo de generalização para todas as entidades já mobilizadas no intuito de perpetuar as assimetrias. A ideia de sociedade tornou-se “uma espécie de cargueiro gigantesco que não recebe nenhum inspetor a bordo e permite aos cientistas sociais contrabandear mercadorias através de fronteiras nacionais sem necessidade de controle por parte da alfândega” (LATOUR, 2012, p. 104).

O lema “siga os atores se torna siga os atores enquanto enveredam pelo meio das coisas que acrescentaram às habilidades sociais para tornar mais duráveis as interações em perpétua mudança” (LATOUR, 2012, p. 104). O abismo entre a sociologia do social e a sociologia das associações se alargará, pois essa aceitará como atores entidades que foram explicitamente banidas da existência coletiva por mais de um século de explicações sociais. Latour (2012) enxerga duas razões para isso: primeiro, as habilidades sociais básicas fornecem apenas um minúsculo subconjunto das associações formadoras da sociedade; segundo, o suprimento de força aparentemente implícito na invocação de um vínculo social constitui, no melhor dos casos, um recurso conveniente e, no pior, uma simples tautologia.

O autor propõe insistir na decisão de partir das controvérsias sobre atores e atos. Assim, qualquer coisa que modifique uma situação fazendo diferença é um ator – ou, caso ainda não tenha uma figuração, um actante. As perguntas em relação a um agente são: ele faz diferença no curso da ação de outro agente ou não? Haverá alguma prova mediante a qual possamos detectar essa diferença? Atores ou, mais exatamente, partícipes no curso da ação que aguarda figuração, o que não significa que os partícipes “determinem” a ação, mas que devem existir inúmeros matizes metafísicos entre a causalidade plena e a inexistência absoluta desta por parte dos partícipes sem figuração.

Para a Teoria do Ator-Rede, a continuidade de um curso de ação raramente consiste de conexões entre humanos (para as quais as habilidades sociais básicas seriam suficientes) ou entre objetos, mas, com muito maior probabilidade, ziguezagueia entre umas e outras. Logo, não é a criação de uma absurda “simetria entre humanos e não humanos”, pois simetria, nesta perspectiva, significa não impor *a priori* uma assimetria entre ação humana intencional e mundo material de relações causais. Latour (2012, p. 114) sugere que existem divisões que não devem ser ultrapassadas, superadas, reduzidas dialeticamente, mas precisam ser ignoradas e abandonadas a seus próprios recursos, “como um castelo formidável e hoje em ruínas”.

Com a quarta fonte de incerteza, Latour (2012) defende que não se deve confundir construtivismo com construtivismo social: trata-se de dizer simplesmente que a sólida realidade objetiva pode ser explicada ao mobilizar entidades cuja reunião poderia falhar, ao invés de dizer, como no construtivismo social, que substituímos aquilo de que essa realidade é feita por algum outro material (o social, de que ele realmente seria feito). Para ocorrer qualquer construção as entidades não humanas têm de desempenhar um papel maior. O que a Teoria do Ator-Rede tenta modificar é simplesmente o uso de todo repertório crítico abandonando simultaneamente o uso da Natureza e o uso da Sociedade, que haviam sido inventadas para revelar “por trás” dos fenômenos sociais aquilo que estava “efetivamente ocorrendo”.

Para o autor, o social não está em lugar nenhum em particular, como uma coisa entre outras coisas, mas pode circular em qualquer lugar como um movimento que liga coisas não sociais. Aí o social volta como associação. Sinaliza, assim, que todos os atores estão ligados, estão associados de tal modo que eles fazem outros fazerem coisas. Isso não se faz ao transportar uma força que permaneceria a mesma por todo o percurso como um intermediário fiel, mas gerando transformações manifestadas pelos numerosos eventos inesperados desencadeados nos outros mediadores que os seguem por toda parte.

Latour (2012) chama isso de “princípio da irredução”, que seria o significado filosófico da Teoria do Ator-Rede: a concatenação dos mediadores não traça as mesmas ligações e não requer o mesmo tipo de explicações, como um séquito de intermediários transportando uma causa. Um fator é um ator numa concatenação de atores, e não uma causa seguida por uma série de intermediários. O social devia ser explicado e não fornecer a explicação. Com isso, não existe sociedade, nem domínio social, nem vínculos sociais, mas existem traduções entre mediadores que podem gerar associações rastreáveis. Aprender a Teoria do Ator-Rede é tornar-se sensível às diferenças nas dimensões literária, científica, moral, política e empírica dos dois tipos de explicação (social e associações).

Por fim, a quinta fonte de incerteza diz respeito à escrita de relatos de risco, em especial pela quantidade de controvérsias e a dificuldade de absorvê-las na concretização dos relatos. Latour (2012) entende que este tipo de ciência para aquele tipo de social tem de ser tão lento quanto a multiplicidade de objeções e objetos que ele precisa registrar em seu caminho; tem de ser tão custoso quanto a necessidade de estabelecer conexões entre os muitos mediadores que pululam a cada passo; e tem de ser

tão reflexivo, articulado e idiossincrático quanto os atores que cooperam em sua elaboração. O objetivo é registrar diferenças, absorver multiplicidade, reformular-se a cada novo caso. As quatro fontes de incerteza anteriores são necessárias.

Latour (2012) pontua que os cientistas sociais escrevem relatos. Os relatos textuais são o laboratório do cientista social; e, se a prática laboratorial pode servir de guia, é em virtude da natureza artificial do lugar que a objetividade consegue ser alcançada, desde que artefatos sejam detectados graças a uma atenção contínua e obsessiva. O que importa é tornar a objetividade mais difícil. Os relatos textuais podem falhar, assim como os experimentos. Se o social é um traço, então pode ser retraçado; se é uma reunião, então pode ser reunido.

Para o autor, um bom relato é aquele que tece uma rede, ou seja, uma série de ações em que cada participante é tratado como um mediador completo. Um bom relato na Teoria do Ator-Rede é uma narrativa, uma descrição ou uma proposição na qual todos os atores fazem alguma coisa e não ficam apenas observando. Cada um dos pontos do texto pode se tornar uma encruzilhada, um evento ou a origem de uma nova translação. Se tratados como mediadores, os atores tornam visível ao leitor o movimento do social. O texto versa sobre quantos atores o escritor consegue encarar como mediadores e sobre até que ponto logra realizar o social.

Latour (2012) problematiza, mas defende o uso da palavra rede para designar os fluxos de translações por reter três aspectos importantes: uma conexão ponto por ponto se estabelece, fisicamente rastreável e, portanto, pronta para ser registrada empiricamente; essa conexão deixa vazia boa parte daquilo que não está conectado, como todo pescador sabe ao lançar sua rede ao mar; essa conexão não é gratuita, exige esforço, como todo pescador sabe ao repará-la no convés; é o traço deixado por um agente em movimento.

Neste sentido, as cinco incertezas podem revelar o que as seguintes questões trazem como respostas: de que é feito o social? O que age enquanto estamos agindo? A que tipo de agrupamento pertencemos? Que queremos? Que espécie de mundo estamos dispostos a partilhar?

Passamos, então, aos três movimentos que o autor propõe para reagregar esse social que foi desdobrado pelas cinco fontes de incerteza.

Os três movimentos corretivos para reagregar

O primeiro movimento corretivo envolve localizar o global, ou seja, estabelecer conexões contínuas entre uma interação local e outros lugares, tempos e agências por meio dos quais um local é levado a fazer coisas. Latour (2012) postula a necessidade de uma topografia plana para se desvencilhar da explicação estrutural, do contexto. Na topografia plana, se uma ação tiver de ser transportada de um local a outro, precisaremos de um conduto ou de um veículo. Se um local pretender influenciar outro, precisará encontrar meios para isso. Propõe, assim, inventar uma série de grampos para manter a paisagem firmemente plana e forçar o candidato com papel mais “global” a sentar-se ao lado do “local” que alega explicar, em vez de permitir que salte por cima dele ou fique às suas costas.

O macro já não descreve um local maior ou mais amplo em que o micro possa ser encaixado, mas outro lugar igualmente local, igualmente micro, conectado a muitos outros por algum meio que transporta tipos de traços específicos. Nenhum lugar é maior que outro, mas alguns se beneficiam de conexões bem mais seguras com *mais* lugares. Latour (2012) destaca que não significa que não haja hierarquia, altos e baixos, fendas, vales profundos, cumes, mas tão somente que se você quiser ir de um lugar ao outro terá de pagar o preço total da relação, conexão, deslocamento e informação sem paradas, acelerações ou atalhos.

Interessante perceber que Latour (2012, p. 261) trata a contabilidade, a administração e a organização empresarial como “cienciazinhas de gabinete” que fornecem uma versão exagerada do que ocorre em toda parte de uma maneira menos clara e rastreável. Para ele, quanto mais a ciência e a tecnologia evoluem, mais fácil se torna traçar fisicamente conexões sociais, pois o que é verdadeiro para os laboratórios e gabinetes é verdadeiro também para todos os outros locais conectores e estruturadores.

Latour (2012) propõe o estudo dos panoramas, pois propiciam a única ocasião para ver a “história total” como um todo. As visões totalizadoras não devem ser descartadas como um ato de megalomania profissional, mas acrescentadas à multiplicidade de locais que queremos desdobrar. Os panoramas apresentam um status ambíguo: são simultaneamente o que vacina contra a totalização (pois são locais e comprimidos dentro de salas cegas) e oferecem um antegoço para o mundo em que vivemos. Eles coletam, emolduram, classificam, ordenam, organizam; são a fonte do que se entende por um *zoom* bem ordenado. O estudioso da Teoria do Ator-Rede deve continuar formulando questões sempre que uma hierarquia bem ordenada entre escalas

foi encenada: em qual sala? Em qual panorama? Através de que meio? Com qual diretor de teatro? Quanto?

No segundo movimento corretivo, Latour (2012) propõe a redistribuição desse local planejado. O autor destaca que o que foi designado pelo termo “interação local” é o conjunto de todas as outras interações locais distribuídas no tempo e no espaço, trazidas à cena por outros tantos atores não humanos. Às presenças transportadas de uns lugares para outros ele chama de articuladores ou localizadores. Uma questão que se coloca é: o que aconteceria se a intersubjetividade fosse obtida definitivamente graças à remoção, um após outro, de todos os traços de interobjetividade?

Na perspectiva de Latour (2012), em primeiro plano estão os veículos, os trajetos, as mudanças e a translação entre lugares, não os lugares em si. Lugares não são bons pontos de partida, já que estão todos enquadrados e localizados por outros. É preciso começar no meio das coisas. A circulação vem primeiro; a paisagem “onde” padrões e agentes de todos os tipos e cores circulam vem depois, constituindo a primeira intuição das ciências sociais.

Nenhum lugar predomina o bastante para ser global, nem é suficientemente autônomo para ser local. Latour (2012) procura inserir um número suficiente de grampos para começar a pintar outra paisagem através dos antigos caminhos que levavam do local ao global e vice-versa, percorrendo-os transversalmente como se, graças a uma estranha operação cartográfica, transformássemos aos poucos o mapa hidrológico de algumas represas em outro. Movimentos e deslocamentos vêm em primeiro lugar; lugares e formas em segundo. Assim, localizar o global e redirecionar o local não parece uma coisa muito difícil.

Por fim, com o terceiro movimento corretivo e os conectores, Latour (2012) se volta para três questões: (1) detectar o tipo de conexões que possibilitam o transporte de ações a grande distância e compreender por que elas são tão eficazes na formatação do social; (2) perguntar qual é a natureza das ações transportadas e atribuir um sentido mais preciso à noção de mediador; (3) encarar algumas consequências lógicas: o que existe entre as conexões? Até onde vai nossa ignorância a respeito do social? Quão vasta é a terra incógnita que teremos que deixar em branco em nossos mapas?

Nesse ponto, Latour (2012) recua e enaltece o que ele entende como “sociologia do social”, enfatizando que estabilizar as cinco fontes de incerteza é tão importante quanto mantê-las em aberto. O único lema viável é “seguir os próprios atores”, quando multiplicam entidades e também quando as reduzem. No terceiro movimento é hora de

respeitar os formalizadores, os classificadores, os categorizadores e os numeradores da mesma maneira como antes foram condenados por interromperem cedo demais a tarefa de associar e compor.

Se o esquema padrão de Latour (2012, p. 336) for aceito — “olhe primeiro para o objeto e só depois para o social padronizado” —, ele assume se deparar com uma armadilha, como se antecipando às críticas que vieram: para que o encontro com os objetos ocorra, outras entidades em circulação precisam garantir alguns direitos de cidadania a fim de ter seu assento ao lado dos membros mais velhos. O autor, assim, abre espaço para se pensar em uma nova forma de assembleia que reúna essas entidades que atualmente não tem voz, como, por exemplo, no enfrentamento da catástrofe ambiental. No entanto, a armadilha se mostra: trazer os objetos não seria trazer de volta o obstáculo que a ciência social se orgulha de ter removido, sem falar que pode ser vista como atitude reacionária, retrógrada e arcaica? Ou terá a ciência social um objeto real para estudar? De toda forma, Latour (2012) reafirma o lema de seguir os atores, ou antes, aquilo que os faz atuar: as entidades em circulação.

Para refletir sobre o fenômeno organizacional

Chegamos ao fim dessa jornada com uma reflexão sobre o fenômeno organizacional a partir das fontes de incerteza e dos movimentos apresentados por Bruno Latour. Fica claro que a proposta do autor parte de uma radicalidade em relação ao que ele entende como sociologia do social até chegar num ponto que permite a convivência das duas perspectivas, em especial quando discorre sobre o terceiro movimento, dos conectores. Isso nos faz questionar o valor da problematização do autor como inválida, por não conseguir levar a cabo o que começa propondo, ou seja, uma ruptura com a sociologia do social. É como se ele buscasse esse movimento de ruptura sem conseguir executar a contento com os movimentos propostos. Mas isso nos faz descartar todas as possibilidades colocadas por Latour (2012)?

A metáfora da conexão, por exemplo, é atraente quando considera que a competência não vem inteira, mas em bits (pedaços) e bytes. Para obter atores humanos “completos” é preciso compô-los com várias camadas sucessivas, cada qual empiricamente distinta da seguinte. Latour (2012) remete às tecnologias da informação, que nos permitem rastrear associações de um modo antes impensável, não porque subvertam a velha sociedade “humana” concreta, transformando-nos em *cyborgs*

formais ou “pós-humanos” fantasmagóricos. O motivo é o oposto: tornam visível o que antes só existia virtualmente. Cada grão deixa após si um traço que agora tem uma origem, um rótulo, um veículo, um circuito, às vezes mesmo uma etiqueta de preço. Nesse ponto, a contribuição do autor se mostra bem atual.

Na perspectiva que Latour (2012) apresenta, a tecnologia da informação tornou-se o resultado provisório de uma rede completa de conexões oriundas de locais muito diferentes. Ser um todo realista não constitui um ponto de partida inquestionável, e sim a realização provisória de um conjunto variado. Trata-se de um coletivo heterogêneo em que humanos e não humanos se conectam perfazendo as fontes de incerteza e os movimentos que viabilizam essas conexões, e é esse o ponto em que o autor se torna interessante para pensar os modos de organização, sendo mobilizado nos estudos organizacionais (ANDRADE, 2004; ALCADIPANI; TURETA, 2009 a, 2009b; TURETA; ALCADIPANI, 2009; TONELLI; BRITO; ZAMBALDE, 2011; ANDRADE; CORDEIRO NETO; VALADÃO, 2013). Esse ponto possibilita uma ponte com a ideia de uma sociedade em rede na qual se manifesta um poder comunicacional (CASTELLS, 2015).

Por fim, a questão organizacional aparece de forma evidente para Latour (2012, p. 259) na seguinte passagem:

Uma organização não é sem dúvida “maior” do que aquilo que ela organiza. Como Bill Gates não é fisicamente maior do que seus empregados da Microsoft, a própria Microsoft, como corporação, não pode ser um vasto edifício onde residam os agentes individuais. Ao contrário, certo movimento se transmite por todos eles, alguns dos quais começam e terminam no escritório de Gates. Por ser menos sociedade que o corpo político é que a organização se constitui unicamente de movimentos entretecidos pela circulação constante de papéis, histórias, relatos, bens e paixões. O fato de um escritório ser atravessado por conexões mais longas, rápidas e intensas não significa que ele seja mais vasto. Seguir trilhas contínuas não é a mesma coisa que saltar para a estrutura...

O que Latour (2012) nos traz é uma perspectiva que propõe aberturas para entender as organizações de uma maneira mais flexível e dinâmica do que formalmente estabilizadas, ainda que essas duas facetas convivam e esta última ganhe mais atenção dos olhares interessados. Neste sentido, a sociologia das associações provoca uma

possibilidade de renovação no entendimento dos modos de organização, não só pela incorporação dos elementos não humanos, o que se torna evidente pela velocidade que o desenvolvimento tecnológico assume em meio a emergência de uma era das catástrofes (ARANTES, 2014), o que provoca a sensação de um paradoxo que não se resolverá, mas, seguindo os passos do autor na obra que analisamos aqui, deixaremos em aberto à novas conexões.

