



Luiz Guilherme Venâncio Dias da Fonseca

As Alianças Demoníacas do Animalismo por vir

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade do Departamento de Letras do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Frederico Oliveira Coelho

Rio de Janeiro

Março de 2018



LUIZ GUILHERME VENÂNCIO DIAS DA FONSECA

As alianças demoníacas do animalismo por vir

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade do Departamento de Letras do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Frederico Oliveira Coelho

Orientador
Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Helena Franco Martins

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Bernardo Carvalho Oliveira

UFRJ

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 21 de março de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Luiz Guilherme Fonseca

Graduou-se em Letras pela PUC-Rio em 2015. Participou de seminários na área de Literatura e Filosofia. Sua pesquisa tem como enfoque a relação dos corpos com os regimes de poder, privilegiando uma abordagem atravessada pela literatura comparada, filosofia contemporânea e antropologia.

Ficha Catalográfica

Fonseca, Luiz Guilherme Venâncio Dias da

As alianças demoníacas do animalismo por vir / Luiz Guilherme Venâncio Dias da Fonseca ; orientador: Frederico Oliveira Coelho. – 2018.

177 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2018.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Regime farmacopornográfico. 3. Bio-hackeamento. 4. Alianças demoníacas. 5. Animalismo. 6. Acionalismo. I. Coelho, Frederico Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD:800

Agradecimentos

Ao Frederico Coelho, mestre e amigo querido, pela orientação sempre certa, toda confiança, afeto e parceria.

À Capes e a PUC- Rio pelos auxílios fundamentais durante este trajeto.

Ao Charles, Omar e Bernardo, pela aventura.

À Rava, Victor e Julia, pela doçura, amizade e carinho na travessia.

À Helena Martins, Marília Rothier e Bernardo Oliveira, pelas aulas incríveis e comentários decisivos.

Ao querido amigo Filipe Leite, como se fosse a primavera, por tudo.

À Raíssa e Marina, esse atropelamento, por me ensinarem a apostar na alegria.

Resumo

Fonseca, Luiz Guilherme; Coelho, Frederico Oliveira. **As Alianças Demoníacas do Animalismo por vir**. Rio de Janeiro, 2018. 177 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação propõe um estudo acerca da acentuação do controle dos corpos efetuado pelo “regime farmacopornográfico” (Paul B. Preciado) e sua produção de subjetividade, levando em conta a tensão entre as técnicas que compõem o que se habituou a chamar de “humano” e as invenções técnicas que se afastam do mesmo, das quais o “bio-hackeamento” e a intoxicação voluntária serão os exemplos analisados. Para isso, faz-se aqui um duplo movimento de investigação e experimentação dos conceitos de “aliança intensiva” (Deleuze & Guattari), ou “alianças demoníacas” (Viveiros de Castro), a partir de laços estratégicos possíveis entre os “desumanizados pelo humanismo”. Há também a proposição de uma alternativa ao “humanismo” levando adiante a provocação conceitual de Preciado de “um animalismo por vir”, em uma escrita especulativa que atravessa as obras de Eduardo Viveiros de Castro (*Metafísicas Canibais*) e Paul B. Preciado (*Testo Yonqui*).

Palavras-chave

Regime Farmacopornográfico; Humanismo; Bio-Hackeamento; Intoxicação voluntária; Alianças Demoníacas; Animalismo Por Vir; Acionalismo.

Abstract

Fonseca, Luiz Guilherme; Coelho, Frederico Oliveira. **The demonic alliances of the animalism to come.** Rio de Janeiro, 2018. 177 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation proposes a study on the accentuation of the control of the bodies effected by the “pharmacopornographic regime” (Paul B. Preciado) and its production of subjectivity taking into account the tension between the techniques that compound what we are accustomed to call "human" and the technical inventions that deviate from it, of which the “biohacking” and the “voluntary intoxication” will be the examples analyzed. For this, a double movement of investigation and experimentation of the concepts of “intensive alliance” (Deleuze & Guattari), or “demonic alliance” (Viveiros de Castro), possible strategic ties between the "dehumanized by humanism", is necessary. There is also the proposition of an alternative to "humanism" taking forward the conceptual provocation of Preciado of "an animalism to come", in a speculative writing that runs through the works of Eduardo Viveiros de Castro (*Cannibal Metaphysics*) and Paul B. Preciado (*Testo Junkie*).

Keywords

Pharmacopornographic regime; Humanism; Biohacking; Voluntary intoxication; Demonic alliance; Animalism to come; Acionalism.

Sumário

1 PRÓLOGO: INFILTRAÇÕES	10
2 O REGIME FARMACOPORNOGRÁFICO E O FIM DO “HOMEM”	16
3 AS ALIANÇAS DEMONÍACAS DO ANIMALISMO POR VIR	57
4 CONSTRUIR O CORPO, CONSTRUIR UM MUNDO	125
5 EPÍLOGO PARA MONSTROS	159
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	172

Piripaque-paque-paque. Piripaque-paque-paque. Piripaque-paque-paque. piripaque-paque-paque ABRIMOS
 UM POR piripaque-paque-paque ABRIMOS UM PIRI piripaque-paque-paque
 INVENTAMOS UM P piripaque-paque-paque piripaque-paque-paque ABRIMOS
 ABRIMOS piripaque-paque-paque INVENTAMOS UM P Iriripaque-paque-paque
 USAMOS piripaque-paque-paque PAQUE PAQUE PAQUE, piripaque-paque-paque
 ABRIMOS UM PORTAL MUITO PERIGOSO piripaque-paque-paque
 ABRIMOS UM PORTAL piripaque-paque-paque ABRIMOS UM
 PORTAL piripaque-paque-paque ABRIMOS UM PORTAL MUITO PERIGOSO
 ABRIMOS UM PORTAL piripaque-paque-paque piripaquepiripaque-PORTAL
 LETAL PERIGOSO MARAVILHOSO BARRA PERIGO
PERIGO PERIGO PERIGO

paque paque paque PORTAL LETAL PERIGOSO MARAVILHOSO BARRA
 PESADA piripaque-paque-paque PORTAL LETAL PERIGOSO
 MARAVILHOSO BARRA PESADA piripaque-paque-paque PORTAL LETAL
 PERIGOSO MARAVILHOSO BARRA PESADA piripaque-paque-paque
 BARRA PESADA PORTAL PERIGOSO LETAL piripaque-paque-paque
 ABRIMOS UM PORTAL piripaque-paque-paque UOU UOU UOU DUAS
 TONELADAS DE BARRA PESADA DUAS TONELADAS piripaque-paque-paque
 DUAS TONELADAS DE BARRA PESADA DUAS TONELADAS piripaque-
 paque-paque DUAS TONELADAS DE BARRA PESADA DUAS TONELADAS
 piripaque-paque-paque TONELADAS DE BARRA Piripaque-paque-paque. Piripaque-paque-paque.

ABRIMOS UM PORTAL

Piripaque-paque-paque. Piripaque-paque-paque. Piripaque-paque-paque. Piripaque-paque-paque.
 ABRIMOS ABRIMOS piripaque-paque-paque ABRIMOS UM POR piripaque-paque-paque
 ABRIMOS UM PIRI piripaque-paque-paque INVENTAMOS UM P piripaque-
 paque-paque piripaque-paque-paque ABRIMOS ABRIMOS piripaque-paque-
 paque INVENTAMOS UM PI piripaque-paque-paque USAMOS piripaque-
 paque-paque PAQUE PAQUE PAQUE, piripaque-paque-paque pABRIMOS UM PORTAL
 MUITO PERIGOSO piripaque-paque-paque ABRIMOS UM PORTAL piripaque-
 paque-paque ABRIMOS UM PORTAL piripaque-paque-paque ABRIMOS UM
 PORTAL MUITO PERIGOSO ABRIMOS UM PORTAL piripaque-paque-paque
 PERIGO PERIGO PERIGO PERIGO PERIGO piripaque-paque-paque PORTAL
 LETAL PERIGOSO MARAVILHOSO BARRA PESADA piripaque-paque-paque
 PORTAL LETAL PERIGOSO MARAVILHOSO BARRA PESADA piripaque-
 paque-paque PORTAL LETAL PERIGOSO MARAVILHOSO BARRA
 PESADA piripaque-paque-paque PORTAL LETAL PERIGOSO
 MARAVILHOSO BARRA PESADA piripaque-paque-paque BARRA PESADA
 PORTAL PERIGOSO LETAL piripaque-paque-paque ABRIMOS UM
 PORTUOU UOU UOU piripaque-paque-paque DUAS TONELADAS DE
 BARRA PESADA DUAS TONELADAS piripaque-paque-paque DUAS
 TONELADAS DE BARRA PESADA DUAS TONELADAS piripaque-paque-
 paque DUAS TONELADAS DE BARRA PESADA DUAS TONELADAS
 piripaque-paque-paque TONELADAS DE BARRA PESADA DUAS
 TONELADAS piripaque-piripaque-paque-paque ABRIMOS UM ABRIMOS UM
 PIRIPORTAL LETALPORTAL LETAL PERIGOPERIGOPERIGOPERIGO 777

Poema visual feito com a letra da música **Portal**, de *Tantão e os Fita*.
Recomendamos que a música seja ouvida com fones de ouvido, no máximo.

Prólogo: Infiltrações

O problema.

É preciso colocar de uma vez o problema a ser enfrentado aqui, e o problema é o “Homem”. De que maneira ele foi feito, como desfazê-lo, e, mais do que isso, *como desfazê-lo sem engendrar um novo excepcionalismo*, se é que isso é possível. Porque o “Homem” sempre foi “um autêntico *estado de exceção ontológico*” (Danowski e Viveiros de Castro, 2015, p.43 – grifo no original) –, exceção ontológica para com os demais personagens cósmicos, é claro, mas também para com aqueles que ainda aspiram à “humanidade”, e que nunca farão parte dela – os desumanizados pelo humanismo.

Se todo livro de filosofia, como nos adverte Gilles Deleuze (1988, p.17), “deve ser, por um lado, um tipo muito particular de romance policial”, talvez seja arriscado entregar logo de cara o assassino. Mas como na mesma passagem ele diz que, por outro lado, seria também como “uma espécie de ficção científica”, talvez ainda nos sobrem alguns territórios alienígenas por explorar. Não que essa dissertação se proponha *filosófica* – a filosofia aqui é apenas um modo de exploração, um meio como outro qualquer: o cinema, a música ou a mística. E poderíamos usar David Lynch, Negro Leo ou Lygia Clark para dizer coisas semelhantes a Deleuze (e em breve eles dirão) – lembrando sempre que “a semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir” (Deleuze 2013, p.173), de modo que o que se produz é antes uma *semelhança monstruosa*.

“Investigação” é um termo importante aqui, e temos lá alguma predileção por certos investigadores: Dale Cooper, Dimas Cravalaças, Sapphire e Steel...Todos investigadores que foram *longe demais*.

Dale Cooper foi um personagem interpretado por Kyle MacLachlan em *Twin Peaks* (1990-2017), dirigido por David Lynch e criado por Lynch e Mark Frost. Na série ele é um agente do FBI enviado para uma cidadezinha de nome

homônimo para investigar o assassinato da garota mais famosa da cidade, Laura Palmer (Sheryl Lee), a rainha do baile.

Assim como no assassinato de Laura Palmer (cujo autor foi revelado a contragosto por David Lynch e Mark Frost na segunda temporada de *Twin Peaks*), o crime a que nos referíamos não tem contornos apenas físicos, mas imbrica todo o cosmos. E a investigação aqui proposta, mais do que visar à identificação do assassino, teria a intenção (sempre fadada ao fracasso) de *desfazer o crime*. Desfazer não o crime *físico*, posto que é impossível reverter a flecha do tempo, mas antes o crime *metafísico* que nos custou o cosmos.

A investigação é fadada ao fracasso, por um lado, porque os abusos físicos sofridos não podem ser apagados, e o trauma sempre persistirá; e, por outro, porque sempre haverá o que desfazer logo mais. É como no caso de Dimas Cravalaças, de *Branco sai, preto fica* (2014), o agente que vem do futuro para tentar reunir as provas necessárias para que o Estado brasileiro seja processado por crimes de lesa-pátria contra populações periféricas. No filme de Adirley Queirós, o agente interpretado por Dilmar Durães até consegue reunir algumas provas, mas isso já não faz diferença: o controle dos corpos alcançado pelo Estado (amputação física, afetiva, social) não pode ser revertido e nem mitigado com processos jurídicos, mas talvez possa ser destruído e ultrapassado por uma bomba sônica, um efeito magnético sem precedentes, que traga em seus circuitos as vozes e as invenções daqueles que o Estado tentou controlar. Uma bomba que seja capaz de, como diz Achille Mbembe em outro contexto, “acordar potências adormecidas”, “reconduzir a festa... de uma história que há-de-vir” (2014, p.291).