Referências Bibliográficas

ALCADIPANI, R.; TURETA, C. Teoria ator-rede e estudos críticos em administração: possibilidades de um diálogo. *Cadernos EBAPE.BR*, v. 7, n. 3, p. 405-418, set. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cebape/v7n3/a03v7n3.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

ALCADIPANI, R.; TURETA, C. Teoria ator-rede e análise organizacional: contribuições e possibilidades de pesquisa no Brasil. *Organizações & Sociedade*, v. 16, n. 51, p. 647-664, out./dez. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/osoc/v16n51/03.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

ANDRADE, J. A. Actor-network theory (ANT): uma tradução para compreender o relacional e o estrutural nas redes interorganizacionais? *Cadernos EBAPE.BR*, v. 2, n. 2, p. 1-14, jul. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cebape/v2n2/v2n2a03.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

ANDRADE, J. A.; CORDEIRO NETO, J. R.; VALADÃO, J. A. D. Associações sociotécnicas e práticas de gestão em desenvolvimento: analisando rastros por entre o traçado do P1MC. *Cadernos EBAPE.BR*, v. 11, n. 2, p. 274-294, 2013. Disponível em: <http://www.spell.org.br/documentos/ver/10555/associacoes-sociotecnicas-e-praticas-de-gestao-em-desenvolvimento--analisando-rastros-por-entre-o-tracado-do-plmc>. Acesso em 20 nov. 2020.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

CASTELLS, Manuel. *O poder da comunicação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba; Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.

TONELLI, D. F.; BRITO, M. J.; ZAMBALDE, A. L. Empreendedorismo na ótica da teoria ator-rede. *Cadernos EBAPE.BR*, v. 9, Ed. Especial, p. 586-603, jul. 2011. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/cadernosebape/article/view/5443/4177>. Acesso em: 20 nov. 2020.

TURETA, C; ALCADIPANI, R. O objeto objeto na análise organizacional: a teoria ator-rede como método de análise da participação dos não-humanos no

processo organizativo. *Cadernos EBAPE.BR*. vol.7, n.1, p.50-70, mar. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cebape/v7n1/v7n1a05.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

Aproximações sobre a estratoanálise de Gilles Deleuze e Félix Guattari

Approaches to the stratoanalysis of Gilles Deleuze and Félix Guattari

Rodrigo Carqueja de Menezes ¹

Resumo

Este artigo analisa alguns dos aspectos centrais da dinâmica do conceito de estrato em Gilles Deleuze e Félix Guattari para evidenciar a proposta de uma estratoanálise. Em *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, os autores apresentam o funcionamento de uma "estratificação geral", que permite entender, não somente a dinâmica dos estratos em um mesmo campo, mas o modo complexo e múltiplo das suas interações em diferentes domínios, como: o físico-químico, o biológico e o técnico/linguístico. Deste modo, a compreensão da estratoanálise pode trazer mais clareza no estudo de processos que envolvem acontecimentos de uma dinamicidade radical e de imprevisíveis configurações, e que estão fora do quadro de uma ordem fixa ou de um desenvolvimento linear.

Palavras-chave: Deleuze; Guattari; estratificação; plano de consistência.

Abstract

This article analyzes some of the central aspects of the dynamics of the stratum concept in Gilles Deleuze and Félix Guattari in order to highlight the proposal of a stratum analysis. In *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, the authors present the functioning of a "general stratification", which makes it possible to understand not only the dynamics of the strata in the same field, but the complex and multiple way of their interactions in different domains, such as : the physical-chemical, the biological and the technical/linguistic. In this way, the understanding of stratoanalysis can bring more clarity to the study of processes that involve events of radical dynamics and unpredictable configurations, and which are outside the framework of an order fixed or linear development.

Keywords: Deleuze; Guattari; stratification; plane of consistency.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); professor da Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro (SEDUC) e professor substituto na UERJ. Contato: rodrigocarqueja@gmail.com

*O fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante
que a gente não quer perder.*
Ailton Krenak

Introdução: rumo a uma mecanosfera

A utilização de termos da geologia nas ciências humanas já é bastante conhecida. A partir do século XIX, a linguística, a psicanálise e a sociologia, apresentam a ideia de que há na linguagem, no inconsciente ou na sociedade um processo de estratificação, ou seja, camadas ou estratos que foram sendo sedimentados com o passar do tempo e que, em certa medida, podem ser desenterrados e estudados pelo pesquisador. Tal empréstimo indica nessas ciências a necessidade de se trabalhar com processos que não são homogêneos entre si e que apresentam uma certa complexidade², mas que de algum modo apresentam um determinado ordenamento e desenvolvimento. Assim, a partir desta ordem e desenvolvimento podemos pensar em uma sistemática ou uma estruturação fixa que irá determinar a unidade e inteligibilidade dos processos de sedimentação dos estratos, sejam estes linguísticos, psicológicos ou sociais. Portanto, encontrar esta sistemática e estrutura acaba sendo o objetivo do pesquisador que se propõe a estudar os processos de estratificação sedimentados em seu respectivo campo ou domínio específico. Porém, Gilles Deleuze e Félix Guattari, ao apresentarem a sua "estratificação geral", permitem entender, não somente a dinâmica dos estratos em um mesmo domínio, mas o modo complexo e múltiplo das interações entre diferentes domínios.

O que deve ficar claro de início é que esta estratificação não se contenta apenas com processos que estão inseridos em uma ordem fixa ou em um desenvolvimento linear, mas trabalha com processos de uma dinamicidade radical e que podem atravessar campos bastante

2 Segundo Pierre Kaufmann, essas trocas entre as disciplinas em função do conceito de camada, com acepções cosmológicas, geológicas, arqueológicas e linguísticas, remontam ao século XIX. Na linguística, temos nomes como: Max Müller, Georg Curtius e Franz Bopp; Kaufmann cita Franz Bopp (?) "De modo geral a linguagem apresenta, num momento dado de sua duração, um aspecto semelhante ao das jazidas de pedras mais ou menos antigas, situadas acima ou ao lado das outras, na superfície terrestre. Portanto, deve ser rejeitado o método que pretenderia explicar a priori as formas substituindo umas ao lado das outras por uma única ideia tomada como base. Devemos começar distinguindo as diferentes camadas de formas situadas acima ou ao lado umas das outras. É o único meio de remontarmos ao estado primitivo e, partindo dele, conhecermos e compreendermos, como algo inteligente e racional, as primeiras tentativas para criar as formas da linguagem, em seguida, o crescimento ulterior de formações novas e, enfim, a reunião de todas as formações surgidas, assim, uma depois da outra, num sistema completo. Na verdade, a observação desta estratificação das formas leva-nos agora muito mais longe do que poderíamos prever à primeira vista". Pierre Kaufmann. *Freud: A teoria freudiana da cultura*. In: François Châtelet. *História da Filosofia - Ideias, Doutrinas*. O século XX (Volume 8). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, p. 29.

heterogêneos. Pois, tal contentamento redutor implicaria em tornar invisível determinados fenômenos importantes que atravessam e percutem estratos bastantes distintos, tais como: "(...) um fragmento semiótico avizinha-se de uma interação química, um elétron percuta uma linguagem, um buraco negro capta uma mensagem genética, uma cristalização tem uma paixão, a vespa e a orquídea atravessam uma letra..." (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.89). Ou então, o que seria pior, acabaríamos tomando essas conexões heterogêneas como meras metáforas, uma espécie de tropo ou figura de linguagem. Assim, somente compreendendo a dinâmica dessa "estratificação geral" em sua complexidade é que estas conexões se tornam perceptíveis e reais para uma análise, impedindo, ao mesmo tempo, que passem despercebidas ou que sejam tomadas como imaginárias. Claro que estas conexões, em certa medida, já dizem respeito a uma dinâmica de desestratificação, aspecto este de que não trataremos neste artigo. Porém, sem um tratamento adequado da estratificação tudo que é da ordem do desestratificado permaneceria como inexistente ou como metafórico. Assim, para esta linha de pensamento, não basta dizer que há uma "estratificação geral" que atravessa diferentes esferas que compõem o corpo da Terra, tais como as esferas: físico-química (inorgânica), biológica (orgânica) e humana (antropomórfica - a técnica e a linguagem); faz-se necessário também eliminar toda interpretação que insiste em considerá-la como uma metáfora. Deleuze e Guattari não cansam de nos corrigir: Não é 'como', não é 'como um elétron', 'como uma interação' etc. (...). São elétrons em pessoa, buracos negros verdadeiros, organitos em realidade, sequências de signos autênticas." (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.89). Portanto, é preciso ficar claro a dinâmica desta estratificação real e todos os processos ligados a ela, para que os movimentos de desestratificação possam ser compreendidos em toda sua realidade.

Outro aspecto importante é o fato de que a estratoanálise não pode em nome de um princípio de unidade geral ignorar as múltiplas diferenças reais entre os distintos estratos. Assim, apesar dos autores utilizarem o termo "estratificação geral" para expressar a dinâmica dos estratos que perpassam diferentes domínios, faz-se necessário compreender como uma "unidade de Composição" não exclui de modo algum as diferenças e a heterogeneidade; e, ao mesmo tempo, não permite qualquer possibilidade de se estabelecer uma linha evolutiva ou graus de perfeição cósmica ou espiritual entre domínios, pois, na radicalidade, atmo/lito/hidrosfera, biosfera e noosfera compõem uma única e mesma "Mecanosfera". Neste sentido, os estratos, as camadas, não podem ser estágios de uma evolução ou degradação, mas complexas e simultâneas articulações de signos e partículas de uma mesma máquina.

Na obra *Mil Platôs-capitalismo e esquizofrenia 2* encontramos uma análise renovada e original de estrato ou camadas em uma "estratificação geral". Aqui, Gilles Deleuze e Félix Guattari apresentam com originalidade um procedimento de investigação destas camadas nomeado de estratoanálise. Quem nos apresenta essa nova prática analítica é o professor Challenge, "aquele que fez a terra gritar com uma máquina dolorífera"³ personagem tirado da obra de Conan Doyle e que no terceiro platô⁴ intitulado *10.000 a.C. - A Geologia da Moral (Quem a Terra pensa que é?)* vai empreender um bizarro diálogo com cientistas importantes. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.53). Na obra de Doyle, o personagem-cientista George Edward Challenger passa tanto por acontecimentos fantásticos e perigosos que colocam em risco sua própria vida e toda a vida no planeta Terra, quanto por controvérsias ligadas à ciência, entrando em confronto com o espiritismo do século XIX.⁵ Em Deleuze e Guattari, ele faz uma conferência em que apresenta um tipo bizarro de diálogo⁶ com "amigos" e "inimigos" como ele mesmo os apresenta, como por exemplo Hjelmslev o "geólogo dinamarquês spinozista (...), o príncipe sombrio descendente de Hamlet"; e Alasca, seu aluno preferido, que parte em defesa do professor de modo hipócrita, deixando Challenger ofendido. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 57 e 58). É notável que a escolha desses personagens, incluindo o próprio Challenger, não configura um procedimento arbitrário na narrativa, pois a dinâmica entre eles, na medida em que são "simpáticos" ou "antipáticos" à determinadas teses, instaura uma prodigiosa criação conceitual. Esta dinâmica conduzida pelo professor Challenger de *Mil Platôs*, não implica somente que o enredo é outro, mas o personagem também será transformado em função da dinâmica conceitual. Neste sentido, este diálogo não se configura como uma simples fanfic em relação à obra literária de Conan

3 Aqui, uma referência direta à obra *Quando o mundo gritou* de Conan Doyle. A. Conan Doyle. *A terra da bruma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

4 Mil Platôs, como o nome sugere, é uma obra composta não em capítulos, mas em platôs. Segundos os autores: "Por exemplo, uma vez que um livro é feito de capítulos, ele possui seus pontos culminantes, seus pontos de conclusão. Contrariamente, o que acontece a um livro feito de "platôs" que se comunicam uns com os outros através de microfendas, como num cérebro? Chamamos "platô" toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma. Escrevemos este livro como um rizoma. Ele foi composto com platôs. Demos a ele uma forma circular, mas isto foi feito para rir." Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 32 e 33.

5 Sobre o professor Challenger comenta Conan Doyle: "George Edward Challenger. Nascido em Large, no ano de 1863. Estudos brilhantes. Nomeado adjunto no British Museum e depois professor de antropologia comparada (1893). Demitiu-se no mesmo ano, após desavenças com todos os seus colegas do Museum. Titular da medalha Crayston por seus trabalhos zoológicos e membro de várias academias nacionais e estrangeiras, entre elas..." E citou inúmeras entidades do mundo inteiro. Depois, continuou: "Publicou diversos trabalhos, como 'Algumas observações sobre os crânios Kalmuck', 'Esboços da evolução dos vertebrados', e um texto polêmico, 'O erro básico de Weissmann', que provocou discussões intensas no Congresso de Zoologia de Viena." A. Conan Doyle. *O mundo perdido*. São Paulo: Nova Alexandria, 1998, Capítulo 2.

6 Sobre a importância do diálogo como gênero filosófico, cf: Frédéric Cossutta (direção). *Le Dialogue: introduction à un genre philosophique*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

Doyle. Assim, ao entrar em contato com conceitos e "intervir" na criação conceitual, Challenger deixa de ser um personagem literário e se torna uma outra coisa. Ele agora adquire o estatuto de um personagem conceitual⁷, um "intercessor" dos próprios autores, que operam "(...) sobre um plano de imanência que é uma imagem de pensamento-Ser (númeno), (...)." ⁸ Uma personagem conceitual dotada de uma estranha e bizarra atmosfera muito diferente do primeiro Challenger literário com suas experiências científicas e espíritas. Em *Mil Platôs*, ele ganha uma poderosa potência transdisciplinar, não possuindo uma especialidade no campo do saber. Aliás, ele mesmo cria uma disciplina que é ao mesmo tempo uma não disciplina, pois não se consegue determinar ao certo seus objetivos, seus métodos ou suas razões de existência. Essa monstruosa disciplina possuía vários nomes: "rizomática, estratoanálise, esquizoanálise, nomadologia, micropolítica, pragmática, ciência das multiplicidades". De um modo geral, o propósito dessa fantasmagórica conferência vai se revelando aos poucos e não tinha por objetivo comunicar algo à plateia: "Seu sonho não era tanto fazer uma conferência para humanos, mas sim propor um programa para puros computadores." (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 74). Ou melhor, não era nem necessário que houvesse uma consciência que o escutasse, pois "não tinha ficado ninguém; entretanto, ele prosseguia." (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 84). E, por fim, nem o próprio Challenge permaneceu, pois havia debandado junto com as coisas e os signos: "Desarticulado, desterritorializado, Challenger murmurava que levava a Terra consigo, que partia para o mundo misterioso, seu jardim venenoso." (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 93).

Os estratos ou o Ecúmeno

Um estrato, é uma espécie de adensamento, espessamento e concentração que ocorre no corpo da Terra e apresenta o ecúmeno como sua "unidade de composição", dito de outro modo, a única unidade que podemos encontrar na composição de um estrato, é o fato de que

⁷ Todos os elementos utilizados neste parágrafo, personagens de diálogo antipáticos e simpáticos, personagens conceituais e sua relação com a criação conceitual e os personagens (figuras) estéticos, estão descritos por Deleuze e Guattari no capítulo *Os personagens conceituais* da obra *O que é a Filosofia?* Gilles Deleuze e Félix Guattari. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro, Editora 34, 1992, p. 81.

⁸ E sobre este procedimento empreendido pelos autores em relação ao personagem de Conan Doyle: "A diferença entre os personagens conceituais e as figuras estéticas consistem no seguinte: uns são potências de conceitos, os outros, potências de afectos e de perceptos. (...). A arte não pensa menos que a filosofia, mas pensa por afectos e perceptos. Isto não impede que as duas entidades passem frequentemente uma pela outra, num devir que as leva a ambas, numa intensidade que as co-determina. A figura teatral e musical de Don Juan se torna personagem conceitual com Kierkegaard, e o personagem de Zarathustra em Nietzsche já é uma grande figura de música e de teatro. É como se de uns aos outros não somente alianças, mas bifurcações e substituições se produzissem." Gilles Deleuze e Félix Guattari. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, p. 88.

ele é, em certa medida, a parte da Terra habitável⁹, a parte formada ou formalizada da Terra. Então, cabe a pergunta: haveria, então, na Terra uma parte não estratificada ou não estratificável? Haveria um metaestrato na Terra de modo que os estratos não fossem o limite? Que tipo de surpresas a Terra ainda tem para nós? "Quem a Terra pensa que ela é?"¹⁰ Todo desenvolvimento apresentado por Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre a análise dos estratos só se torna claro se tivermos em mente distintas e múltiplas formas de sua complexa interação. Assim, há uma nítida preocupação, por parte dos autores, de que a análise não se perca em abstrações reduzindo o que é da ordem de uma multiplicidade a uma unidade qualquer. Quando se fala no ecúmeno como possuindo uma "unidade de composição" isso apenas deve indicar certos traços formais e substanciais que marcam a especificidade dos diferentes tipos de estratos. A estratoanálise, como ficará cada vez mais claro, é inseparável de uma rigorosa teoria das multiplicidades, ou seja, esta análise deve ser capaz de dar conta de fenômenos bastante complexos. Por isso, ela não pode ignorar uma variedade de processos inerentes à estratificação: infraestratos, epistratos, paraestratos e metaestratos. Teremos, ainda neste artigo, a oportunidade de desenvolver alguns destes processos.

Uma outra característica de um estrato é que ele captura e absorve elementos que estão ao seu alcance. E essa captura é em certa medida sempre dupla, ou seja, essa absorção estratificante apresenta sempre duas articulações¹¹. Esta dupla articulação não pode

9 Toynbee nos apresenta uma descrição interessante sobre o Oikoumene: "O Homem parece ser capaz de viver numa gama climática muito mais ampla que qualquer dos outros primatas. Se se atravessar um dos canyons profundos escavados no macio solo vulcânico da Etiópia, desce-se da superfície temperada do platô a um nível em que o canyon é habitável para macaco; mas, antes de se chegar ao fundo, o habitat do macaco é deixado para trás. Desce-se a uma profundidade em que o canyon é quente demais para os macacos; mas não há altitude alguma, desde o platô temperado ao leito tropical do rio, onde a Etiópia não seja habitável para o homem". Arnold Toynbee. *A humanidade e a mãe-terra - uma história narrativa do mundo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 55. Claro que existe ainda lugares inabitados: "As calotas de gelo que cobrem o interior da Groenlândia e do continente antártico (...), ainda se encontram além dos limites do Oikoumenê, bem como algumas áreas encravadas na floresta equatorial, em regiões montanhosas cobertas de neve e no deserto absolutamente árido". Arnold Toynbee. *A humanidade e a mãe-terra - uma história narrativa do mundo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 54.