Como investigadores, nos sentimos íntimos não apenas de Dale Cooper e Cravalaças, mas também de Sapphire e Steel, os detetives alienígenas da série britânica de nome homônimo. Conhecemos esse seriado de 1979 (e que tem todos os episódios disponíveis no youtube) através do teórico Mark Fisher, que no primeiro capítulo de *Ghosts of my life* (2014), “The slow cancelation of the future”, fala dos dois detetives. Diferente de Dale Cooper e Cravalaças, Sapphire e Steel, mais do que apenas dois investigadores, eram responsáveis por “consertarem” colapsos temporais. Na descrição feita por Fisher, “tudo o que sabíamos sobre Sapphire e Steel era que eles eram ‘detetives’ de um tipo peculiar,

provavelmente não humano, enviados por uma misteriosa ‘agência’ para reparar essas quebras no tempo” (2014, p.3 – tradução nossa). A cena final da série, cuja descrição é a abertura do livro de Fisher, mostra os dois protagonistas em um café de beira de estrada estilo anos 1940. Eles haviam sido enviados para esse lugar para realizar uma missão, mas alguma coisa correu mal. Há outro casal em uma mesa próxima. “A mulher se levanta, dizendo: ‘Esta é a armadilha. Este é lugar nenhum, e é para sempre’” (Ibidem, p.2 – tradução nossa). O casal então desaparece. Sapphire e Steel se apavoram, correm para olhar pela cortina do café, e “há apenas um vazio negro estrelado além da janela. O café, ao que parece, é uma espécie de cápsula que flutua no espaço profundo” (idem). Eles haviam sido enganados.

No curso dessa investigação, uma de nossas maiores preocupações foi como, ao tentar desfazer o crime, não cair numa armadilha.

O procedimento.

A infiltração é o procedimento, o gesto propulsor deste trabalho. Por isso a importância dada à água, às goteiras, às infiltrações, mas também ao micélio, que é uma das fases do fungo – talvez a mais importante – e habita todo solo, todo terreno, toda terra mesmo debaixo de concreto e aço, piche, madeira e vidro, como uma quilométrica rede neural da natureza, propagando informação – que nada mais é do que “diferença que faz a diferença” (Gregory Bateson, 2000, p.459) –, e que segundo Paul Stamets, um famoso micologista estadunidense, tem uma estrutura morfológica muito semelhante à matéria escura, e uma etologia muito semelhante à de um adolescente passando o dia na internet¹. Porque essa é também uma história de fungos. Essa é na verdade uma história de todos aqueles que se vêem obrigados a destruir e retrabalhar os mais heteróclitos materiais, mastigando tudo com tantos dentes e tão grandes e afiados quanto os de Waly Salomão. Infiltração, portanto, com uma curiosidade oxidativa, mas também simbiótica. Essa é uma história de habitar-com (Cf. Haraway, 2016). Uma história de terra e para a terra, tendo em vista que “os fungos a herdarão”. Uma história

¹ Cf. STAMETS, 2005.

enlameada de terra e água, Omolu e Oxum, com laroîê Exu que serpenteia e abre todos os caminhos, porque é dele primeiro toda comida e bebida.

O micélio, aqui, tem muitos nomes: Thôt e Anúbis para os egípcios, Kpóssum para o Jeje Mahi, Exu e Omolu para o candomblé de outras nações, Mercúrio e Plutão para os romanos, Hermes e Hades para os gregos... O micélio é tanto mensageiro, mídia intermundos, propagador de informação entre sistemas que pareciam distantes, como também polimórfico canibal, transformador de si e de tudo o que vê pela frente. Deus da comunicação e da morte, que nada mais são do que *diferença e mudança*.

Há um duplo movimento de infiltração privilegiado aqui: a infiltração micelial como a da água que arrebenta uma parede, único jeito de atravessar o muro, mas também infiltrações menos insistentes e mais inesperadas, como aquela que ocorre nos minutos iniciais de *Nostalgia* (1983), de Andrei Tarkovski, quando o poeta russo Gorchakov, exilado na Itália, entra no quarto em que está hospedado. O quarto é amplo, iluminado por um pequeno abajur, e apresentado em um plano fixo. À esquerda, uma enorme janela de madeira está com as folhas entreabertas. À direita, a entrada do banheiro, um cômodo que parece estar mais bem iluminado. Gorchakov deixa a sua mala no chão, apaga a luz do banheiro, depois o abajur, e dá a volta na cama para abrir a janela. Está chovendo. Cansado, Gorchakov se desfaz de seus sapatos com dificuldade, a cena é excruciantemente lenta, ele parece estar sonolento e cochila uma e outra vez. A chuva aperta lá fora, os galhos de uma árvore se agitam. Depois de alguns momentos, Gorchakov se deixa cair sobre a cama. A câmera se aproxima um pouco. No enquadramento vemos dois retângulos iluminados, a janela aberta à esquerda, a porta do banheiro aberta à direita, e uma maçaroca escura sobre a cama – o corpo do poeta. De repente, do nada, de maneira até mesmo um pouco assustadora, surge um enorme pastor alemão saindo do banheiro. O cachorro dá a volta na cama, lambe as mãos de Gorchakov e deita aos seus pés enquanto ele o acaricia.

Como a água no conto *A médio borrar*, de Juan José Saer (2008, p.145), que se ergue de repente, enlodaçando tudo, ou a água das goteiras dos filmes de Tarkovski, os mais diversos mundos se infiltram no nosso, *mas como dizer nosso?*, da mesma forma que se infiltra o pastor alemão em *Nostalgia*, ou o entre-

vírgulas que infiltra instantes variados, distantes, curtos, incompreensíveis ou compreensíveis até o ponto da incompreensão para os personagens nos contos e novelas de Saer. Infiltração: capacidade que a água tem de estressar os mais rígidos materiais a ponto de apodrecê-los. Uma curiosidade fungíca, oxidativa, da água que se infiltra, destrói e retrabalha os materiais que lhe surgem no caminho. Como o gesto infiltrante que o cineasta lituano Jonas Mekas incide em suas memórias: estressando os frames, destruindo-os, retrabalhando-os – seus comentários em off postos sobre as memórias fílmicas como goteiras que desestabilizam instantes, lhes dando para em seguida retirar toda a consistência.

São esses tipos de procedimentos que utilizaremos com os temas deste trabalho.

Os três vetores de força.

Esta dissertação tem três vetores de força: as análises do filósofo Paul B. Preciado acerca do poder, a (re)construção conceitual das “alianças demoníacas” deleuzo-guattarianas feita por Eduardo Viveiros de Castro em *Metafísicas canibais* (2016) e a prática da intoxicação voluntária como produção de pensamento – levando em conta a intoxicação a que o próprio Preciado se submeteu e a comparando com o processo de iniciação de um xamã yanomami, Davi Kopenawa. Os temas propostos podem parecer muito distantes, e o são – dependendo do ponto de vista que se eleja –, mas na verdade se atravessam mutuamente. Se a briga de Preciado é contra um poder molecular produtor de uma subjetividade vampirizada pela maquinaria capitalista, que tem como um dos pontos de maior intensidade justamente a produção farmacológica, as “alianças demoníacas” deleuzo-guattarianas apontam para uma ética de aliança enquanto devir, em que se reivindicam os simulacros em detrimento das cópias, uma aliança de etologia micelial, um perigoso pacto de sangue capaz de dar a ver outras complexidades. A intoxicação voluntária, nesse sentido, uma aliança com substâncias químicas, possibilita a produção de pensamento, tendo em vista que “pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa”, e que “não pensamos sem nos tornarmos outra coisa, algo que não pensa, um bicho, um vegetal, uma molécula, uma partícula” (Deleuze & Guattari, 2013, p. 53). São nesses momentos

muito perigosos de dissolução extremada de formas preestabelecidas que se pensa e faz pensar, que se inventa outras complexidades, outros mundos. Para pensar, é preciso ser engolido pelo “oco voraz”, como cantam Metá Metá em “Corpo vão”, para então se fazer regurgitar em outra forma, com outra composição de forças.

As vozes.

Há outra coisa que precisamos mencionar antes do começo propriamente dito: nesta dissertação, o uso que fazemos do pronome pessoal na primeira pessoa do plural não deve ser entendido como uma neutralidade acadêmica padrão. Quando dizemos “nós”, aqui, não visamos à imparcialidade inócua, até porque nunca se é imparcial, mas antes de fato nos referimos aos poucos que neste texto falam. Nossas vozes são diferentes, com modulações e ansiedades distintas, e nem sempre a voz que começa é a mesma que termina uma sentença. Às vezes dizemos juntos, noutras vezes esperamos um dizer para contradizê-lo logo à frente, para dizer melhor. Nossas vozes não se ressentem de maneira alguma umas das outras, e apostam antes na disjunção em lugar da univocidade. Se este discurso parece monstruoso, é porque de fato é sobre monstros e enquanto monstros que falamos.

O Regime Farmacopornográfico e o fim do “Homem”

A única coisa realmente moribunda é a imaginação do homem, sua capacidade de sonhar uma terra nova, um céu novo, um inferno novo. Estamos sonhando, a maior parte de nós, do pescoço para cima, com o corpo bem amarrado à cadeira elétrica. Sonhar um mundo novo é vivê-lo dia-a-dia, cada pensamento, cada olhar, cada passo, cada gesto matando e recriando, a morte sempre um passo à frente. Deveríamos agir como se o próximo passo fosse o último, o que de fato é.

Henry Miller

2.1

Poder Molecular

É curioso notar que em 1999, num pictórico castelo da Baviera, o filósofo alemão Peter Sloterdijk, de aspecto sereno mas inteligência aguda, até certo ponto irônica, tenha iniciado a sua fala num colóquio dedicado a Heidegger e Lévinas citando o escritor Jean Paul, para quem os livros seriam como cartas escritas para amigos, só que um pouco mais longas. É sobre a prática da correspondência, a comunicação trans-histórica, o emissor que não conhece nem imagina quem será o seu receptor, a hospitalidade para com a mensagem recebida – dos gregos para os romanos, dos romanos para todo o Ocidente –, que se ergue o conceito de humanismo. Correspondência: transmissão de saber (e de poder, veremos mais tarde), estabelecimento de laços de amizade.

O início da fala de Sloterdijk naquele dia no castelo de Elmau e as subseqüentes reações àquilo que ele disse a seguir são sintomáticas do que ele mesmo tentava, de maneira elíptica, elegantemente, dizer: a saber, que “o perigoso fim do humanismo literário enquanto utopia da formação humana por meio de práticas de escrita e de leitura” se aproximava (Peter Sloterdijk, 2000, p.60). De uma apresentação em um colóquio, um ensaio ainda inconcluso que avançava retroativamente de Heidegger para Nietzsche, e deste para Platão, um texto que buscava esmiuçar, de diferentes ângulos, o que constituiu e ameaçou o humanismo, alguns jornalistas (mal informados, mal intencionados) extraíram duas ou três linhas que ganharam destaque nos principais veículos da Alemanha.

Ao se perguntar se o desenvolvimento tecnológico não levaria a uma possível re-arquitetura genética da espécie, com nascimentos exaustivamente planejados e características físicas e hormonais previstas e passíveis de modificação ainda *in utero*, Sloterdijk foi chamado de eugenista e fascista. A mensagem enviada não foi compreendida: não se lêem mais cartas, não se fazem mais amigos.

Regras para o parque humano (2000), livro em que Sloterdijk publicou na íntegra o texto lido no famoso colóquio do castelo de Elmau sem jamais concluir ou modificar, longe de qualquer caráter eugenista, ainda é bem menos virulento ao humanismo do que poderia ser – e talvez tivesse sido, se o seu autor não fosse obrigado a publicá-lo incompleto, abortando um ensaio promissor para poder silenciar o sensacionalismo crescente. O que o ensaio nos mostra é que, desde Platão, passando por Nietzsche e chegando a Heidegger, a questão do humanismo sempre foi *domesticar* o homem – ou, na melhor das hipóteses (a hipótese platônica), alcançar o equilíbrio entre os homens domesticados (reflexivos, de *humanitas*) e os homens de guerra (impetuosos, belicosos), entre o humano, enfim, e o bestial. Esse equilíbrio, nos diz Platão segundo Sloterdijk em *O Político*, produziria uma sociedade forte.