10 "pour qui elle se prend, la terre?" Esta instigante pergunta que aparece no título do respectivo platô (*A geologia da moral*), mostra a possibilidade de uma espécie de pensamento da Terra. Mais do que nunca este tipo de pensamento vem sendo reivindicado pela ciência e pelo pensamento em geral. É o que atestam Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro: "A transformação dos humanos em força geológica, ou seja, em um fenômeno 'objetivo', em um objeto 'natural', em um 'contexto' ou 'ambiente condicionante, se paga assim com a intrusão de Gaia no mundo humano, dando aos Sistema Terra a forma ameaçadora de um sujeito histórico, um agente político, uma pessoa moral (...). Em uma inversão irônica e mortífera (porque recursivamente contraditória) da forma e do fundo, o ambientado se torna ambiente (o 'ambientante') e reciprocamente: crise, com efeito, de um cada vez mais ambíguo ambiente, que não mais sabemos onde está em relação a nós, nem nós em relação a ele. Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os menos e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2017, p. 30.

11 Segundo Deleuze e Guattari essas duas articulações correspondem à grade estabelecida pelo linguista Louis T. Hjelmslev: "A articulação, constitutiva de um estrato, é sempre uma dupla articulação (dupla-pinça). (...) (...) os estratos respondem à grade de Hjelmslev: articulação de conteúdo e articulação de expressão, o conteúdo e a expressão tendo, cada um por sua conta, forma e substância". Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Mille Plateaux* -

corresponder diretamente à clássica repartição forma/matéria, o hilemorfismo no sentido clássico. Mesmo quando são consideradas duas dinâmicas bem distintas como a de fluxos ou partículas instáveis com a de estruturas bem estáveis, encontramos tanto forma quanto matéria em ambas. Para compreender essa consideração, Gilles Deleuze e Félix Guattari nos apresentam o exemplo do estrato geológico. Aqui, em vez de utilizar o termo matéria¹², os autores utilizam a palavra substância:

A primeira articulação escolheria ou colheria sobre os fluxos-partículas instáveis, unidades moleculares ou quase moleculares metaestáveis (substâncias) às quais imporia uma ordem estatística de ligações e sucessões (formas). A segunda articulação operaria com estruturas estáveis, compactas e funcionais (formas) e constituiria os compostos molares onde essas estruturas se atualizam ao mesmo tempo (substâncias). Assim, em um estrato geológico, a primeira articulação, é a "sedimentação", que empilha unidades de sedimentos cíclicos segundo uma ordem estatística: o flysch, com sua sucessão de arenito e xisto. A segunda articulação é o "dobramento", que coloca uma estrutura funcional estável e assegura a passagem dos sedimentos às rochas sedimentares. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 55).

Neste sentido, cada articulação apresenta distintamente em cada caso formas e substâncias que lhes são próprias. Faz-se necessário deixar claro que a correspondência entre a primeira articulação com o molecular e a segunda com o molar é algo que faz parte desse caso especificamente. O acordo entre as duas articulações com o par molecular/molar não é suficiente para o nível de precisão conceitual que se quer alcançar com a análise dos estratos. É o que advertem os filósofos: "(...) não era certo que as duas articulações se distribuíssem sempre segundo a distinção entre molecular e molar".(DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 55). O importante é perceber que esta distribuição não é constante. Bem diferente da estratificação geológica descrita acima é o caso da estratificação das proteínas na química celular. Neste segundo caso, tudo ocorre no interior apenas do molecular a partir de dois tipos de moléculas diferentes. Contudo, sempre haverá uma dupla articulação, coincidindo ou não com o par molecular/molar, tendo cada uma suas formas e suas substâncias.

Capitalisme et schizophrénie 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 627 e 628.

¹² Sobre o termo matéria, Gilles Deleuze e Félix Guattari o utilizam para elementos desestratificados: "Chamava-se *matéria* o plano de consistência ou o Corpo sem Órgãos, quer dizer, o corpo não-formado, não-organizado, não-estratificado ou desestratificado, e tudo o que escorria sobre tal corpo, partículas submoleculares e subatômicas, intensidades puras, singularidades livres pré-físicas e pré-vitais." Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 57 e 58.

Estratificação: a dupla articulação

De todo modo, por conta desta inconstância e complexidade das articulações, Deleuze e Guattari preferem trabalhar a dupla articulação da estratificação a partir da grade conceitual proposta pelo linguista Louis T. Hjelmslev. A estratificação pensada a partir da grade Hjelmsleviana possui a vantagem de romper explicitamente com a simples correspondência ao par forma/substância, como já apontamos. Tal rompimento ocorre porque agora temos dois pólos, um de conteúdo e outro de expressão, contendo cada um sua forma e sua substância (substância e forma de conteúdo - forma e substância de expressão). É importante acompanhar o modo como Deleuze e Guattari definem sumariamente esses pólos:

Chamava-se conteúdo as matérias formadas que deviam, por conseguinte, ser consideradas sob dois pontos de vista: do ponto de vista da substância, enquanto tais matérias eram "escolhidas", e do ponto de vista da forma, enquanto eram escolhidas numa certa ordem (substância e forma de conteúdo). Chamá-íamos expressão as estruturas funcionais que deviam, elas próprias, ser consideradas sob dois pontos de vista: o da organização de sua própria forma, e o da substância, à medida que formavam compostos (forma e substância de expressão). (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p.58)

Este é um exemplo sumário porque explicado assim ainda não fica claro em que medida este esquema não pode ser fixo, ou seja, tanto a substância e a forma de conteúdo quanto a forma e o conteúdo de expressão são relativos e variados. Como mostram os autores: "Num estrato há duplas-pinças por toda parte, *double binds*, lagostas por toda parte, em todas as direções, uma multiplicidade de articulações duplas que ora atravessam a expressão, ora o conteúdo". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 60). As articulações não só variam de um estrato a outro, como também não param de se multiplicar e se dividir no interior de um mesmo estrato. De todo modo, fica cada vez mais claro que estamos diante de um prodigioso relativismo generalizado.

Essas quatro noções que Hjelmslev denomina de *stratas* (1978, p. 159) se distribuem e se relacionam de um modo muito específico com distinções bem diferentes. Entre forma e substância a relação é invariavelmente de dependência, como apresenta Hjelmslev: "(...) temos então de nos dar conta de que a substância depende exclusivamente da forma e que não se pode, em sentido algum, atribuir-lhe uma existência independente". (HJELMSLEV, 1975, p. 55). Já entre conteúdo e expressão, Hjelmslev estabelecia uma relação de solidariedade

entre ambos, indicando que há uma certa independência. Esta solidariedade é a própria função semiótica segundo Hjelmslev: "A função semiótica é, em si mesma, uma solidariedade: expressão e conteúdo são solidários e um pressupõe necessariamente o outro". (HJELMSLEV, 1975, p. 54). Gilles Deleuze e Félix Guattari explicam esta relação de solidariedade ou de pressuposição de um modo bem original. Para eles, enquanto entre forma e substância eu tenho uma distinção apenas modal ou mental, pois uma se estabelece em uma relação de dependência em relação a outra. Entre conteúdo e expressão, diferentemente, eu tenho uma distinção que pode ser entendida como real, formal ou essencial de acordo com o caso. Esta variação de tipos compõe o estatuto do correto entendimento desta solidária pressuposição recíproca. Temos a configuração de tipo formal, quando a dupla articulação corresponde com o par molar/molecular, como ocorre no já citado estrato geológico. Já a distinção real ocorre quando essa correspondência não ocorre, ou seja, a articulação acontece somente na ordem molecular, como acontece no exemplo também já citado da química molecular. Comentam Deleuze e Guattari: "entre duas classes de moléculas, ácidos nucleicos de expressão e proteínas de conteúdo, entre elementos nucleicos ou nucleotídeos e elementos protéicos ou aminoácidos". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 77). Por último, a distinção chega a um nível essencial, quando acontece entre categorias totalmente irreduzíveis, como a que ocorre entre coisas e palavras no estrato humano. Já podemos perceber a medida exata do relativismo generalizado utilizado por nossos autores na natureza da dupla articulação e de sua relação de pressuposição. Qual seria então o estatuto dessa reciprocidade? Pelo que já podemos notar, esta pressuposição recíproca entre as articulações não quer dizer de modo algum que entre elas há uma simples relação de arbitrariedade, necessidade, de correspondência termo a termo, de globalidade ou de ambivalência.

Para responder a esta indagação, um último ponto sobre a dupla articulação deve ser esclarecido: se Gilles Deleuze e Félix Guattari recorrem aos *strata* do linguista Hjelmslev, isso poderia significar que estamos diante de uma preponderância do linguístico sobre outros domínios? Em que medida é possível falar de um plano expressivo já presente até mesmo em estratos inorgânicos? Será que é necessário expandir e sobrepor a todos os demais estratos um "imperialismo da linguagem"? Para os autores, a grade de Hjelmslev foi bastante negligenciada devido à tendência equivocada de submetê-la ao par linguístico significante/significado. Então, faz-se necessário averiguar com mais rigor porque este par linguístico não consegue dar conta da dupla articulação entre conteúdo e expressão. A chave da questão é que as duas articulações tal como trabalhadas por Hjelmslev em solidariedade e se pressupondo mutuamente são totalmente rebeldes à qualquer determinação unilateral ou de

conformidade entre estes pólos. Neste sentido, seria uma redução aplicarmos diretamente o conteúdo ao significado e a expressão ao significante¹³. Expressão e conteúdo rompem com a postura semiológica de reduzir todos os tipos de fenômenos a determinados processos que seriam unicamente linguísticos. Aliás, se isso não ficar claro, esta ponderação de Hjelmslev ficaria totalmente sem sentido:

Os próprios termos *plano da expressão* e *plano do conteúdo* e, de modo mais geral, *expressão* e *conteúdo*, foram escolhidos conforme o uso corrente e são inteiramente arbitrários. Através de sua definição funcional é impossível sustentar que seja legítimo chamar uma dessas grandezas de *expressão* e outra de *conteúdo*, e não o contrário. Elas só se definem como solidárias uma em relação à outra, e nem uma nem outra podem ser definidas de modo mais exato.¹⁴ (HJELMSLEV, 1975, p. 54).

Sem este modo original de entender a solidariedade somos necessariamente levados a estabelecer uma relação de subordinação, submissão ou de determinação entre os elementos que correspondem à função expressiva e aos da função de conteúdo. Eles são ao mesmo tempo inseparáveis entre si e independentes de qualquer determinação externa, o que de um modo geral garante sua autonomia e suficiência. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 140). Assim, essa relação de solidariedade não pode excluir a independência e a possibilidade dos tipos de distinção que, como já apontamos, podem ser de tipo formal, real ou essencial.¹⁵

De todo modo, fica cada vez mais claro, como e em que medida não pode haver nessas dinâmicas entre os strata um modelo geral e nem mesmo uma estrutura de base que seja fixa: "A palavra estrutura podia designar, em geral, o conjunto dessas relações, mas seria

13 Para Gilles Deleuze e Félix Guattari: "A relação linguística significante-significado foi, sem dúvida, concebida de maneiras muito diversas: ora como arbitrária, ora como necessária, da mesma forma que o verso e o anverso de uma mesma folha, ora como correspondente termo a termo, ora globalmente, ora como sendo tão ambivalente que não se pode mais distingui-los. De qualquer modo, o significante não existe fora de sua relação com o significado, e o significado último é a própria existência do significante que extrapolamos para além do signo. (...). Donde seu incrível despotismo e o sucesso que alcançou. O arbitrário, o necessário, o correspondente termo-a-termo ou global, o ambivalente, servem a uma mesma causa que comporta a redução do conteúdo ao significado e a redução da expressão ao significante". Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 85.

14 Em uma outra obra, Hjelmslev atribui uma certa ambiguidade à terminologia de Saussure: "Os termos introduzidos por F. de Saussure, e as interpretações dadas no *Cours*, foram abandonadas porque se prestam a equívocos, e convém não cometer novamente esses erros". Louis T. Hjelmslev. *A Estratificação da Linguagem*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 173.

15 Estes três tipos de distinções marcam diferentes processos nos estratos - inorgânico, orgânico e antropomórfico: "Podemos sumariamente distinguir três grandes tipos de distinção real: a real-formal para as ordens de grandeza onde se instaura uma ressonância de expressão (indução); a real-real para sujeitos diferentes onde se instaura uma linearidade de expressão (transdução); a real-essencial para atributos ou categorias diferentes onde se instaura uma sobrelinearidade de expressão (tradução)." Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 92 e 93.

ilusão acreditar que a estrutura fosse a última palavra da terra". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 55). Em uma estratoanálise, é de extrema relevância ficar atento às singularidades próprias dos diferentes estratos. Cada estrato, segundo Deleuze e Guattari, apresenta uma estratificação inteiramente diferente sem que isso exclua a solidariedade ou a pressuposição recíproca entre os pólos. E esta relação solidária - biunívoca - é o que impede, por exemplo, que o significante surja como uma espécie de transcendente, operando uma redução de processos que são necessariamente extralinguísticos a elementos que pertencem unicamente a um sistema linguístico. Tal redução implica no inconveniente de não se perceber fenômenos que são intrínsecos e singulares a um determinado estrato. Extrapolar o significante linguístico para extratos não antropomórficos implicaria tomar a parte pelo todo impedindo a percepção de singularidades que são imanentes e diferentes nos estratos. Qualquer relação metonímica ou mesmo metafórica implicaria falência dessa proposta analítica. Assim, Deleuze e Guattari irão propor um "método severamente restritivo". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 87). Tal método se diferencia totalmente de uma certa expansividade do significante em invadir todos os tipos de signos e dos signos migrarem para estratos não antropomórficos, o que geraria uma espécie de "projeto de axiomatização radical da língua", tal como explorado por Félix Guattari na obra *O inconsciente maquínico: ensaios de esquizo-análise*. (1988, p. 20). Ser restritivo metodologicamente, aqui, quer dizer que o significante apenas marca um tipo de regime de signo no meio de tantos outros¹⁶. Assim, só será possível falar de um plano de expressão em todos os estratos, na medida em que este não se confunda com um plano de significância. É somente neste sentido que podemos sempre falar de um plano de expressão presente em todos os estratos:

Chamamos expressão as estruturas funcionais que deviam, elas próprias, ser consideradas sob dois pontos de vista: o da organização da sua própria forma, e o da substância, à medida que formavam compostos (forma e substância de expressão). Num estrato havia sempre uma dimensão do expressável ou da expressão como condição de invariância relativa: por exemplo, as sequências nucleicas eram inseparáveis de uma expressão relativamente invariante pela qual determinavam os compostos, órgãos e funções do organismo. Expressar é sempre cantar a glória de

¹⁶ À questão dos múltiplos regimes signos será dedicado um platô específico 587 a.C. - 70 d.C. - *Sobre alguns regimes de signos*: "Denominamos regime de signos qualquer formalização de expressão específica, pelo menos quando a expressão for linguística. Um regime de signos constitui uma semiótica. Mas parece difícil considerar as semióticas nelas mesmas: na verdade, há sempre uma forma de conteúdo, simultaneamente inseparável e independente da forma de expressão, e as duas formas remetem a agenciamentos que não são propriamente linguísticos. Entretanto, podemos considerar a formalização de expressão como autônoma e suficiente". Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie* 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 140.

Deus. Sendo cada estrato um juízo de Deus, não são apenas as plantas e os animais, as orquídeas e as vespas que cantam ou se exprimem, são também os rochedos e até os rios, todas as coisas estratificadas da terra. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 58).

Fica claro como não há qualquer apelo ao significante, porém, faz-se necessário deixar as questões mais concretas. A constatação de um plano de conteúdo e um plano de expressão não era a última palavra da estratoanálise em termos de precisão, pois é preciso deixar ainda mais claro que os estratos não são entidades monolíticas ou de uma continuidade homogênea, pois são indissociáveis de epistratos e paraestratos que são responsáveis por quebrá-los, cortá-los ou fragmentá-los. Neste sentido, não falamos somente em vários tipos de estratificações, mas, como aponta Gilbert Simondon em seu *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, todo e qualquer estrato já é múltiplo. (SIMONDON, 2020, p. 129).

Os epistratos e seus movimentos (o interior e o exterior) e os paraestratos e seus processos (os meios associados)

Para que uma estratoanálise seja concreta, jamais se deve tratar um estrato isolando-o, pois não lhe faltam camadas intermediárias. Deleuze e Guattari se utilizam do termo epistrato para dar conta desses estratos. Os epistratos, então, é o que está entre aquilo que demarca o exterior ou o interior em uma camada. De todo modo, eles acabam dividindo um estrato a partir de outras camadas que também apresentam articulações próprias. "Com efeito, eram intermediários entre o meio exterior e o elemento interior, entre os elementos substanciais e seus compostos, entre os compostos e as substâncias e também entre as diferentes substâncias formadas (substâncias de conteúdo e substâncias de expressão)" (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 66). Em relação à unidade de composição de um estrato, os epistratos são responsáveis por quebrar-lhe toda continuidade homogênea. Essa quebra promovida pelos epistratos é o que garante que haja sempre relatividade entre aquilo que é interior e exterior em um estrato. Mesmo que falemos em uma centralidade, ela será sempre relativa, pois esta quebra permite formar uma nova centralidade para novas periferias, causando uma espécie de graduação. São graus de desenvolvimento, taxas ou relações diferenciais superpostas que não param de dar testemunho das relações entre um meio exterior e um meio interior. É o que fica claro no estrato cristalino e no orgânico.

(...) o estrato cristalino comporta muitos intermediários possíveis entre o meio ou o material exteriores e o germe interior: multiplicidade dos estados de metaestabilidade perfeitamente descontínuos como outros tantos graus hierárquicos. O estrato orgânico é igualmente inseparável de meios ditos interiores que são, de fato, elementos interiores com relação a materiais exteriores, mas também elementos exteriores com relação a substâncias interiores. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, pp. 66-67).

Essas interações constantes, esses limiares criados entre o interior e o exterior vão no sentido do que Gilles Deleuze e Félix Guattari chamam de desterritorialização. Os epistratos não podem ser compreendidos sem que se leve em conta movimentos de desterritorialização. É por isso que: "Da camada central à periferia, depois do novo centro à nova periferia, passam ondas nômades ou fluxos de desterritorialização que recaem no antigo centro ou se precipitam em um novo. Os epistratos se organizam no sentido de uma desterritorialização cada vez maior". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 70). A desterritorialização envolve todo tipo de limiares e fenômenos de ressonâncias que determinam os graus de permeabilidade em relação a uma realidade exterior. "Da camada central à periferia, depois do novo centro à nova periferia, passam ondas nômades ou fluxos de desterritorialização que recaem no antigo centro e se precipitam para o novo". (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 70). As substâncias e as partículas de um determinado estrato passam por limiares de desterritorialização que dizem respeito a investimentos de toda ordem: aumento ou diminuição de instabilidade, de transitoriedade, de localização, valências ou densidades. Para compreender esta dinâmica do epistrato, faz-se necessário repensar e superar as clássicas dicotomias como as de meio/organismo ou interior/ exterior. É o tipo de operação conceitual que encontramos Gilbert Simondon quando apresenta o exemplo do cristal: "(...); o limite do cristal está virtualmente em cada ponto, e ele pode, realmente, aparecer em cada qual por uma clivagem. As palavras interioridade e exterioridade não podem, com seu sentido habitual, ser aplicadas a essa realidade que é o cristal". (SIMONDON, 2020, p. 130). Simondon encontra esta mesma superação, claro que de um modo distinto do caso cristalino, quando estuda o organismo vivo¹⁷: "(...); é preciso partir da função de base, apoiada sobre a estrutura

17 Segundo Simondon: "A diferença entre o vivo e o cristal inerte consiste nesse fato de que o espaço interior do cristal inerte não serve para sustentar o prolongamento da individuação que se efetua nos limites do cristal em decurso de crescimento: a interioridade e a exterioridade só existem de camada molecular a camada molecular; de camada molecular já depositada a camada que se está depositando; poder-se-ia esvaziar um cristal de uma parte importante de sua substância sem parar o crescimento; o interior não é homeostático em seu conjunto relativamente ao exterior ou, mais exatamente, relativamente ao limite de polaridade; para que o cristal se individue, é preciso que ele continue a se crescer; essa individuação é peculiar; o passado de nada serve em

topológica primeira da interioridade e da exterioridade, e depois ver como essa função é mediatizada por uma cadeia de interioridades e de exterioridades intermediárias". (SIMONDON, 2020, p. 339). De qualquer modo, há sempre estratégias distintas em função do tipo de estrato, mas sempre haverá epistratos capazes de pôr em relação o meio interior e o meio exterior, operando um movimento de desterritorialização nas substâncias de um estrato.

E mais ainda, um estrato também pode se fragmentar lateralmente, ou seja, de modo horizontal, quando encontra um meio associado. Quando consideramos a relação entre as formas irreduzíveis e os meios associados, estamos em um paraestrato. O que está em jogo aqui são tipos formais completamente diferentes. Os paraestratos estão sempre ligados a populações, matilhas e multiplicidades. Eles dizem respeito aos próprios códigos de um determinado estrato. Aqui, temos sempre uma transferência de códigos entre espécies, populações e grupos diferentes. São populações implicando códigos que são indissociáveis de fenômenos de descodificação. Uma determinada forma se liga a processos em estado de codificação ou de descodificação. As formas de um determinado paraestrato não são imóveis ou paralisados, elas são encadeadas segundo fenômenos relativos de descodificação tornando-se úteis. Enquanto nos epistratos estamos diante de processos de desterritorialização de substâncias, em um paraestrato temos descodificações no plano das formas. Os fenômenos de mutações genéticas é um exemplo célebre de nossos autores:

A teoria moderna das mutações mostrou muito bem como um código, forçosamente de população, comporta uma margem essencial de descodificação: todo código possui suplementos capazes de variar livremente; mas não é só isso, um mesmo segmento pode ser copiado duas vezes, o segundo se tornando livre para a variação. Acontecem também transferências de fragmentos de código entre células oriundas de espécies diferentes, Homem e Rato, Macaco e Gato, por intermédio de vírus ou outros procedimentos; nesses casos não ocorre tradução de um código para outro (os vírus não são tradutores), mas, sim, fenômeno singular que nós chamamos mais-valia de código, comunicação ao-lado (DELEUZE; GUATTARI, 1980, pp. 69-70).

Fica claro neste exemplo, como um código de uma determinada forma é indissociável de uma margem variável de descodificação. Porém, todo esse dinamismo não para por aqui, pois a descodificação e a desterritorialização, como foram apresentadas até aqui, ainda não

sua massa; é só um papel bruto de sustentação o que ele desempenha, (...): o tempo sucessivo não está condensado." Gilbert Simondon. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34, p. 340.

nos deixa claro o nível absoluto das interações entre domínios heterogêneos em uma mesma mecosfera.

O planomero ou metaestrato

Toda dinâmica de estratificação, como vimos, consiste em absorver, formar materiais, aprisionar intensidades, fixar singularidades, o que é totalmente distinta de outros tipos de dinâmicas que envolvem a Terra propriamente dita. O pensamento da Terra para Gilles Deleuze e Félix Guattari ou "Quem a Terra pensa que é?", envolve também dinâmicas de desestratificação que permitem o atravessamento de materiais não formados, de intensidades livres e de singularidades nômades. Tais materiais, intensidades e singularidades ainda não determinadas dizem respeito ao plano de consistência. Neste sentido, o plano de consistência diz respeito a uma matéria não-formada, não-organizada, não-estratifica, elementos sub moleculares, em certo sentido, podemos dizer que são pré-físicas e pré-vitais. Neste ponto, Challenger sofria uma absoluta e bizarra transformação, sua forma já não estava como antes, aliás era difícil até identificar sua forma. Ele alcançava um "mundo misterioso", um "jardim venenoso", bem longe de tudo aquilo que reconheceríamos como lugares humanamente habitáveis.

A interação entre o plano dos estratos e o plano de consistência não é simples, pois não é uma questão de aumento de velocidade, podemos encontrar lentidão ou rapidez tanto em um quanto em outro, nem podemos dizer que um está além do outro. A estratificação e o plano de consistência, ou seja, esses dois processos, ao mesmo tempo distintos e irreduzíveis, não são separados e se encontram em uma espécie de constante interação em um determinado agenciamento real. O agenciamento é a ligação entre os elementos mais concretos e os abstratos. "Os agenciamentos maquínicos estavam, simultaneamente, no cruzamento dos conteúdos e das expressões sobre cada estrato, e no conjunto dos estratos com o plano de consistência" (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 93). Então, é ele quem vai dar conta da complexidade da relação entre elementos que são interiores a um estrato (interessestrato) como também da relação entre o estrato e aquilo que não pertence a ele. (metaestrato). É por isso que para Gilles Deleuze "a unidade real mínima, não é a palavra, nem a ideia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento" (DELEUZE, 1977, p. 65). Somente a partir dos agenciamentos é possível compreender a organização da unidade de composição envolvida em um determinado estrato, isto é, para que as trocas e interações entre um estrato e outros, entre estratos e o plano de consistência, sejam organizadas e mantenham suas dinâmicas.

Porém, não vem ao caso neste artigo aprofundar este importantíssimo conceito. Nossa única intenção foi apresentar as dinâmicas da estratificação, que como vimos é inseparável de uma desestratificação.

Considerações Finais

Challenger e nós passamos por várias matizes e por diferenciados ritmos na tentativa de dar conta da estratoanálise e do conceito de estrato. Deve-se levar a sério o que diz Gilles Deleuze quando entrevistado sobre a obra *Mil Platôs*:

Ocorre que os conceitos têm vários aspectos possíveis. Por muito tempo eles foram usados para determinar o que uma coisa é (essência). Nós, ao contrário, nos interessamos pelas circunstâncias de uma coisa: em que casos, onde e quando, como, etc? Para nós, o conceito deve dizer o acontecimento, e não mais a essência. Daí a possibilidade de introduzir procedimentos romanescos muito simples em filosofia. (DELEUZE, 1992, p. 37).

Neste sentido, a estratoanálise deve estar preparada para dizer do acontecer de algo seus devires e suas dinâmicas, nunca o estabilizar ou fixá-lo em uma essência com pretensões de eternidade. O conceito de estrato deve dar conta dessas circunstâncias em que ocorrem as estratificações e, com certeza, o platô *10.000 a.C - A Geologia da moral (Quem a terra pensa que é?)* é bem exemplar. Assim, deve-se compreender as dinâmicas presentes em uma estratificação sem ignorar os movimentos de desestratificação que lhe é correspondente.

Fica claro, a partir do que foi estudado até aqui, como Deleuze e Guattari apresentam a sua estratificação geral e a dinâmica que envolve os estratos em sua complexidade e realidade. Dinâmica tão intensa que mesmo se adensando, ganhando espessura e concentração em uma unidade de composição, não pode estar totalmente isolada dos movimentos de desestratificação que permitem inusitadas e imprevisíveis conexões. Acompanhamos o professor Challenger em sua aventura rumo à compreensão correta do corpo da Terra com seus múltiplos estratos. Com sua estratoanálise, passamos por fenômenos que exigem uma complexa e rigorosa rede conceitual: no infraestrato com os epistratos e os paraestratos; e de sua relação com movimentos que pertencem ao metaestrato. Foi importante notar que cada estrato possuía uma dupla articulação (expressão e conteúdo) que eram solidárias entre si e que cada uma delas se dividia em forma e substância. Esta solidariedade entre expressão e conteúdo não implica uma identidade, mas distinções formais, reais e essenciais dependendo do tipo de estrato: inorgânico, orgânico ou antropomórfico. Aqui, o

principal foi retirar todo imperialismo da linguagem, pois expressão e conteúdo são rebeldes ao par significante/significado.

Outro ponto importante diz respeito à impossibilidade de isolar o estrato de camadas intermediárias e de meios associáveis. Ambas, possuem a função de quebrar a continuidade homogênea, tanto a partir da relação interior/exterior, quanto lateralmente no que diz respeito aos meios associados. As primeiras dizem respeito aos epístratos e promovem uma desterritorialização relativa às substâncias. As segundas, são os paraestratos, que liberam todo tipo de fenômenos de descodificação no plano formal.

Assim, fica clara a complexidade do agenciamento que, ao mesmo tempo, envolve e amarra a estratificação que forma, aprisiona e fixa e os movimentos desterritorializados e descodificados. O pensamento da Terra, ou "Quem a Terra pensa que é?", diz respeito a esses dois processos presentes no agenciamento, um plano concreto dos estratos bem densos e um outro que permite o atravessamento de materiais não formados, de intensidades livres e de singularidades nômades (plano de consistência). O professor Challenger em sua bizarra conferência sofre no corpo tudo aquilo que diz, um estranho ensinamento. Enquanto tratava dos estratos, ele estava lá bem formado e com uma fala humana, mas quando começou a apresentar as instabilidades indissociáveis, começou a ser atravessado por devires e intensidades livres: "Sussurrou ainda: é por debandada que as coisas progridem, e que os signos proliferam." (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 93).

Referências Bibliográficas

CHÂTELET, François. *História da Filosofia - Ideias, Doutrinas*. O século XX (Volume 8). Tradução: Hilton F. Japiassú. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

COSSUTTA, Frédéric (direção). *Le Dialogue: introduction à un genre philosophique*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os menos e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie 2*. Les Éditions de Minuit, 1980.

_____. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muños. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DOYLE, A. Conan. *Quando o mundo gritou*. Tradução: Alexandre Barbosa de Souza. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico: ensaios de esquizo-análise*. Tradução: Constança Marcondes César e Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1988.

HJELMSLEV, Louis T. *A Estratificação da Linguagem*. In: *Os Pensadores*. Tradução: José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Tradução: José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora perspectiva, 1975.

SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. Tradução: Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020.

TOYNBEE, Arnold. *A humanidade e a mãe-terra - uma história narrativa do mundo*. Tradução: Helena Maria Camacho Martins Pereira e Alzira Soares da Rocha. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

A TOUPEIRA E A SERPENTE: VERDADE, SUBJETIVIDADE E RESISTÊNCIA

The mole and the serpent: truth, subjectivity and resistance

Wilson Gomes¹

Resumo

Neste artigo buscamos analisar alguns fenômenos recentes ligados ao campo da filosofia política e que se manifestam entre outras coisas a partir do visível enfraquecimento dos vínculos sociais e políticos nas sociedades contemporâneas. Desde a empresa capitalista, passando pelo trabalho e chegando até ao sujeito moderno, nada escapa a este processo que a tudo e todos perpassa e atomiza. O que está em jogo é um tipo de controle muito sutil, tal qual uma serpente. Insidioso, ele se espraia por todos os cantos e a tudo e todos alcança. Difícil de ser percebido, ele se insere na vida cotidiana e se mostra na maioria das vezes como se fosse parte de nossas necessidades diárias. Essa *nova vigilância*, diferentemente da disciplina, parece ter uma nova essência, uma nova origem; ela se especializou em subtrair nossas forças e nossos dados através de processos distintos com vista à produção de valor, a previsibilidade das condutas e o controle das ações. Seus métodos de extração e controle incluem a *transparência*, o cansaço e o recurso aos *modelos*. E, é na análise destes novos recursos do sistema e na proposta de contramedidas viáveis que este trabalho se debruça.

Palavras-chave: controle; transparência; resistência.

Abstract

In this article we seek to analyze some recent phenomena related to the field of political philosophy and that manifest themselves among other things from the visible weakening of the social and political ties in contemporary societies. From the capitalist company, through work and to the modern subject nothing escapes this process that goes to everything and everyone permeates and atomizes. What is at stake is a very subtle kind of control, like a snake. Insidious, it sits everywhere and everything and

¹ Wilson Torres Gomes é mestrando em Filosofia pelo PPGFIL- UERJ. Contato: wiltorget@hotmail.com

everyone reaches. Difficult to be perceived, it is part of everyday life and shows itself most of the time as if it were part of our daily needs. This new vigilance, unlike discipline, seems to have a new essence, a new origin; it specializes in subtracting our forces and our data through different processes with a view to the production of value, the predictability of conducts and the control of actions. Its extraction and control methods include *transparency*, tiredness and the use of models. And, it is in the analysis of these new features of the system and in the purpose of viable countermeasures that this work is addressed.

Keywords: control; transparency; resistance.

The time is out of joint.

Hamlet²

Introdução

Há uma sistemática despotencialização do discurso voltado à ética e às “forças ativas”³ de vida, dentro das sociedades transparentes de curto prazo, em que as relações efêmeras são pautadas pela positividade e pela velocidade típica das sociedades de rede. O que está em jogo, então, não é a privação, mas a saturação (HAN, 2017). Também é certo que nas atuais sociedades capitalistas os vínculos políticos vêm sendo substituídos pelos econômicos. Por conta disso, a empresa capitalista – e toda condição de trabalho que lhe for inerente – dentro da lógica maquínica nasce, e é destruída na velocidade que melhor interessa ao lucro dos acionistas (SENNETT, 2005).

Assim, aquela antiga e previsível dominação vertical (WEBER, 1982) está agora horizontalizada; é de superfície e sua rotina burocrática já não é mais tão importante assim, foi desconstruída e substituída por um comportamento aleatório, automatizado por uma “legião de colaboradores” (STENGERS & PIGNARRE, 2011) que alternam do protagonismo de um único indivíduo para o trabalho em equipe e no *enxame* (HAN, 2018a). O poder nesta equação opera por linhas intensivas, incorporais (BRÉHIER, 2012); e, se por um lado está totalmente descentralizado, por outro mostra-

² SHAKESPEARE, William. *Hamlet* Act 1, scene 5, pp. 186–190.

³ A ideia de “forças ativas” remonta àquela oposição proposta por Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*, onde ele expõe o contrafluxo das “forças reativas” do “homem do ressentimento”. Cf. Nietzsche (1998)

se mais árido do que nunca, visto que agora trocou o contato, *vis-à-vis*, *face to face*, pelos programas especializados em contatos por interface dos *managements of business*.

Decerto também há uma espécie de *cansaço* no mundo, uma saturação ou esgotamento da forma-Homem, como nos lembra Nietzsche. Há uma perda das forças ativas de vida. A vontade está doente. É justo dizer que: “Nós sofremos do homem, não há dúvida”. (NIETZSCHE, 1998, pp.35-7 [1ª dissertação, § 13]). A rebelião escrava da moral era negacionista por princípio. E, o ressentido elegia o ‘não’ a um fora como o seu grito de superação; mas sua pretensa potência era, na verdade, impotência. O mecanismo que permitia esta operação se valia de um mundo *oposto e exterior*, para poder agir em absoluto, ou seja, permitia a dicotomização da vida entre eles e nós, entre bem e mal, entre o lá e o aqui, os que são das trevas e os que são da luz, etc (NIETZSCHE, 1998).