Domesticar, inibir, neutralizar. Sentar à mesa e ler. Ficar em silêncio, refletir, se acalmar. De um lado a leitura universal dos cânones literários. Do outro, o serviço militar obrigatório para os rapazes. Leitura e disciplina, eis os dois liames da sociedade burguesa. Aprender o modelo com os clássicos; respeitar a hierarquia. Da família para a escola, da escola para a fábrica, eventuais passagens pelo hospital. E se o modelo e o respeito não tiverem sido aprendidos, daí para a prisão – ou para o pinel. Gilles Deleuze já nos disse isso explicando Michel Foucault. A arquitetura destes ambientes é até mesmo similar. De um edifício para outro, e assim sucessivamente. Mas vivemos numa era pós-leitura, nos adverte Sloterdijk: os cânones literários não formam mais o antes dito “espírito nacional”. Outras mídias, outros tipos de correspondência, outros tipos de relação. Novos tipos de *velocidades*. Dos três pensadores cartografados por Sloterdijk, é claro, Nietzsche é aquele que produziu mais mossa na armadura do humanismo. Sempre se tratou disso, sempre se tratou de criadores: há aqueles que criam o homem para ser pequeno, e há aqueles que ousam criá-lo para ser grande, tão grande que supere o próprio homem. De um lado a inibição pelo medo: pai,

padre, professor; do outro a desinibição, a desrazão, a abertura para a passagem de novas práticas de existência. Só o fato de pensar o homem como algo *criado* por outros homens põe por terra a tese do humanismo na qual o homem seria uma criatura pré-existente, já dada; apenas *moldável* na medida do possível, passível de *formação*: paciência, consciência, obediência.

Do quarto para a sala de aula, da sala de aula para o escritório, e deste às vezes para a enfermaria, a cela – ou a camisa de força. É muito perigoso deixar as crianças sem nada para fazer, é preciso ocupá-las. Sempre se tratou disso: medir para depois ocupar. Essas são algumas das práticas de biopoder diagnosticadas por Foucault. De um confinamento para outro, nos lembra Deleuze no “Post-scriptum sobre as sociedades de controle” (in: Deleuze, 2013a): sempre ocupados, organizados, dispostos em compartimentos. Seriam as práticas de gestão da vida que surgem entre os séculos XVIII e XIX, e alcançam seu auge nas primeiras décadas do século XX: instituições, mas também controle populacional, políticas de higiene, casas de saúde: intervenção e regulação. Em suma, um *sistema disciplinar*. Não mais o poder dos séculos anteriores, o poder que o Soberano exercia sobre os seus súditos: pena de morte, violência, guerra contra outros soberanos e seus respectivos súditos. Não mais deixar ou não deixar viver, mas gestar a vida: um dispositivo mais brando, aparentemente menos violento, a instituição como um exoesqueleto ortopédico: trata-se agora de *formação*. Dizemos “aparentemente” porque, se não tão chocante quanto a violência física dos séculos anteriores, o que se vê é a construção de uma subjetividade enfraquecida: os medos, as angústias, a impossibilidade de viver. Os complexos, a falta, a castração: todos os fantasmas que formam o homem para ser *pequeno*.

A sociedade de *controle*, nos diz Deleuze ainda no mesmo texto, seria o próximo passo: não mais a violência de Estado, não mais a disciplina de uma instituição – depois da Segunda Guerra há uma enorme crise das instituições (família, escola, fábrica, exército) –, mas a substituição da disciplina pela vigilância, pela formação integral e interminável: o modelo já não é o da fábrica e sua massa (massa tanto controlada pelo patronato como potência de resistência sindical), mas agora o da empresa e seu indivíduo: gratificações, salários diferentes, instabilidade constante – sempre sob avaliação, e o exercício de um exame eterno. O modelo da empresa, o modelo de controle, se estende por todo o

socius. Enquanto “nas sociedades da disciplina não se parava de recomeçar (da escola à caserna, da caserna à fábrica), nas sociedades de controle nunca se termina nada” (Ibidem, p.225-226).

Os últimos anos da década de 1940, com seus testes nucleares, a devastação de Hiroshima e Nagasaki, o fim da Segunda Guerra Mundial, o Plano Marshall e os subseqüentes avanços tecnológicos possibilitados pelo complexo científico-militar, marcam, segundo o filósofo Paul B. Preciado, o começo mítico de um novo tipo de poder – e, para alguns, o começo mesmo de uma nova Era geológica.

O primeiro teste nuclear estadunidense, o primeiro da história, foi “A Experiência Trinity”, em White Sands, Novo México, em 16 de julho de 1945. No ano seguinte foi inventada a pílula anticoncepcional (“molécula farmacêutica mais utilizada da história da humanidade”, Preciado, 2014, p.30), e em 1947 o pediatra estadunidense John Money inventou a categoria de *gênero* como “sexo psicológico”, afirmando que era possível modificar o gênero de qualquer bebê no primeiro ano e meio de vida. A possibilidade de aniquilação total descrita por Günther Anders como “o tempo do fim”², a ênfase sobre os fármacos e sobre o sexo, e, portanto, os novos modos de produção de subjetividade, são os índices de que um outro tipo de poder emergiria “das ruínas urbanas, corporais, psíquicas e ecológicas da Segunda Guerra Mundial” (Preciado, 2014, p.29).

É Paul B. Preciado quem nos apresenta essa história químico-sexual que se desenrola durante os anos dourados até a emergência do neoliberalismo. Nessa história, os laboratórios farmacêuticos têm uma importância fundamental. Foi na companhia farmacêutica Eli Lilly (Indiana, EUA) que se desenvolveu e comercializou, em 1947, o opiáceo metadona como analgésico para dor – mais tarde utilizado também para combater o vício em heroína e outras substâncias narcóticas. Em 1960, os laboratórios Eli Lilly comercializaram Secobarbital como remédio para epiléticos ou como anestésico para cirurgias rápidas, e o uso recreativo da droga se tornou comum no meio *underground* dos anos sessenta. Em 1966, essa mesma companhia inventou os primeiros anti-depressivos que levaram

² Cf. “O ‘tempo do fim’ de Günther Anders”, de Cláudia Rodrigues Alencar 2016.