Trata-se de uma inversão de olhar que cria valores transcendentais e, também, uma reação ao poder-coerção do modo de valoração nobre das palavras e dos atos como denunciou Nietzsche (1998) em “a rebelião escrava da moral”. Entretanto, na atualidade e de forma distinta, como lembra Han (2019), o indivíduo subalternizado, vivente desta modernidade tardia (atomizada e extremamente influenciada pelas redes sociais) manifesta o poder maior que está em jogo, não mais com um: “eu devo, seja como for”, mas com um: “sim, [...] eu quero”. Na verdade, “é o sinal de um poder maior que o subordinado queira expressamente aquilo que o poderoso queira, que o subordinado siga ou até antecipe, a vontade do poderoso”, um agir quase automatizado, uma postura modelar (HAN, 2019, p.11).

Conjuntamente, é possível perceber que o *socius*⁴ na atualidade, apresenta-se sobrecodificado⁵ pela *incerteza* e traz consigo, a privatização das utopias revolucionárias, a partir de *fluxos*⁶ ativados pela atomização das condutas, aliada à

⁴ Cf. “Selvagens, bárbaros, civilizados: socius inscitor” in: O Anti-Édipo - cap. III.1.; DELEUZE & GUATTARI (2011, pp.185-193).

⁵ Sobre a noção de ‘sobre codificação’ é possível dizer que a mesma se presta a uma acepção bem ampla: ela pode dizer respeito tanto aos sistemas semióticos quanto aos fluxos sociais e aos fluxos materiais. O termo ‘sobre codificação’ corresponde a uma codificação em segundo grau. Um exemplo disso são as sociedades agrárias arcaicas que funcionavam segundo seu próprio sistema de codificação *territorializado* por séculos, os quais foram, histórica e subsequentemente sobrescritos; *sobre codificados* por uma estrutura, relativamente desterritorializadora, que lhes impôs sua hegemonia militar, religiosa, fiscal, etc; – uma segmentaridade relativamente flexível ao nível das sociedades arcaicas leva a uma segmentaridade dura nos sistemas estatais. (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p.179). Quando se acrescenta a *incerteza*, dá-se ênfase a imprevisibilidade de tais processos.

⁶ A partir da *teoria da axiomática capitalista* é importante lembrar que os chamados fluxos dentro daquilo que Deleuze nomeia como *socius*, tem um viés econômico-político de ação ligado as dinâmicas do Estado e da sociedade que não deve ser ignorado. (DELEUZE; GUATTARI, 2011) Para melhorar o entendimento disso, pegamos um pequeno trecho retirado de certo artigo sobre a axiomática inerente aos

insegurança generalizada advinda das novas formas de fascismos. De modos que, nesse mundo marcado em muitas frentes por uma percepção distópica da realidade que a nós se oferece, temos que a ação política, o fazer coletivo enquanto devir, está completamente esvaziado por um tipo de anti-ação, algo que intuitivamente vai de encontro àquilo que comumente se entende como uma boa prática política. Nesta realidade, a verdade dos fatos está sob ataque e, em vários momentos é referida como pós-verdade. Tudo isto encontra-se capitaneado pela solidão e vai além das possibilidades da maioria dos indivíduos.

A egotização crescente e a atomização da sociedade leva a que os espaços para agir conjunto encolham radicalmente e impede, assim, a formação de um contrapoder que (*sic*) pudesse [possa] efetivamente colocar em questão a ordem capitalista. O *socius* [social] dá lugar ao *solus* [sozinho]. Não a multidão, mas sim a solidão caracteriza a constituição social atual. Ela é abarcada por uma desintegração generalizada do comum e do comunitário. A solidariedade desaparece. A privatização avança até a alma (HAN, 2018a, p.33).

Portanto, é possível afirmar que: se por um lado, o sujeito econômico neoliberal não forma nenhum *Nós* capaz de um agir conjunto, por outro, ao produzir seus efeitos, os dispositivos acionados nas mais diversas situações, dentro das sociedades do controle, só nos retornam como escolhas possíveis, as “infernais” (STENGERS & PIGNARRE, 2011). Tais alternativas ditas *inevitáveis*, dizem respeito a um estado de coisas em que mesmo quando se *age por uma coisa* – movimento ou causa social por exemplo –, ainda assim, *as consequências são as piores*. Ao fazermos escolhas, projetos, ações socialmente significativas do ponto de vista das resistências; ao lutar por um nível de vida correto, etc.; Stengers (2013) afirma que terminaremos como que *pegos pela goela* e, seremos reduzidos à impotência.

Efetivamente, somos submetidos a tais alternativas muito em função de realocamentos ou reestruturações inerentes ao próprio sistema capitalista hoje, que além

fluxos capitalistas na sociedade: “[...] todas as formas de relação sociais anteriores ao capitalismo se caracterizam por um processo de codificação dos fluxos do desejo, e que o capitalismo, ao contrário, é a única forma de *socius* que se constitui a partir de processos de descodificação destes. A axiomática vai existir exatamente para que o capital possa administrar estes fluxos descodificados do desejo, que ao mesmo tempo lhes são imprescindíveis e estão sempre a ameaçá-lo”. Cf. GUÉRON, R “A axiomática capitalista segundo Deleuze & Guattari. De Marx a Nietzsche, de Nietzsche a Marx”. *Em: Revista Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 46, pp. 257-282, jan./abr. 2017.

de uma constelação de *lacaio*s, dispõem ainda como que de *feitiços*⁷ que capturam nossa “potência de agir, imaginar, de existir e de lutar”(STENGERS & PIGNARRE, 2011, p.25). É possível definir tais alternativas de forma mais simples como sendo um conjunto de situações que parece não deixar outra escolha a não ser a resignação pura e simples ou um, superficial e vazio, grito de denúncia. É preciso dizer ainda que as alternativas são maquiavélicas (ardilosas) na medida em que elas são o produto de um aparato não centralizado, concomitantemente associado a uma lógica coordenada que implica novas técnicas, e que aponta para a *uberização* da vida por conta de uma suposta autovalorização de si e das coisas a qualquer custo.

É preciso sobretudo manter o reino da economia muito além da extinção do salário. Isso acontece pelo fato de que, se há cada vez menos trabalho, tudo 'está *cada vez mais mediado pelo dinheiro*, mesmo que em quantidades ínfimas. Na falta de trabalho, é preciso manter a necessidade de ganhar dinheiro para sobreviver. Mesmo que algum dia se implante uma renda universal, tal como recomendam os economistas liberais, seria preciso que seu montante fosse suficiente apenas para não se morrer de fome, mas absolutamente insuficiente para viver, mesmo que de modo mesquinho. Assistimos a uma transmissão de poder no reino da economia. A majestosa figura do Trabalhador 'sucede outra, raquítica, do Morto de Fome. [...] A lógica do valor coincide agora com a vida organizada. A economia como relação com o mundo excedeu desde há muito a economia como uma esfera. (COMITE INVISÍVEL, 2016, pp.114–121)

As muitas oportunidades do *povo do capital* – dessa humanidade otimizada de que fala o comitê invisível – vem também da convergência do trabalho de muitos milhares de *lacaio*s (*minions*); os quais, enquanto agentes do sistema, são incapazes de confrontar e/ou (mesmo contra vontade) questionar o sistema capitalista por si mesmo. São – tais *lacaio*s⁸ – ao mesmo tempo infernalmente criativos e sempre agressivos para expandir o poder do capital. Em geral os *minions* não se pensam como estando a serviço do capital, mas após rituais de iniciação/defloração são capazes de lidar com a violência das relações sociais, fabricando coisas que engendrarão ainda mais miséria social (STENGERS & PIGNARRE, 2011, p.31).

⁷ A nosso ver, a ideia de ‘feitiços’, em Stengers (2011), pode ser melhor compreendida a partir da ideia de ‘estratégia’ ligada aos ‘dispositivos’ em Foucault, e/ou a partir da análise do ‘poder’ em Foucault feita por Deleuze (2017).

⁸ Agentes, instituições, etc.

Há uma incongruência no modelo flexível de liberdade que traz consigo mais isolamento e um consequente esvaziamento da vida em termos absolutos. O espaço público e político encontra-se esvaziado neste mundo das máquinas abstratas de tal forma que o que se tem hoje é uma virtualidade baseada em rede, cujo objetivo principal – entre outros possíveis⁹, é bem verdade – é a venda; o e-commerce ditado pelas forças do “capitalismo de sobreprodução”¹⁰ por um lado e a *transparência* a-positivadora por outro (HAN, 2017). O lado palpável de toda essa problemática envolvendo política e capital acaba tocando nas minorias sociais. Como dizem Barros, Henriques & Mendonça (2001, p. 4; p.23): “a origem da pobreza brasileira não está na escassez, absoluta ou relativa, de recursos”; de fato, verifica-se que o enorme grau de desigualdade na distribuição de renda estável nas décadas anteriores a 2005 – agravadas com as políticas recessivas dos últimos anos – é o que hoje, se constitui como principal determinante da pobreza/exclusão no país (FARIA, 2000; GARCIA, 2003).

Concluindo, nossa *hipótese* é que as verdades se alteram – talvez seja possível dizer que transmutam¹¹ mesmo –, o fascismo ataca e as democracias¹² balançam ou sucumbem e sofrem uma metamorfose; (LÜHRMANN & LINDBERG, 2019) de modo que a principal característica dessa mudança de formato, na atualidade, é a produção ou fomento de um permanente estado de desequilíbrio sociopolítico que permite às operações radicais – que envolvem autocracia, neofascismo e capitalismo predatório – seguirem desmontando o que resta das políticas públicas de mitigação da desigualdade, pobreza, exclusão, discriminação, etc. Na velocidade que seguem os desmontes (MOLINA, 2018) e, se não forem obstadas tais ações, no fim do túnel só haverá um Estado autocrático. Talvez só reste mesmo o recurso à sublevação (CORRÊA, 2017) ou então render-se à subserviência por tempo indefinido a partir de um dado momento.

⁹ Porque depende de através de quais categorias se olha esse esvaziamento, esta sobrecondição.

¹⁰ Modelo que detém na venda de produtos acabados e não na produção, a alma da empresa capitalista dentro de nossas modernas sociedades de controle (DELEUZE, 2013, pp. 227-228).

¹¹ Entendida como a conversão de uma coisa em outra. Pode ocorrer de forma espontânea em presença de instabilidades, mas se dá, de forma gradativa pela intensificação das energias internas que estão movendo a mudança. É um processo imanente. É possível que, na subjetividade, a transmutação de energias seja gradativa também, mas se intensifica ou pode ser violenta, quando o espírito (*geist*) desperta para sua realidade.

¹² Não entendemos as democracias atuais como verdadeiras democracias à [moda] antiga e, muito menos como democracias reais, mas sim como: democracias formais, com suas falsas promessas eleitorais, seus parlamentos e assembleias das negociatas pragmáticas em favor dos *lobbies* corporativos e desfavor do populacho (COMITE INVISÍVEL, 2016, pp.87-88). Como se vê, mesmo esta tibia condição, que traz consigo a questão do governo, encontra-se em vias de ser agravada pela 3ª onda da autocratização do poder de que nos falam LÜHRMANN & LINDBERG (2019).

Da Toupeira à Serpente: Os Novos Regimes de Verdade

Nas sociedades contemporâneas, as questões sobre continuidades e descontinuidades históricas dos discursos, das verdades, enfim, das narrativas; estão diretamente ligadas ao tensionamento das correntes teóricas mundo afora. Não é algo natural, nem tampouco trivial. Sistemáticamente, elas repercutem desde as ciências em geral, passando mesmo por movimentos literários e práticas culturais; e, como era de se esperar, repercutirem também nas cátedras de Filosofia, em todas as sociedades ocidentais, nas quais estavam presentes ao longo dos séculos – é possível notar isto a partir dos grandes problemas filosóficos que tiveram lugar ao longo da história em praticamente todas as correntes desta disciplina, sem exceção.

Foucault (2007a, p.3-4) já há muito tempo atrás anteviu uma dessas pontas soltas do problema, questionando-se: Como é possível que se tenha em certos momentos e, em certas ordens de saber-poder, essas mudanças bruscas, essas transformações abruptas que não correspondem à imagem que normalmente fazemos de uma continuidade tranquila da vida? E completou dizendo que o importante em tais rupturas, não é sua amplitude ou velocidade, mas que elas sinalizam uma modificação nas regras aceitas nos *enunciados*, como verdades. Elas evidenciam que há uma grave mudança nos critérios verdade dos discursos, na sociedade.

Por conta disto, a arqueologia *foucaultiana* nos mostra dois grandes abalos da *Épistémè ocidental*, em *Les mots et les choses*. Aquela que inaugurou a época clássica e a que marcou o “umbral de nossa modernidade” (CASTRO, 2009, p.140). Um dos reflexos dessa grande turbulência, de caráter enunciativo, foi detectado nos primórdios da era moderna por Nietzsche. Este, certa vez, ao fazer uma advertência sobre o esgarçamento dos valores modernos fundados numa moral vazia de rebanho disse que valorar o mundo através das forças negativas-reativas era o modo de atuação da moral escrava. De modo que: “[...] Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um *fora*, um *outro*, um *não-eu* – e este Não é seu ato criador” (NIETZSCHE, 1998, pp.28-9 [1ª dissertação, § 10]). O homem do ressentimento não cria valores através da ação, pois sua ação é essencialmente reação. A negatividade é a sua marca. Seu movente é sempre em torno de algo que lhe é exterior, estranho, oposto, transcendente.

Conjuntamente a esta moralização criticada por Nietzsche, pode-se dizer aqui que as alterações subjacentes nos regimes de verdade àquela época culminaram entre

outras coisas, com a transmutação radical da política de disciplinarização dos corpos em biopolítica de controle das populações (FOUCAULT, 2008a).

Foucault argumentará que houve uma mudança na forma de controlar a população: antes, com o poder soberano, ou a sociedade soberana, a lei funcionava como um instrumento regulador da sociedade, mas a partir dos séculos XVIII e XIX a norma se faz impor pela disciplina, que controla o indivíduo, enquanto o biopoder controla a sociedade, enquanto população. (PESSANHA & NASCIMENTO, 2018, p.164)

Neste sentido, a importância do exposto nos parágrafos imediatamente acima é muito grande. Primeiro, diz respeito ao abalo social, causado por alterações maquinicas sofridas pela *sociedade disciplinar* e, já apontada por Deleuze¹³ na ideia de uma mutação *toupeira-serpente*. (DELEUZE, 1997) O primeiro animal (toupeira), como herdeiro e representando a norma a partir da biopolítica, tinha na “docilização” do corpo seu principal viés de organização disciplinar da vida social. (FOUCAULT, 2007b) Uma gestão minuciosa dos espaços fechados de confinamento e extração da produtividade através da manipulação e *docilização* do corpo social. Eis portanto, que o sujeito na ordem disciplinar, passava de um *sistema fechado* a outro. Entretanto, com a ascensão da *modulação* de que nos alerta Deleuze em seu *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, esta rigidez se torna inapropriada à produção pós-industrial, imaterial e em rede da modernidade tardia (HAN, 2018b). “Os anéis da serpente são ainda mais complicados que os buracos de uma toupeira”, diz Deleuze (2013, p. 230) em tom de alerta.

Na analogia da segunda alteração, temos como animal, a serpente: o “animal neoliberal” do modelo, do projeto, que não se movimenta em lugares fechados, mas sim, abertos; sendo justamente a partir deste movimento que abre espaço, por um lado, ao controle e, por outro, à produtividade. A toupeira, portanto, cede lugar à serpente. Para Han (2018b, p.30), trata-se da passagem da “biopolítica” à “psicopolítica” em termos de sistema; “um agravamento do próprio capitalismo”. E ele nos assegura que a norma-toupeira, enquanto dependente do corpo, coloca limites à produção, mas o modelo-serpente expande os horizontes e anula estas limitações, através de “novas formas de movimentos”¹⁴ (HAN, 2018b, pp.29-31). Trata-se afinal, de um regime que,

¹³ Na sua passagem à chamada *sociedade de controle*.

¹⁴ Que foram muito bem antecipadas por Gilles Deleuze, na década de 1990 em seus "Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle" Cf.: DELEUZE, Gilles. Conversações (1972-1990). Tradução: Peter P.

tendo como cerne a empresa capitalista e a tecnologia, se comporta como “alma” e, no limite, incorpora ao invés de determinar, tornando-se contraproposta indispensável e plenamente disponível ao uso. Isto coaduna-se plenamente com o que Manuel Castells diz, no sentido de que: “[...] a tecnologia não determina a sociedade: incorpora-a. Mas a sociedade também não determina a inovação tecnológica: utiliza-a” (CASTELLS, 1999, p.62 [nota nº2]).

Redes De Tecnologias Intelectuais

Pierre Lèvy já falava de uma “cibercultura” no início dos anos 90’. Ele já ressaltava, tempos atrás, que houve uma “redistribuição da configuração do saber que se havia estabilizado no século XVII com a generalização da impressão” e a partir da escrita. (LÈVY, 1991, p.5) Em “As tecnologias da inteligência”, ele produz um importante estudo que mapeia a nascente tendência das telecomunicações globais, à conexão em uma rede global de computadores pelos indivíduos. E também as alterações a respeito daquilo que entendemos como verdade a partir das técnicas informacionais na sociedade do controle. Ele propõe que antes de ser uma simples questão política, a técnica é uma “micropolítica em ato”. (LÈVY, 1991, p.5) Por outro lado, diz que há uma “incidência cada vez mais pregnante das realidades tecnoeconômicas sobre todos os aspectos da vida social”, e da própria necessidade de levar em alta conta a técnica, como um dos mais importantes temas filosóficos e políticos de nosso tempo.

Assim, ao constituir e reconstituir as “ecologias cognitivas”, (LÈVY, 1991, p.82) as ditas “tecnologias intelectuais” contribuíram para a derivação das “fundações culturais que comandam nossa apreensão do real”. (Ibidem) Neste sentido, as categorias usuais da filosofia do conhecimento, (mito, ciência, teoria, interpretação, objetividade) dependem intimamente do uso histórico, datado e localizado de certas tecnologias intelectuais (LÈVY, 1991, p.82). As transformações dos “modos fundamentais da gestão social do conhecimento” – que transitaram da oralidade (tradição oral), passando pela escrita e chegando à era da informática –, não se deu ou foi uma mera questão de substituição, mas ocorreu por “complexificação” e pelo “deslocamento de centros de gravidade” do saber. Contudo, tanto o saber oral quanto os gêneros de conhecimento fundados na escrita existem e permanecerão assim.

Pelbart (3ª ed.). São Paulo: Editora 34, 2013, pp.223-234.

A partir de estudos da psicologia cognitiva e da “história dos processos de inscrição” é que Lévy (1991) faz a análise de como se dá esta articulação entre “gêneros de conhecimento e tecnologias intelectuais”(LÉVY, 1991, pp.5-6). Para ele, não se trata de pensar que estamos diante de um inevitável “*determinismo tecnológico*”, mas da ideia de que certas técnicas de armazenamento e de processamento das representações tornam possíveis ou condicionam certas evoluções culturais, ao mesmo tempo em que deixam uma grande margem de iniciativa e interpretação para os protagonistas da história.

É preciso questionar, portanto, que sujeitos da história são esses? O que acontece com a distinção bem marcada entre o sujeito e o objeto do conhecimento quando nosso pensamento se encontra profundamente moldado por dispositivos materiais e coletivos sociotécnicos? As respostas apontam para questões mais fundamentais do ser e devem ser refletidas a partir das ditas: tecnologias intelectuais. Para Lévy (1991), instituições e máquinas informacionais se entrelaçam no íntimo do sujeito. Uma complexa progressão das “tecnologias da mente” e das “metas de comunicação” produz um “processo metafísico molecular” que redistribui, ininterruptamente, as relações entre sujeitos individuais, objetos e coletivos. Somos levados a perguntar, então: Quem pensa? É o “sujeito nu” e “monádico”¹⁵ face ao objeto ou são os grupos intersubjetivos? Ou ainda, as estruturas, as línguas, as epistemes ou os inconscientes sociais que pensam em nós? Pierre Lévy defende a ideia de uma “ecologia cognitiva”, um coletivo pensante e dinâmico, composto na relação “homens-coisas”; distante por um lado do sujeito débil da epistemologia e por outro das estruturas formais do pensamento estruturalista. Trata-se de um coletivo “povoado por singularidades atuantes” e/ou “subjetividades mutantes” (LÉVY, 1991, p.82).

Para Lévy (1991), apesar do “objeto técnico” e, de uma forma geral, da imensa maquinaria do “fazer” contemporâneo, se encontrarem “impregnados de desejo e subjetividade”, é preciso “[...] mostrar a quantidade de coisas e técnicas que habitam o inconsciente intelectual, até o ponto extremo no qual o sujeito do pensamento quase não se distingue mais (mas se distingue ainda)¹⁶ de um coletivo cosmopolita” (LÉVY, 1991,

¹⁵ Rubrica [1]: Relativo à Monadologia - Descrição do Sistema de Mônadas (elementos simples que compõem todas as coisas) proposto por Leibniz em seus: *Princípios da Filosofia - monadologia*, 1714. Rubrica [2]: Pode ser referido como o nome que se dá à característica de ser extremamente simples ou único, que não pode ser derivado de mais nada.

¹⁶ Esta é uma citação literal do autor. E, esta é a beleza da *diferença*; do *fora* reservado ao espaço topológico do hipertexto, onde Pierre Levy insere seu pensamento, para discutir as várias nuances de sua *teoria das ecologias cognitivas*. Este ‘quase’ é o elemento incorporal de sua teoria do hipertexto, composta de seis princípios: [a] metamorfose, [b] heterogeneidade, [c] multiplicidade e de encaixe das

p.82). Além disso, sobre a questão da verdade tem-se que nas civilizações anteriores à computacional, a escrita, o texto, o livro, a teoria, etc., permaneciam, no horizonte do conhecimento, como polos de identificação possível. Sendo que, por trás da atividade crítica, havia uma *estabilidade e unicidade possíveis*; ou seja, aquelas referidas as da *teoria verdadeira* ou da explicação correta. Para P. Lèvy, o problema é que “hoje, está cada vez mais difícil para um indivíduo cogitar sua identificação, mesmo que parcial, com uma teoria” (LÈVY, 1991, p.73); isso porque as explicações sistemáticas e os textos clássicos em que elas se encarnam, nos parecem hoje:

excessivamente fixos dentro de uma ecologia cognitiva na qual o conhecimento se encontra em metamorfose permanente. As teorias, com suas normas de verdade e com a atividade crítica que as acompanha, cedem terreno aos *modelos*, com suas normas de eficiência e o julgamento de pertinência que preside sua avaliação. O modelo não se encontra mais inscrito no papel, este suporte inerte, mas roda em um computador. É desta forma que os modelos são continuamente corrigidos e aperfeiçoados ao longo das simulações. Um modelo raramente é definitivo. (LÈVY, 1991, p.73)

O “modelo digital” não trata da verdade ou falsidade, “[...] não é nem verdadeiro nem falso, nem mesmo testável, em um sentido estrito” (LÈVY, 1991, p.73). É apenas mais ou menos útil/eficaz ou mais ou menos pertinente em relação a objetivos específicos. Assim, fatores muito distintos da ideia de verdade podem se antepor na avaliação de um modelo, por exemplo: “facilidade de simulação”, “velocidade de realização e modificação”, “conexões possíveis com programas de visualização”, “auxílio à decisão ou ao ensino”, etc (LÈVY, 1991, p.74). Entretanto, o declínio da verdade crítica não significa que qualquer coisa deva ser aceita sem análise, mas que passamos a lidar com:

modelos de pertinência variável, obtidos e simulados de forma mais ou menos rápida, e isto de forma cada vez mais independente de um horizonte da verdade, uma à qual pudéssemos aderir firmemente (LÈVY 1991, p.74).

escalas, [d] exterioridade, [e] topologia e [f] mobilidade dos centros. (LÈVY, 1991, pp.15-16) Diz Lèvy (1991) com respeito ao “princípio da topologia” que: “Nos hipertextos, tudo funciona por proximidade, por vizinhança. Neles, o curso dos acontecimentos é uma questão de topologia [...]. Não há espaço universal homogêneo onde haja forças de ligação e separação, onde as mensagens poderiam circular livremente. Tudo que se desloca deve utilizar-se da rede hipertextual tal como ela se encontra, ou então será obrigado a modificá-la. A rede não está no espaço, ela é o espaço.” (LÈVY, 1991, p.16)

Dessa forma, “se há cada vez menos contradições, é porque a pretensão à verdade diminuiu” (LÉVY, 1991, p.74). Não se trata mais, na atualidade das velocidades em rede da crítica esmiuçadora, mas da correção de erros. E, para além disso, é sabido que tal experiência, em grande medida, tem passado da informacionalidade da rede, para a vida em sociedade, através da pesada algoritmização desta última. A comunicação escrita constituía, a partir de seus enunciadores, uma mensagem recoberta por uma independência das “circunstâncias particulares de sua emissão e recepção” (LÉVY, 1991, p.74). E, isso teve um papel importante na aceitação do critério objetivo da mensagem escrita, em função de suas características restritivas. Entretanto, em função da *interconexão em tempo real* das diversas formas de comunicação – ou seja, das diversas redes¹⁷ interconectadas pela informacionalidade-mundo, as quais constituem os *circuitos sociais de comunicação* – isto mudou, e transformou as condições gerais da enunciação, em particular, sob sua forma escrita.

Se antes o envio de um texto era cada vez mais seguido de um telefonema, hoje, o telefonema, tem ficado em segundo plano e é cada vez mais substituído pela troca de mensagens curtas e rápidas dos aplicativos de mensagens. Se antes (isso talvez ainda ocorra hoje) o artigo muitas vezes comentava um acontecimento que já foi visto na televisão, hoje, a internet ‘viraliza’ instantaneamente o acontecimento, produzindo história em tempo real por um lado e proporcionando produção do ‘fake’ por outro. Ou seja, trata-se da maior e mais complexa difusão e captura de dados ligada às redes sociais hoje, cujo desdobramento diversifica-se, principalmente, na transmissão do fato transformado em simulacro.

O âmago dessa questão está no fato de que as mensagens escritas são cada vez menos recebidas ou interpretadas dentro do contexto de sua emissão. E, justamente por isso, e por conta da velocidade de transformação do saber, são cada vez menos concebidas para durar e refletir um saber ou uma opinião avalizada; mas sim para serem repercutidas de forma rápida e *a-reflexiva*.¹⁸ Por isso, são justamente:

os critérios de pertinência, [do] aqui e agora, [que] tomam pouco a pouco o lugar sobre os de universalidade e objetividade, mesmo no domínio científico. Esta evolução é ainda mais nítida em relação aos conhecimentos

¹⁷ Rede de rádio, televisão, smartphones; a própria rede de transportes urbanos, e a própria internet.

¹⁸ Uma técnica muito conhecida, e que permite isto, é a colagem de imagens planas (*flat*) com frases curtas e fora de contexto, constituindo uma ponte entre significante e significado, sem a devida crítica sobre o que se está vendo sobre o signo. O significado já está dado, ainda que de forma enganosa.

ou habilidades armazenadas sob a forma de modelos digitais já que, neste caso, não há nenhuma tradição conservadora de escrita para frear o movimento. Contrariamente à teoria, que tem como função primária explicar ou esclarecer um fenômeno, a simulação de modelos digitais seria antes operacional; provisional, ou mesmo normativa. Ela responde melhor à pergunta "como?" do que à pergunta "por quê?" (LÉVY, 1991, p.74)

Assim, onde a simulação toma o lugar da teoria, a eficiência ganha da verdade, de forma que o conhecimento através de modelos digitais fica parecendo uma “revanche” do relativismo de Protágoras, sobre o idealismo/universalismo de Platão. Evidentemente, diz Lévy (1991): “o conhecimento por simulação (...) só é válido dentro de um quadro epistemológico relativista”; visto que se não for assim, “o criador de modelos poderia se deixar levar pela crença de que seu modelo é verdadeiro, [e] que ele representa no sentido forte a realidade”; esquecendo-se, por assim dizer, que: todo modelo é construído para “determinado uso, de determinado sujeito, em um momento dado”. (LÉVY, 1991, p.76) Entretanto, para nós, é justamente aí que reside o problema da verdade na atualidade das redes, o modelo, a eficiência, a simulação, tomaram o lugar da verdade e, de forma generalizada, tem-se esquecido do caráter relativo dos modelos.

Sociedade da Transparência

Na era das redes, governar significa assegurar a interconexão dos homens, dos objetos e das máquinas, assim, como a livre circulação – isto é, transparente e controlável – da informação assim produzida”. (COMITE INVISÍVEL, 2016, p.126)

Recentemente, HAN (2018b) percebeu certos abalos na sociedade de controle, a partir de novas formas de modulação. Algo que podemos chamar de uma grande transformação na valoração dos fluxos sociais. Não uma nova ruptura epistêmica de ordem global, mas, por assim dizer, uma potente turbulência de ordem qualitativa que se apresenta também como uma mudança de valor nos regimes de verdade, no sentido de uma transição (alteração) daquela negatividade¹⁹ apontada por Nietzsche, para uma positividade característica daquilo que ele chama de sociedade da

¹⁹ No sentido de um niilismo de negação ou duplamente negativo por ser também negacionista; dito de outra forma, uma “cultura da negação”.

transparência/cansaço. Trata-se de um lugar onde a violência consiste, não em um retirar algo – como a liberdade por exemplo –, mas em um acrescentar que não é privativo, mas saturante; não excludente, porém exaustivo e, por isso, não acessível a uma percepção direta. Estamos falando da massificação da positividade através de certos efeitos do comportamento de *enxame*. (HAN, 2018a, p.25.) Mas, o que é *enxame*, *transparência* e *cansaço* e qual a importância disso aos nossos estudos?

Han (2018a) estabelece uma comparação bastante didática entre massa (LE BON, 1875, *Apud*: HAN, 2018a) e *enxame*, para permitir o entendimento da atomização que ocorre em rede, no *enxame*. Tal comportamento social é confrontado, na atualidade, ao das antigas massas, ditas irracionais e, referida por Le Bon. Na visão *leboniana*, a ‘Era das Massas’, e consequentemente, sua primeira conceituação, fazia alusão – conservadora e distorcida – a um período de anarquia²⁰, onde o império da ordem e da soberania estaria ameaçado pela voz do povo. Sindicatos, subvertendo a ordem econômica da época, estabeleciam novas condições de salário e empregabilidade. (HAN, 2018a, pp.25-26) Ditava-se, a partir de então, uma nova ordem nas relações de soberania, seguida do declínio da cultura – tratava-se, portanto, das massas, as *destruidoras das culturas*.

Há uma distinção importante entre essas duas instâncias, no entanto. A massa revela propriedades que não podem ser referidas aos indivíduos, ela possui o que Han (2018a) chama, a partir de Hegel, de alma (*Seele*) ou *espírito (Geist) de massa* que a funde de forma *fechada e homogênea*. O *enxame* é composto de *indivíduos singularizados* e, nele, verifica-se a ausência do espírito aglomerante/unificante das massas. Não há coerência – e, nem mesmo uma *Shitstorm* uníssona a partir da qual se possa dizer que há uma união –, no máximo, um ruído de indignação. Não há um *Nós*, dessa feita não se consegue chegar a uma “massa de ação”. É possível ver a gravidade disto nas palavras do Comitê Invisível:

A indignação é, efetivamente, assim, o máximo de intensidade política a qual pode chegar o indivíduo atomizado, que confunde o mundo com sua tela, dá mesma forma que confunde seus sentimentos com seus pensamentos. A assembleia plenária de todos esses átomos, a despeito de sua comovente comunhão, não fará mais do que expor a paralisia induzida por uma falsa compreensão da política e acima de tudo, uma inaptidão para alterar o que quer que seja no curso do mundo. (COMITE INVISÍVEL, 2016, p.73)

²⁰ No sentido vulgar do termo.

De qualquer forma, explicitamente, Han (2018a) deixa de abordar todas as implicações que as críticas à posição de Le Bon trazem para a cena social e histórica da modernidade²¹ e passa diretamente ao problema que nos traz aqui.

Claramente, encontramos-nos hoje novamente em uma crise, em uma transição crítica, pela qual uma outra revolução, a saber, a revolução digital, parece ser responsável. Mais uma vez, uma relação de muitos ameaça uma relação de poder e de soberania. A nova massa é o enxame digital. (HAN, 2018a, p.26)

Efetivamente, dentro dessa “relação de muitos”, a questão da transparência chama a atenção e nela torna-se imprescindível três aspectos: a *informação*, o *controle* e a *aceleração*. Inicialmente deve-se entender que, hoje, é comum associar-se *corrupção* e falta de liberdade de informação à ausência de transparência. Entretanto, quando só conseguimos associar transparência a estes dois tópicos, demonstramos nosso profundo desconhecimento do real alcance do problema (HAN, 2017, pp.10-11).

A transparência é “uma coação sistêmica que abarca todos os processos sociais, submetendo-os a uma modificação profunda”(HAN, 2017, p.11). Por princípio à transparência requer a exclusão de si de toda e qualquer negatividade. Na transparência as *coisas* se tornam “rasas e planas”; não há oposição ao curso de superfície do capital ou à comunicação/informação. As *ações* estão sempre subordinadas a um cálculo, governo e/ou controle. O tempo nesta sociedade da transparência é “sem destino e sem evento”,²² tudo fica positivado em um presente insistentemente otimizado. As *imagens*

²¹ Por exemplo a crítica da *Escola de Frankfurt* (principalmente Theodor Adorno e Max Horkheimer) à conceitualização de Le Bon, visto que o conceito de massas nos termos proposto por Le Bon normalmente é acompanhado de um sentido negativo. Irracionalismo, perda da autonomia, totalitarismo, manipulação, tendências à barbárie e condutas reacionárias são algumas das ideias associadas ao conceito de massa. Adorno e Horkheimer apontaram que muitas dessas correlações, como acontece em Le Bon, são flagrantemente ideológicas. Elas seriam formas de desqualificar as mobilizações proletárias e os movimentos socialistas que desde a *Primavera dos Povos* ganhavam força na Europa no final do século 19, início do século 20. Sobre isso, ver: ADORNO, 2015.

²² A noção de *evento* aqui deve ser traduzida como *acontecimento*. A nosso ver, a ideia que Byung-Chul Han quer trazer aqui é que o tempo neste tipo de sociedade foi expropriado de seu elemento incorporal. Não se trata mais de pensar tal sociedade a partir de um tempo *Aion*, com sua plasticidade e seu “devir-louco da profundidade” (DELEUZE, 2015, p.168); onde o passado e futuro insistiriam ou subsistiriam no tempo; mas, de uma temporalidade que assume as características do tempo *Cronos*. E, como diz Deleuze (2015, p.167): “De acordo com Cronos, só o presente existe no tempo. [...] O presente em Cronos é de alguma maneira corporal”; e isso facilita sua racionalização dentro desse tipo de sociedade. Para mais informações sobre o assunto ver: “Lógica do Sentido - Vigésima terceira série: Do Aion”. (DELEUZE 2015, pp.167-173)

perdem a dramaticidade, o movimento, a passagem, a perspectiva; perdem sua “profundidade hermenêutica”, seu sentido mais fundamental (HAN, 2017, pp.9-11).