à sintetização da molécula de Fluoxetina e vinte anos depois foram comercializados sob o nome de *Prozac*, entre outros.

Enquanto a produção de elementos transurânicos possibilitava o uso de energia nuclear no setor civil, as cirurgias estéticas se converteram em técnicas para o consumo em massa nos EUA. Segundo Preciado, a ‘des-circuncisão’, a reconstrução artificial do prepúcio, é uma das cirurgias estéticas mais realizadas em solo estadunidense depois da Segunda Guerra (Ibidem, p.31). A década de 50 é o momento também em que se generaliza a fabricação e utilização do plástico, uma espécie de metáfora para os anos seguintes: destruição de recursos, consumo rápido e alta contaminação. Em 1953 Hugh Hefner cria a *Playboy*, mesmo ano em que o soldado George W. Jorgensen se transforma em Christine, primeiro transexual divulgado pelos meios de comunicação. A Espanha franquista inclui pela primeira vez os homossexuais e demais corpos considerados “desviantes” na Lei de Vagos e Meliantes, e leva a cabo uma série de investigações de caráter eugenético para desvendar a origem do famoso “gene vermelho”, as “raízes psicofísicas” do marxismo, mas também os genes de qualquer “desvio” à normalidade. Já naquela época se preconizava a lobotomia e as “terapias de modificação de conduta” à lá *Laranja Mecânica* para esses casos. Segundo Preciado, porém, a Espanha franquista não tinha condições técnicas para isso. No final da década de 1950, na Rússia, ocorre a primeira faloplastia – a construção de um pênis utilizando enxerto e músculos do braço num processo de mudança sexual. Dez anos mais tarde, no final da década de 1960, graças a um programa militar de investigação do Departamento de Defesa dos EUA, surge a *Arpanet*, a primeira rede de computadores interconectados e precursora da Internet. Em 1970 Jimi Hendrix morre após tomar 9 pílulas de Secobarbital.

Do fim do segundo pós-guerra aos últimos anos da década de 1960, os anos dourados do Estado de Bem-Estar Social, o que se viu foi a produção e o consumo em massa de bens duráveis, pleno emprego e poder de compra das classes trabalhadoras nos EUA e na Europa Ocidental.

Em 1971, Nixon rompe unilateralmente com o Sistema de Bretton Woods, acabando com a conversibilidade do dólar em ouro, dando fim assim ao chamado “Padrão Ouro”. O dólar passa a ser então uma moeda fiduciária, sem lastro com

nenhum metal, e o ouro volta a ser uma mercadoria entre mercadorias, não mais aquela através da qual o valor das outras mercadorias era expresso. Em 1972 é lançado *Deep Throat*, um dos primeiros filmes pornô comercializados publicamente nos EUA, um dos filmes mais vistos de todos os tempos e com lucro superior a 600 milhões de dólares. Produzido com o dinheiro da máfia californiana (25 mil dólares), foi um marco para a legitimação do pornô como entretenimento. No ano seguinte, 1973, é implementado o sistema monetário de câmbio flutuante, o capital se autonomiza (como imaginava Marx), e o valor se expressa cada vez mais por determinações sociais sem vínculo com nada concreto.

A década de 1970 é marcada também pela retirada da homossexualidade da lista de doenças mentais do DSM (Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais), em 73, e pelo primeiro implante de varetas de polietileno como tratamento para disfunção erétil, em 74, patenteado pelo soviético Victor Konstantinovich Kalnberz. Esse implante possibilitava um pênis “natural” permanentemente ereto, o que causava enormes desconfortos. Em 1977, em Oklahoma, uma injeção letal com um composto barbitúrico semelhante ao Secobarbital é introduzida para aplicar a pena de morte de maneira “mais humana” em condenados. Era o chamado “Protocolo Chapman”, graças ao médico examinador que o criou, um coquetel com sedativo e substâncias paralisantes. Esse método se espalhou por mais de 30 estados estadunidenses em que a pena de morte era aplicada.

Na década de 1980 são descobertos e comercializados uma série de hormônios (como a DHEA e o hormônio do crescimento), e algumas substâncias anabolizantes começam a ser utilizadas por praticantes de musculação e desportistas. Em 83 a transexualidade é incluída na lista do DSM como doença mental (“disforia de gênero”). A utilização do Sildenafil (comercializado como Viagra pelos laboratórios Pfizer) é aprovada em 88, e passa a ser o tratamento recomendado para a disfunção erétil.

A longa história que envolve guerras, avanços tecnológicos, farmacologia e pornografia imbricados na produção de subjetividade é contada em detalhes por Preciado no capítulo “A Era Farmacopornográfica”, que é de onde vieram quase todas essas informações (Cf. *Ibidem*, p.27-51).

No começo do novo milênio, nos diz Preciado, “quatro milhões de crianças são tratadas com Ritalina para hiperatividade e para a chamada Síndrome do Déficit de Atenção, e mais de duas milhões consomem psicotrópicos destinados a combater a depressão infantil” (Ibidem, p.34).

É o que o sociólogo Nikolas Rose vai chamar de “sociedades psicofarmacológicas”, sociedades em que os pensamentos, angústias, humores, comportamentos e desejos de seus cidadãos podem ser modificados, atenuados, levados nessa ou naquela direção conforme a prescrição e utilização de drogas psiquiátricas (2003, p.46). Esses tipos de medicamentos, esses moduladores de humor e atenção, já não visam “a cura” de uma doença, mas são prescritos antes como uma espécie de adestramento químico que se ancora nas expectativas que os parentes, a escola, enfim, a sociedade, têm do que seria agir dentro dos “parâmetros da normalidade”. Essas substâncias químicas são necessárias num longo e contínuo tratamento de reformulação do Eu. As drogas já contêm em suas moléculas toda uma ética predeterminada, um maneirismo molecular cartografado, e encarnam e incitam “formas de vida particulares nas quais o ‘eu real’ é ao mesmo tempo ‘natural’ e [passível de] ser produzido” (Ibidem, p.59).