A coerção por transparência estabiliza o sistema existente de maneira bastante efetiva. Em si a transparência é positiva. Dentro dela não se encontra qualquer negatividade que pudesse (sic) [possa] colocar em questão o sistema político-econômico vigente, ela está cega em relação ao lado exterior do sistema; simplesmente confirma e otimiza o que já existe. Por isso, a sociedade da transparência caminha de mãos dadas com a pós-política. Totalmente transparente só pode ser o espaço despolitizado. A política sem referência desanda em referendo. (HAN, 2017, pp.23-24)

A sociedade digital da transparência não se desnuda por coação externa – um instrumento usado na sociedade disciplinar –, mas sim por *si mesma*. Entretanto, esse si mesmo – diferentemente do dizer-a-verdade sobre si mesmo e sobre os outros da *parresia foucaultiana*²³ – não produz verdade alguma; nem sobre o sujeito que se expõe,

²³ Parresia constitui para Foucault (2011) uma das técnicas fundamentais das *práticas de si mesmo*, começando pela Antiguidade. Segundo Castro (2009), a parresia tem dois inimigos, um “moral e outro técnico: a adulação e a retórica” (CASTRO, 2008, p.317). Em ambos os casos (com alguma diferença), a ideia é que a verdade seja desviada de seu curso e que não se consiga estabelecer essa relação entre verdade e autoridade. Com isso, “impede-se que quem exerce a autoridade estabeleça consigo mesmo uma relação verdadeira e adequada” (CASTRO, 2009, p.317). Entretanto, a parte mais importante da parresia com relação a *coragem de verdade* é aquela que aponta para uma estética da existência. Ali vamos identificar a *parresia* diretamente com aquilo que Foucault chama de: “*coragem cínica da verdade*”, e que consiste em: [a] produzir uma reversão naquilo que as pessoas “aditem ou pretendem admitir no nível dos princípios” de tal forma que elas venham a condenar, rejeitar, insultar e até desprezar a sua manifestação. (FOUCAULT, 2011, p.205) Trata-se como diz Foucault, de enfrentar a ira das pessoas, “... dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam em sua própria vida”. (FOUCAULT, 2011, p.205) Dito de outra forma: para Foucault, a ideia de um *escândalo cínico*, de uma repulsão, reprovação no cinismo; consiste em fazer ver às pessoas aquilo que elas reconhecem como intelectual e moralmente de valor, para ser vivido ao mesmo tempo em que o rejeitam para sua própria vida; então é claro que, a visão de uma conduta tão valorosa em seus princípios, mas que ela mesma não tem coragem de viver, se torna um escândalo para a pessoa que se vê, submetida a tal experiência. (FOUCAULT, 2011, p.205-7) Assim, nos dois primeiros caso (Ousadia política/Ironia socrática), arrisca-se a vida dizendo a verdade (mesmo que pensemos em uma verdade relativa ou dependente de um referencial); depois, arrisca-se a vida para dizer-a-verdade e/ou arrisca-se a vida por tê-la dito. Mas no caso do cinismo, “arrisca-se a vida (não simplesmente dizendo a verdade, [ou] por dizê-la,) mas pela própria maneira como se vive”. É o modo de vida cínico que produz/constitui uma *dramaticidade* peculiar. O problema da vida cínica, no sentido de que o cinismo não cessa de colocar ou fazer saltar aos olhos com sua prática, é a questão da *vida filosófica* ou da *bios philosophikos*. Ou seja, enquanto se tem por um lado, uma tendência geral da filosofia ocidental em (a) “colocar a questão do dizer a verdade nos termos das condições sob as quais podemos reconhecer um enunciado”, o cinismo não cessa de colocar a questão no sentido de (b) “qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade”; que se pratique uma vida ética. Eis porque é preciso afirmar que: “...a filosofia não é dissociável de uma existência filosófica”, ou seja: “[...] a prática filosófica deve ser sempre mais ou menos uma espécie de exercício de vida”. (“não é simplesmente uma forma de discurso, mas também uma modalidade de vida”.) Tem que haver ou pelo menos deveria haver sempre “uma prática” no sentido de um “exercício de vida”. E, esta é precisamente a distinção que Foucault faz entre filosofia e ciência. (FOUCAULT, 2011, p.206) De forma que ele vai alegar que: “A filosofia ocidental [...] eliminou progressivamente, ou pelo menos manteve sob tutela, o problema dessa vida filosófica”, o problema da

nem a partir dele para uma outra direção/ação qualquer. O que este *si mesmo* ou esta subjetividade digital produz de fato é o *espetáculo*;²⁴ é um *nada de verdade*. (JOURDAN, 2019) Outra questão é que sendo “o respeito, o alicerce da esfera pública”; (HAN, 2018a, p.12) a ausência do primeiro, condiciona a derrocada da segunda. Não se trata mais de *crise de confiança*, mas do fim de sua necessidade. A transparência e o controle antecipam o comportamento dos indivíduos em tempo real, tornando de certo modo supérflua aquela antiga harmonia e previsibilidades, amparada na confiança e racionalidade dos atores liberais. Não precisa de reciprocidade, respeito e confiança, basta o controle, e todas as suas derivativas, as quais a transparência possibilita.

Eu partilho minha geolocalização, meu estado de humor, minhas ideias, o relato do que vi hoje de incrível ou de incrivelmente banal. Eu corri; e imediatamente partilhei meu percurso, meu tempo, minha performance e sua autoavaliação. Posto permanentemente as fotos de minhas férias, de minhas noitadas, de minhas rebeliões, de meus colegas, daquilo que vou comer como daquilo que vou foder. Parece que não estou fazendo nada, mas, no entanto, produzo dados o tempo todo (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p.136).

O “respeito” pressupõe um olhar afastado, com certa distância – um ‘*phatos* da distância’ – que hoje, todavia, deu lugar a voyeurismo digital: “um ver sem distância, característico do espetáculo” (HAN, 2018a, p.11). É certo que a comunicação digital não é um mal em si, e nisso estamos de acordo com Lèvy (1991). Entretanto, é certo também que a comunicação digital desmonta a distância física de modo generalizado, e isso facilita a mistura entre o público e o privado. Além disso, há um custo crescente da privacidade. Ela é um *estorvo*, entre outras coisas, ao *livre-comércio*, ao próprio *e-commerce*, dizem, cinicamente, aqueles que buscam controlar os fluxos de informação em rede; os mesmos que são ligados ao poder insidioso do capitalismo corporativo informacional (MOROZOV, 2018).

vida, no seu vínculo essencial com o dizer-a-verdade. Cf.: FOUCAULT, 2011, pp. 203-219.

²⁴ Quando a representação se torna critério de si mesma, aí tem-se o espetáculo por excelência. Ou nas palavras de Guy. Debord: “Sempre que há representação independente, o espetáculo se reconstitui.” (DEBORD, 2017, p.42 *Apud*: JOURDAN, 2019, p.7) Segundo Jourdan (2019, p.8) “[...] O espetáculo é quando a falência da representação toma vida própria como manutenção do modo de vida”. Assim, num “mundo invertido” pela representação, que carrega em si aquilo que “não é” como verdade; é o “momento do falso” que sobressai, ou seja: “[...] Quando os signos estão invertidos, o verdadeiro é um momento do falso porque todos os signos estarem invertidos significa precisamente que não há verdade funcionando por correspondência; assim, os signos precisam ser compreendidos não mais na ordem do significante, porque aquilo para o que apontam são como metáforas, um significado que se tornou significante de um outro significado, ou seja, uma imagem, uma representação sem representado”(JOURDAN, 2019, p.7).

A falta de distância leva a que o privado e o público se misturem. A comunicação digital fornece essa exposição ... da intimidade e da esfera privada. Também as redes sociais se mostram como espaços de exposição do privado. A mídia digital como tal privatiza a comunicação ao deslocar a produção de informação do público para o privado (HAN, 2018a, p.13).

Eis porque, aqui, devemos lembrar que a aceleração das sociedades, suas hiperatividade, hiperprodução e hipercomunicação lançam tudo e todos para um “além da meta”; um adiante veloz que, em dado momento, dissolve o próprio movimento na imobilidade da falta de direção, de sentido.²⁵ Trata-se da pura adição que é mais transparente do que a narração. Isso explica o fato de a sociedade da aceleração buscar eliminar todo ritual, toda narrativa, pois estas não podem ser operacionalizadas pelo sistema – não compõem uma verdade por simulação – e atrapalham a aceleração da produção, a circulação veloz de informações e o controle modular da comunicação (HAN, 2017, pp.9-25; pp. 69-78).

A pressão pelo movimento de aceleração caminha lado a lado com a desconstrução da negatividade. A comunicação alcança sua velocidade máxima ali onde o igual responde ao igual, onde ocorre uma reação em cadeia do igual. A negatividade da alteridade e do que é alheio ou a resistência do outro atrapalha e retarda a comunicação rasa do igual (HAN, 2017, p.11).

No abismo *infernal do igual*, as coisas perdem sua *incomensurabilidade* e são expressas prioritariamente pela precificação da compra e venda; esse lugar abstrato do absoluto capitalista, o dinheiro. Entretanto, nas experiências transformadoras está presente a negatividade que se contrapõe à positividade acelerante da transparência. Está presente também o ato de pensar que autoriza o tornar-se outro da negatividade, em oposição ao cálculo, que em sua mesmice torna-se condição de possibilidade da aceleração. E por fim, está presente aquele conhecimento “que pode colocar em questão e transformar tudo que existe em sua totalidade” (HAN, 2018, pp.9-11), em contraposição a mera informação sem o contraponto da negatividade e, justo em face da positividade transparente do sistema. A experiência é distinta da vivência, assim como a narrativa é distinta da informação.

²⁵ Um exemplo é a discussão sobre o excesso de informação atual que não leva a lugar algum e não produz conhecimento, mas tão somente informação.

Só se pode acelerar um processo que é aditivo, e não narrativo. Totalmente transparente é apenas a operação de um processador, porque seu curso é puramente aditivo. Rituais e cerimônias, ao contrário são processos e acontecimentos narrativos que se esquivam da aceleração (HAN 2017, p.70).

Decerto que a mídia em rede é carregada de afetos instantâneos e isto se dá, efetivamente, por conta do fato de que a conexão digital favorece a comunicação simétrica, direta e em ambas as direções; ou seja, somos consumidores e produtores de informação e não há uma hierarquia clara entre remetentes e destinatários. (HAN, 2018a, pp.15-19) Esta cultura de *recombinação de conteúdos*, em função da ininterrupta interação dos indivíduos no espaço virtual – baseada na reciprocidade do dar, receber e retribuir – constitui a cibercultura na atualidade; a qual é responsável, por sua vez, pela reconfiguração da dinâmica social na atualidade e à consequente transformação da organização das sociedades contemporâneas. (MIAN, 2018, p.128)

Como ressalta HAN (2019, pp.9-11), o que está em jogo não é um ‘eu devo’, mas um ‘eu quero’. É pelo afeto, e não pela lei que o poder maior, silencioso e inscrito, atuará. Trata-se de desejo e não de conhecimento. Seja como for, no entanto, em uma estrutura vertical e que implique uma hierarquia qualquer, a direção do poder ainda se dá de cima para baixo, e a comunicação em sentido único. E, isto é justamente o que a dissonância, ou dissimetria imposta ao sistema, por meio deste poder, favorece. E, por mais estranho que possa parecer, os que se julgam detentores desta *missão*²⁶, alegam inclusive que deles depende, sobretudo, “a perpetuação ou a queda de nossa civilização” (WIENER, 1950, *Apud*: COMITE INVISÍVEL, 2016, p.132). De forma contrária, entretanto, no caso da “simetria”, esta apresenta-se como algo prejudicial ao chamado “poder nas Redes” (CASTELLS, 2010, *Apud*: MIAN, 2018, p.130). Ou seja, a:

capacidade relacional que permite que determinada entidade influencie, de maneira assimétrica, as decisões de outros atores sociais, de modo que sejam favorecidas, a vontade, interesses e valores deste ente detentor do poder (MIAN, 2018, p.130).

²⁶ De perpetuar tal *mainstream* que segue ditando a direção e o alcance, tanto da comunicação, quanto da cultura de rede e de massa, com vista a extração de valor e controle dos comportamentos e ações dos indivíduos.

No caso da simetria de comunicação,²⁷ que se dá no rizoma em rede, o que se tem, ou melhor, o que pode eclodir é um *refluxo comunicativo* (HAN, 2018a, p.16), isto é, um ruído na comunicação que infla o espaço comunicacional e esvazia ou desloca o poder. Estes refluxos ou *barulhos*, apontam para deslocamentos econômicos e de poder na comunicação política. Ele se infla no espaço que é fracamente ocupado pelo poder e pela autoridade (MIAN, 2018).

O poder como mídia de comunicação cuida para que a comunicação flua em um sentido. A seleção do curso de ação feita pelos detentores do poder é seguida, por assim dizer, sem ruídos pelos subalternos do poder. O ruído é um indício acústico do começo de desintegração do poder (HAN, 2018a, p.16).

Poder-se-ia pensar que o indivíduo atomizado e eletronicamente conectado era um *ninguém*; um ser humano que teve sua “identidade privada (...) psiquicamente dissolvida por meio da solicitação excessiva” (HAN, 2018a, p.28). Para Byung-Chul Han, no entanto, o “homo digitalis [...] é tudo, menos um ninguém”(HAN, 2018a, p.27); isto porque o sujeito, mesmo nestas condições – atomizado, no *enxame* – guarda ainda a sua (dele) identidade particular, ou seja: conquanto, eventualmente, o modo de se externar seja anônimo, o sujeito conserva um perfil constantemente otimizado. De qualquer forma, este *alguém anônimo* do *enxame*, habitante da rede digital, não constitui na conjuntura atual uma interioridade de reunião como das massas, o que poderia lhe conferir um *Nós*. Ele não habita os lugares próprios de ajuntamento das massas, ele *se refugia em si*, na frente da tela e forma um *aglomerado sem reunião*, uma massa sem interioridade.

Estas, são condições duras que se perfazem num espaço topológico, e que de forma comum, não se atualizam no espaço público, físico, das ruas. Assim, aquelas perspectivas iniciais de que a rede tinha potencial de “favorecer processos democráticos”; “amplificar as vozes dos indivíduos” e “permitir novos arranjos participativos na arena política” (ARAÚJO; PENTEADO E SANTOS, 2015, *Apud*: MIAN, 2018, p.129; LÉVY, 1991) estão caindo por terra. Entretanto, por outro lado, algumas movimentações recentes têm demonstrado grande potencial. É o caso do chamado *ativismo em rede* (ZAGO; BATISTA, 2009), que, entre outras coisas, tenta evitar seguir ou busca burlar certos padrões de comunidade ou as já conhecidas *Rules of*

²⁷ Que pressupõe a possibilidade de conexão direta entre os diversos atores.

*Community*²⁸ que buscam englobar tudo e todos. Em muitos casos, tem-se percebido movimentos ou atividades constituídas por *ações diretas* e/ou *contracondutas revolucionárias*, ambas, enquanto fim em si mesmas; além da produção de materiais didáticos (GINDRE, 2016) que ajudam a pensar o papel da mobilização de forma acessível para uma grande parcela de ativistas. E, dentro dessa dinâmica, é um alento ver alguns movimentos²⁹ que podem ser classificados como resultado direto do ativismo em rede (MAC, 2020).

Considerações Finais

Neste trabalho, nossa preocupação inicial foi com as alterações da verdade na sociedade do controle, mais precisamente com as alterações sofridas na forma dela ser apresentada a partir do recurso aos modelos. Buscamos mostrar algumas das mais sérias consequências deste acontecimento, que abre as portas, inclusive, para uma das mais novas facetas do fascismo, a digital. Han (2015), em *A sociedade do Cansaço*, nos mostra a transição da negatividade que antes, na disciplina, excluía os anormais ou todos que eram considerados *vidas nuas*, para uma positividade que hoje, na era do controle, satura ao mesmo tempo que atomiza e despotencializa. Toda esta situação, ligada a esses novos modos de sociabilidade, é permeada pela falsa impressão de ser inclusiva, quando, na verdade, alimenta-se de dados sequestrados ininterruptamente. Neste trabalho, buscamos apresentar ainda, como isso nos parece ser resultado de um fenômeno em curso na sociedade atual, ou seja, a introdução ou surgimento da *transparência*, como resultado direto da intensificação desta positividade em nossas sociedades cibernéticas.

Assim, mostramos inicialmente como a segunda das duas grandes mudanças nos regimes de verdade, identificadas por Foucault, aparece logo no início da era moderna; e, como, na transição da disciplina para o controle – devemos assinalar aqui que isto aconteceu mais ou menos em meados do século vinte –, as coisas se aceleraram com o advento da *modulação*, proporcionada pelas técnicas informacionais. A seguir, falamos

²⁸ Um exemplo são as regras do *Facebook*: “Writing Facebook’s Rulebook/”. disponível em: <https://about.fb.com/news/2019/04/insidefeed-community-standards-development-process/>; [português] Cf. in: <https://www.facebook.com/communitystandards/> Acessado em: 15/7/2020.

²⁹ Cito aqui o *Occupy Wall Street*, que envolveu ocupação, desobediência civil, piquete de greve, manifestação e ciberativismo; o *Coletivo Intervozes*, de São Paulo, que recentemente foi interditado; a *Rede Mobilizadores*, que luta em várias frentes de batalha; o *Comitê Invisível*, que, entre outras coisas, produz material acadêmico para reflexão aprofundada desta temática e etc...

sobre o advento de uma nova cibercultura,³⁰ proposta por Mian (2018), e das tecnologias intelectuais ligadas à informacionalidade. Vimos também o impacto do seu advento na sociedade e principalmente as transformações que isso causou naquilo que concebemos como verdade, de forma que, com a diminuição da pretensão de verdade, abre-se lugar a uma simples correção de erro por um lado e à verdade por simulação. Outro ponto importante são as subjetividades que resultam deste processo. O que é, e como entender este sujeito moderno *cibernetizado*? Um inconsciente intelectual habitado pelas técnicas, de tal forma que quase se confunde com um *coletivo digital cosmopolita*. Porém, é importante salientar aqui, mais uma vez, que a transparência interfere diretamente nas coisas, nas ações, no tempo e nas imagens. Trata-se de uma coação sistêmica de larguíssima escala e que opera modificações profundas nos processos sociais, na política e na constituição das subjetividades. Este é *o carro chefe* da mais nova cara do capitalismo, o informacional. Vimos que se trata do princípio por detrás da perda e consequente encarecimento da privacidade. O colírio que desobstrui os olhos do *Grande Irmão* e permite, efetivamente, o controle. Então, como lidarmos com isto? A tentativa de resposta, que ao mesmo tempo é um problema, a esta questão, começa talvez da seguinte maneira:

O mundo não nos rodeia, ele nos atravessa. O que nós habitamos, nos habita. O que nos cerca, nos constitui. Nós não nos pertencemos. Nós estamos agora e sempre disseminados por tudo aquilo a que nos ligamos (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p.94).

Na atualidade, há uma relação íntima entre transparência, controle, poder e modos de estar no mundo. Uma nova forma de governo, ao mesmo tempo, externo aos fluxos de dados digitais do sistema capitalista e interno às redes digitais informacionais/sociais. Algo que parece controlar simultaneamente o engajamento e a monetização inerente às redes sociais e aos comportamentos levados à cabo na vida cotidiana. Não tem vida própria, mas é certo que reage ao algoritmo. Algo que quer se colocar até mesmo como remédio à crise existencial do ocidente. Uma forma de controle ligada à contínua autorregulação dos sistemas e modelos, a partir do controle da circulação e difusão desenfreada e em larga escala dos fluxos de informação; um controle do que é,

³⁰ Para um aprofundamento sobre o assunto “cibercultura”, seus desdobramentos e os demais movimentos que lhes foram precursores, ver: LÉVY, Pierre. Cibercultura. Trad. Carlos Irineu da Costa; São Paulo: Editora 34, 2009;

quando é, e de como se constitui a verdade. Trata-se de uma distorção tão difícil de apreender que, mesmo quando fala em manter desobstruída as vias de comunicação, está na verdade se referindo à produção de assimetria, de acesso e de comunicação. Trata-se da então denominada *sociedade da transparência*.

Nenhum saber é neutro, como não são neutros os dispositivos/discursos que os geram, expressam e articulam. Um exemplo disso é o mais poderoso dispositivo de busca e capturas da atualidade. O *Google* é uma máquina política. E, dentro desta perspectiva, a aparente neutralidade dos discursos e dos saberes na composição hipertextual dessas plataformas funciona como um anteparo que esconde o real objetivo delas, o exercício de poder sobre os usuários. A extração de valor a partir da coleta e análise massiva de dados com finalidade preditiva e performativa, faz desta ferramenta um expoente dentro do moderno capitalismo de vigilância que, a partir de um escopo informacional, “visa prever e modificar o comportamento humano como forma de produzir receita e controle de mercado” (ZUBOFF, 2015, p.75, *Apud*: MACHADO, 2018, p.52).

Neste contexto, portanto, a produção de saberes inscreve-se no campo político e é estratégia para o controle social, principalmente, por parte das instituições e dispositivos que operam dentro de tais padrões como o abordado no parágrafo anterior. Expor a estrutura desse jogo, por exemplo, foi o que levou Foucault à análise das estruturas subjacentes que determinam o modo de perceber ou pensar os objetos que aparecem na história de forma descontínua –cortes epistemológicos. (FOUCAULT 2012a, 2012b) “Privá-lo de seu fundamento” é o que nos leva a tentar expor seu *modus operandi* nas sociedades atuais. (COMITE INVISÍVEL 2016, p.89)

Neste sentido, e diante do que foi dito até aqui, é que importa ressaltar que as novas experimentações de resistência têm a necessidade de buscar a *criação de possíveis*³¹ e de *linhas de fuga*,³² que permitam o engendramento de agenciamentos

³¹ Não devemos olhar de forma ingênua para a ideia da criação de possíveis; em toda a obra de Gilles Deleuze ela é condição necessária e única suficientemente potente para que um ato revolucionário ocorra em todo o seu potencial transformador e capaz de efetuar mutações no nível da realidade sensível, seja ela política, técnica, social, econômica, etc.

³² Outro conceito que não devemos nos deixar enganar pelo modismo, é o conceito *deleuze-guattariano* de ‘linha de fuga’. Para o pensamento *deleuze-guattariano*, uma filosofia política que se preze, hoje, deve trazer de forma proeminente uma análise do capitalismo e de seus desenvolvimentos. Com *O Anti-Édipo* (1972) e *Mil platôs* (1980), estes autores demonstraram a importância cabal de Marx para estas análises. Ou seja, para a análise do capitalismo enquanto um sistema imanente que se reproduz sempre em escala crescente, incorporando inclusive as forças produtivas que se constituem, inicialmente, à sua margem e, subsequentemente, em resistência a ele. Tal análise, contudo, desloca a si mesma em relação ao debate marxista, a partir da criação de novos conceitos para se pensar a singularidade da experiência política da Europa pós-68. Por isso, usa e abusa do conceito de ‘linha de fuga’ (ao invés do conceito de contradição)

coletivos e contramedidas para se (re)criar a política, fora dos termos imposto pelas alternativas ditas inevitáveis, postas no e pelos sistemas autocrático-capitalistas de fundo marcadamente fascistas em curso no mundo hoje. Todo pensamento é estratégico, disse certa vez o *Tiqqun* (2019, p.16).

É preciso antever³³ o acontecimento político e sua efetiva singularidade; e isto do ponto de vista do como essas instâncias da nossa realidade se perfazem e são percebidas na nossa vida público-política. Segundo Zourabichvili (2000, p.340) “a política é, antes de mais nada uma questão de percepção”. A ideia de apreender o intolerável nas situações que se nos apresentam, tanto na forma coletiva, quando pessoal, é uma característica daquilo que Deleuze chama de *fenômeno de vidência*. Uma percepção em devir (perceptos) coloca em questão as *condições usuais de percepção*.

É necessário a reconexão das redes coletivas e revolucionárias e dos equipamentos sociais na busca de ferramentas e alternativas reais que possam ser usadas contra a tentativa de desmonte das forças ativas de vida, e de potencialização das formas-de-vida; ainda que isto se dê dentro dos ditos Estados de *democracia formal* e, mesmo a partir de seus “microestados internos” (FOUCAULT, 2006a, p.50), na contramão de seus movimentos internos/externo de busca incessante pelo lucro. Entretanto, deve-se ter sempre em mente que tais mecanismos e dinâmicas caracterizam-se pela manutenção da identidade como parâmetro de reconhecimento, e que esta encontra-se profundamente alterada pela ação da transparência.

A verdade é uma produção e também um *acontecimento*. Para que um regime de verdade se estabeleça é preciso uma arquitetura e engendramentos de forças no interior desse ambiente; de forma que são as lutas e antagonismos recíprocos que a produzem [verdade] e não a massificação saturante de informações ou a exclusão pura e simples de uma ou outra coisa, de um ou outro *datum*. Exatamente por isto, percebemos que é o âmbito da comunicação simétrica/direta (no caso da informacionalidade), que proporciona as condições necessárias à retirada de material propício de ser inventariado; ou seja, proporciona a captura dos novos regimes tecnológicos de verdade. Por isso, a dissimetria é a contramedida por excelência do poder. Ela produz assimetria em todos os níveis da vida. Ela impõe obstáculos que, a nosso ver, vão das redes sociais às redes públicas.

para explicitar os movimentos que constituem cada sociedade para além dos regimes jurídicos e institucionais que objetivam a uniformização e o regramento da vida social.

³³ O que sustenta essa posição é justamente aquilo que Deleuze chama de fenômeno de vidência.

Há várias ações que podem ser encaminhadas, a fim de obstem-se determinados fluxos de poder em curso. Um correto uso e direcionamento de pesquisa, o bloqueio inteligente, a auto-organização, etc.; tudo isso está incluso, numa “recusa tática ao conforto” (COMITE INVISÍVEL, 2016, p.168.); e, portanto, é válido. Entretanto, é imprescindível lembrar, como dizia Michel Foucault, que: “As relações de poder nas sociedades atuais têm essencialmente por base uma relação de força estabelecida, em momento historicamente determinável, na guerra e pela guerra”; e que, se era verdade que a ascensão do poder político acabava com a guerra e buscava impor a paz na sociedade civil, isto não era para suprimir as consequência da guerra ou “neutralizar” as desigualdades ou discordâncias que por acaso tenham se manifestado no conflito derradeiro, mas “para reinscrever perpetuamente estas relações de força, através de uma espécie de guerra silenciosa, nas instituições e nas desigualdades econômicas, na linguagem e até no corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, 2007a, p.176).

Apolítica reproduz e sanciona de forma contínua o desequilíbrio das forças, manifesto na guerra. Portanto, é preciso reafirmar que a política é uma “guerra em curso” e nos parece que todos - sejam eles desavisados, resignados, bem intencionados, ou mesmo os indignados de todo tipo - estão do outro lado da boca do canhão, em frente as baionetas, gostemos disso ou não.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. “A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista” Em: *Ensaaios sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: EdUnesp, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução: Iraci d. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer; o poder soberano e a vida nua I* Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- BARBROOK, Richard e CAMERON, Andy. *A ideologia Californiana: uma crítica ao livre mercado nascido no Vale do Silício*. Trad.: Marcelo Träsel. Paraná: ed. Monstro dos Mares, 2018.
- BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Trad.: Fernando P. de Figueiredo e José E. Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos temas, conceitos e autores*. Tradução: Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em Rede*. Tradução Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. São Paulo: N-1 edições, 2016.

CORRÊA, Luiz. “Revolta ou Revolução? Faltam vozes de sensatez capazes de atrair as convicções da sociedade” Em: Jornal El Pais, 29 de maio de 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/05/29/opinion/1496064686_243728 Acessado: 15/10/2019.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad.: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.

DELEUZE, Gilles. *O mistério de Ariana*. Ed. Vega – Passagens. Lisboa; tradução e prefácio de Edmundo Cordeiro; 1996.

_____, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia* Vol. 5; Trad.: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* Vol. 3; Trad.: Ana Lucia [at. all]; São Paulo, Editora 34, 1999.

_____, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1; Trad. Luiz B. L. Orlandi, (2ª ed.); São Paulo, Editora 34, 2011.

_____, Gilles. *Conversações (1972-1990)*; Trad. Peter P. Pelbart, (3ª ed.); São Paulo, Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes (5ª ed.). São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____, Gilles. *Michel Foucault: as formações históricas*. Tradução: Cláudio Medeiros e Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições e editora filosófica politeia, 2017.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Trad. Anamaria Skinner, Editora Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos: IV - Estratégia, poder-saber*. Trad.: Vera Lucia A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____, Michel. *Microfísica do poder*. 24.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007a.

_____, Michel. *Vigiar e punir*. 34ª ed., Petrópolis: ed. Vozes, 2007b.

_____, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no College de France (1977-1978)*. Michel Senellart; Francois Ewald e AJessandro Fontana (Orgs). Tradução Eduardo Brandao. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Michel Senellart; Francois Ewald e Alessandro Fontana (Orgs); Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____, Michel. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France*. São Paulo: Editora Loyola, 2012b.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salam T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

GINDRE, Gustavo. “Internet e Redes Sociais como ferramentas de Mobilização” *Material de apoio à Oficina Redes Sociais e Mobilização*. Rio de Janeiro, 2016
Disponível em:

<https://www.mobilizadores.org.br/wp-content/uploads/2016/01/Cartilha-Redes-Sociais-e-Mobilizacao.pdf> Acessado em: 10/06/2020.

GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular: Pulsões políticas do desejo*. Trad. Suely B. Rolnik. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUÉRON, R “A axiomática capitalista segundo Deleuze e Guattari. De Marx a Nietzsche, de Nietzsche a Marx”. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 29, n. 46, pp. 257-282, jan./abr. 2017.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço I* Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Tradução Enio paulo Giachini . Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

_____, Byung-Chul. *No exame: perspectivas do digital*. Tradução Lucas Machado. Petrópolis: Ed. Vozes, 2018a.

_____, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Trad.: Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2018b.

_____, Byung-Chul. *O que é poder?* Trad.: Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.

- JOURDAN, Camila. “A Falência da Representação.” *ANANKE – Revista científica independente*. [S.l.], v. 1, n. 1, pp. 1-18, jan. 2019.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Manuela P. Dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____, Immanuel. “O que significa orientar-se no pensamento” *Em: Textos Seletos* Tradução Raimundo Vier. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.
- LÈVY, Pierre. *As Tecnologias da Inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Trad.: Carlos I. da Costa. São Paulo: Editora 34, 1991.
- _____, Pierre. *Cibercultura*. Trad.: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2009.
- LÜHRMANN, Anna & LINDBERG Staffan I. “A third wave of autocratization is here: what is new about it?” (2019). Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/> Acessado em: 16/05/2020.
- MAC, Aissa. “Nas redes sociais, movimentos contra o racismo se mobilizam para novas manifestações em BH”. *Em: Jornal O Estado de Minas Gerais*, 2020. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2020/06/03/interna_gerais,1153331/nas-redes-movimentos-contraracismo-mobilizam-novas-manifestacoes-bh.shtml Acessado em: 05/12/2022.
- MACHADO, Débora. “A modulação de comportamento nas plataformas de mídias sociais” *Em: A sociedade de Controle: Manipulação e modulação nas redes digitais*. Joyce Souza (org.). São Paulo: Editora Hedra, 2018.
- MARTON Scarlett. “Nietzsche” *Em: Os filósofos: Clássicos da Filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2013, pp.181-205.
- MIAN, Mariella Batarra. “Existe resistência nas sociedades de controle?- a reação social diante da apropriação da rede pela lógica do capital” *Em: SOUZA; AVELINO; SILVEIRA. (Orgs.) A Sociedade De Controle - manipulação e modulação nas redes digitais*. São Paulo: Ed. HEDRA, 2018.
- MOLINA, Federico Rivas. “Democracias da América Latina vivem seu *annus horribilis* em 2018 (...) apoio dos cidadãos ao sistema democrático cai a 48%, o pior índice desde a crise de 2001”. *Jornal El Pais*, 10 de novembro de 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/09/politica/1541766116_145827.html Acessado em: 15/10/2019.
- MOROZOV, Evgeny. *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. Tradução: Claudio Marcondes. São Paulo: ed. Ubu, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

PESSANHA, Eliseu Amaro & NASCIMENTO, Wanderson Flor do. “Necropolítica: estratégia de extermínio do corpo negro” *Em: Odeere – Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*. UESB, Ano 2018, Vol. 3, número 6, Julho-Dezembro de 2018.

PIZA, Suze de Oliveira & SANTANA, Izabela Loner. “Sobre o descentramento do sujeito – transgredindo os limites kantianos” *Em: Dossiê especial - Foucault, Políticas da arqueologia: 50 anos de A arqueologia do saber (1969)*. Cadernos de ética e filosofia política da USP, v. 2 n. 35, 2019.

PIMENTA, Francisco Paoliello e RIVELLO, Ana Paula Avellar. “Ciberativismo e zapatismo” *Em: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste*. São Paulo – 07 a 10 de maio de 2008.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira (14ª ed.) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

RABINOW, Paul e ROSE, Nikolas. “o conceito de biopoder hoje” *Revista Política & Trabalho*, nº. 24 abril de 2006, pp. 27-57.

RIBEIRO, Fernando Maia Freire. “Pela inocência do pré-individual: pensando com Simondon” *Em: Ensaios Filosóficos*, Volume 1- abril/2010, pp.19-31. Disponível em: http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo1/Fernando_Maia_Freire_Ribeiro.pdf Acessado em: 05/12/2022.

REGATTIERI, Lorena Lucas e ANTOU, Henrique. “Algoritmização da vida e organização da informação: Considerações sobre a tecnicidade no algoritmo a partir de Gilbert Simondon” *Em: Liinc em Revista*. Vol.14, n.2, pp. 462-474, novembro 2018.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução Maria do Rosário Gregolin; Nilton Milanez e Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

SHAKESPEARE, Willian. “Hamlet: Prince of Denmark”. Act 1, scene 5. *Apud: DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional* Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SOUZA, Joyce; AVELINO, Rodolfo; SILVEIRA, Sérgio Amadeu Da. (Orgs.) *A Sociedade De Controle - manipulação e modulação nas redes digitais*. São Paulo: Ed. HEDRA, 2018.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell* New York: Palgrave Macmillan, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter – consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____, Richard. *A cultura do Novo Capitalismo*. Rio de Janeiro & São Paulo: Ed. Record, 2006.

TIQQUN. *Contribuições para uma guerra em curso*. São Paulo: N-1 edições, 2019.

WEBER, Max. “A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais” Em: COHN, Gabriel (Org). *Max Weber: Sociologia*. Tradução: Amélia Cohn e Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 1982. pp. 79-127.

ZAGO G.S; BATISTA J.C. “Ativismo em redes sociais digitais: formas de participação em ações coletivas no ciberespaço”. *Revista Verso e Reverso*. Vol. 23, n. 52, Ano XXIII - 2009/1. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article>
Acessado em 15/7/2020.

ZOURABICHVILI, François. “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”. Em: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000, pp.333-356.

_____, François. *Deleuze: Uma Filosofia do Acontecimento*. Trad. Luiz B. L. Orlandi, (1ª ed.); São Paulo:Editora 34, 2016.