Mas onde dizíamos sociedade e cidadãos, logo acima, deveríamos ter dito *mercado consumidor* e seus *consumidores*, que é de fato do que se trata, pelo menos desde a década de 1970. As drogas psiquiátricas são concebidas, desenvolvidas e administradas visando à busca por *valor biológico*, e se somam à longa lista de técnicas sobre si a qual o “empreendedor de si mesmo” deve se submeter para aumentar a sua produtividade e eficiência – e, portanto, o seu “valor de mercado”.

Mas se em *Neurochemical selves* Nikolas Rose se detém na análise das drogas psiquiátricas e critica a ênfase que o complexo psiquiátrico-industrial (com seus médicos, pesquisadores, desenvolvedores e gerentes de marketing) tem sobre o cérebro e seus desequilíbrios químicos (o cérebro como grande fiador de todos os estados alterados da existência), Preciado vai além ao chamar de “subjetividades toxicopornográficas”, isto é, “subjetividades que se definem pela substância (ou substâncias) que dominam o seu metabolismo, pelas próteses

cibernéticas através das quais se tornam agentes, pelos tipos de desejos farmacopornográficos que orientam as suas ações” (2014, p.36).

O nome dos EUA aparece em quase todos os eventos químico-sexuais cartografados por Preciado depois da Segunda Guerra Mundial – e isso, é claro, tem a ver com o domínio exercido pelo país graças à sua predominância econômica no segundo pós-guerra. Enquanto a Europa Ocidental se reconstruía rapidamente graças ao Plano Marshall, os EUA viviam a abundância da produção e consumo em massa.

Se na obra de Foucault (2014) o biopoder se caracterizava por instituições exoesqueléticas de produção da subjetividade (família, escola, quartel, fábrica – eventualmente a prisão, o hospital, o hospício), e em Deleuze (2013a) a característica fundamental do que ele chamou de *sociedade de controle* era a substituição da disciplina pela vigilância, pela formação integral e interminável, Preciado identifica a acentuação para uma manifestação ainda mais *imane*nte do poder: fluxo de fármacos na nossa corrente sanguínea, circulação de hormônios endógenos e exógenos, cirurgias estéticas, cirurgias reparadoras ou emergenciais, próteses e demais dispositivos que normatizam os corpos e permitem que eles *funcionem* ou *mantenham-se* vivos, além da produção e circulação imediata de informação, imagens pixeladas se espalhando através dos novos suportes digitais, a velha e a nova mídia e as redes sociais, discursos que afetam diretamente a produção da nossa subjetividade, e fazem girar a máquina do capital, coletando dados, provocando desejo e promovendo destruição por onde passam.

Não estamos mais falando apenas de técnicas estatais de governo, mas sim de um deslocamento pós-fordista do controle sobre a vida realizado pelo Estado para uma gestão realizada também por corporações farmacológicas e midiáticas. Se antes habitávamos lugares que nos controlavam, passamos a habitar *com* eles³e

³ O seu celular, com todas as redes sociais em que você está conectado, o serviço de transporte privado que você utiliza, os aplicativos que medem os passos diários que você dá, produzem dados de geolocalização, interesses, informações pessoais, etc, que são diariamente coletados por entidades privadas, dados esses que, se cruzados, dão uma mostra bem apurada do seu perfil. Se já não bastasse a ininterrupta coleta de dados do celular, há também a coleta de dados feita por serviços como o Bilhete Único no Rio de Janeiro. Cf. <https://chupadados.codingrights.org/com-o-riocard-seus-dados-passeiam-pelo-rj-e-ninguem-sabe-onde-vo-descer/>

a ser habitados *por* eles. Em um século, nos diz Preciado, teríamos passado do panóptico à pílula anticoncepcional, da torre de vigilância à vigilância introjetada, de um sistema de disciplinas em que o indivíduo é *produto* do poder para aquele em que ele o consome, o absorve, o administra cotidianamente sobre si. De cidadãos, em suma, a consumidores.

A esse poder pós-industrial, global e midiático, Preciado nomeia, não sem certa acidez e ironia, mas ao mesmo tempo descrevendo-o perfeitamente, de *regime fármacopornográfico*.

Apoiado em Thomas Laqueur e Foucault, Preciado nos mostra que a passagem do regime soberano para o regime disciplinar é a passagem de uma lógica monossexual (onde apenas o homem tem qualidade ontológica e a mulher é vista como um *homem desviante*; a vagina vista como um pênis invertido) para a da diferenciação sexual (em que a mulher é fruto do discurso médico e é *naturalizada* como inferior). No cerne dessa diferenciação sexual, o que abala de fato a lógica monossexual anterior, está a efervescência dos primeiros movimentos sufragistas que começam a pedir o acesso das mulheres às técnicas de governo. Em sua fala no *Hay Festival* de 2014, em Cartagena, Preciado explica que sempre se tratou disso: quando falamos de política subalterna, disse ele, estamos falando de como aqueles que foram historicamente submetidos podem ter acesso às técnicas de governo, às técnicas do corpo e assim inventar os seus próprios aparatos de produção de verdade⁴. Porque é justamente isso que fazem os discursos científicos, médicos, midiáticos, *produzem, inventam* a verdade.

Confrontado com a incapacidade do aparato médico-semiótico em relação aos bebês interssexuais, corpos inclassificáveis para a medicina da época, o psicólogo infantil John Money utilizou pela primeira vez em 1947 a categoria de *gênero* para designar o “sexo psicológico” desses bebês. O gênero, do ponto de vista de Money, seria algo que efetivamente *se aprende*. A partir desse dado ele acreditava, e passou a empreender seus esforços nesse sentido, no sexo dito biológico como absolutamente maleável, passível de modificação hormonal ou, se necessário, cirúrgica. Longe, no entanto, de considerar Money como um precursor

⁴ Essa fala de Preciado no *Hay Festival 2014* pode ser vista em: <https://www.youtube.com/watch?v=4o13sesqsJo>

do corpo visto como uma construção tecnocultural sofisticada, e para além das terríveis polêmicas envolvendo o seu nome e os destinos de alguns daqueles bebês, Preciado chama a atenção para o caráter *normativo* da sua técnica: controle e produção de subjetividade heterossexual, masculina *ou* feminina, o sexo e a sexualidade ainda vistos dentro de dois escaninhos estanques.

Assim como as técnicas empreendidas por Money foram reapropriadas e utilizadas mais tarde como contra-técnicas por pessoas que queriam produzir e experimentar novas sexualidades, afetos, tipos de existência, a pílula anticoncepcional, criada em laboratórios norte-americanos e testada em Porto Rico, Haiti e México, que na opinião de Preciado não passava de uma estratégia bioquímica, um composto hormonal de caráter eugenético, a saber, com o objetivo de evitar o crescimento das raças não-brancas, é reapropriada por mulheres brancas norte-americanas de classe média como instrumento de liberação sexual.

Como podemos ver, a noção de corpo como ficção somatopolítica proposta por Preciado se ancora nas mudanças tecnológico-médicas que tiveram início no segundo pós-guerra, mas que ganharam caráter paroxístico nas políticas de desmantelamento do *welfarismo* nos anos 80 de Thatcher e Reagan: não são mais apenas as técnicas arquitetônicas ou jurídicas as únicas responsáveis pela construção do “humano”, mas agora também técnicas bioquímicas, midiáticas e digitais de gestão e produção da subjetividade, um conjunto de técnicas brandas, infinitesimais, que percorrem o corpo e a sua extensão como um sistema de informação muito eficaz, um fluxo de códigos e significados hormonais, técnicas que vão transformar a estrutura do ser vivo.

Para os corpos não-brancos, no entanto, que desde o começo foram excluídos desse *estabelecimento de laços* que caracterizou o humanismo, que tiveram suas próprias cartas e correspondências interrompidas, queimadas, destruídas, e com dificuldade, por linhas marginais, redes imperceptíveis, conseguiram transmitir a sua mensagem entre si, uma mensagem sempre desconsiderada pela ciência régia, a razão, a iluminação, esses corpos não-brancos que, em suma, nunca foram considerados *humanos*, muitas vezes nem mesmo *corpos*, mas antes uma geléia de lucro a ser extraído, para eles o regime nunca deixou de ser soberano, sempre se tratou de *fazer morrer, desaparecer*, corpos

que não são passíveis de luto, desumanizados: para eles a gestão foi sempre tanatopolítica. A passagem de um regime para o outro não significa o fim do regime anterior. Regime tanatopolítico, sistema disciplinar, sociedade de controle, era farmacopornográfica. Os regimes se superpõem, coexistem numa mesma cidade, num mesmo bairro, e emergem inesperadamente, dependendo da cor da sua pele, da sua nação de origem, religião, sexo e sexualidade.

2.1.1

Farmacopornismo

Se na releitura de Marx feita por Hardt & Negri (2006), segundo Preciado, a economia global dos séculos XIX e XX teria como *ethos* o trabalho industrial, e isso se daria não porque todo o trabalho fosse quantitativamente industrial, mas antes porque aspirava a ser *qualitativamente* industrial – isto é, estaria preparado e modelado para uma possível industrialização –, no regime farmacopornográfico toda a economia global se organizaria sob a lógica da pornografia, visando lucrar como lucra a pornografia, aspirando à produção intensificada de fluxos imediatos de dinheiro, fármacos, imagens digitais e fluídos corporais em ciclos de excitação e frustração, sem alívio, sem descarga de energia, sempre produzindo mais produção sem consumir o consumo⁵ (Preciado, 2014, p.40). Enquanto uns acumulam lucro e (im)pulsão sem ter dispêndio (ou mesmo alcançar um dispêndio catártico), outros vivem sob o esgotamento de todos os recursos materiais e subjetivos.

Do fordismo ao “farmacopornismo”. De uma economia modelada pela indústria automobilística e seus bens de consumo duráveis, para uma economia modelada pela indústria pornô e a internet, com promessas de satisfação imediatas (i.e., *frustração* imediata, a excitação sendo substituída por uma excitação ainda

⁵ “Consumir o consumo, portanto, não é consumir mais; é consumir a lógica do consumo: se o consumo é sempre uma transformação, uma digestão, então o consumo do consumo é uma digestão desse processo, a sua dissolução e transformação em algo outro” (Nodari, 2014, p.4).

maior que se frustra numa descarga incompleta), cujos produtos são “estados mentais e psicossomáticos” de prazer, morno relaxamento, breve esquecimento de agruras cotidianas, que podem ser consumidos e descartados imediatamente.

Preciado nomeia de *farmacopornismo* a “esta nova economia dominada pela indústria da pílula, pela lógica masturbatória, e pela cadeia de excitação-frustração em que se apoia” (2014, p.39). Sem a pílula anticoncepcional e o Viagra não existiria a indústria pornô, que ao lado da indústria farmacêutica e da indústria de tecnologia é uma das mais lucrativas do novo milênio. Provavelmente *a mais lucrativa*, se levarmos em conta a baixa necessidade de investimento necessário.

De qualquer forma, as novas mídias, de plataformas de streaming e podcasts variados a canais no Youtube e contas no Chaturbate (um site de *cam shows* em que qualquer adulto pode fazer um show erótico através da sua webcam), aprenderam com as companhias farmacêuticas a venderem estados mentais e psicossomáticos como produtos. O mesmo pode ser dito das lojas de roupas, livros, comidas orgânicas e o que mais você possa imaginar. Ereção: Xvídeos e Viagra. Relaxamento: Netflix, maconha e Kit-Kat. Orgasmo: webcam, teledildos e cartão de crédito. Disposição: Instagram, canecas de café, Vitamina C. Flerte: Happn, Snapchat e nudes.

Mas talvez o empreendimento que melhor resume o farmacopornismo seja mesmo a teledildônica. Teledildônica é um tipo de serviço de sexo virtual em que um internauta em São Paulo pode controlar um vibrador em alguém que está na Ucrânia. Foi desenvolvida inicialmente por empresas como a falecida *Real Touch*, e tem vibradores produzidos atualmente pela *OhMiBod* e *We-Vibe*. A *OhMiBod* fabrica um vibrador chamado *G-Spot Bluemotion Nex 2* que é descrito como sendo “perfeito para o uso entre casais”, e pode ser comandado via *Bluetooth* a uma distância de dez metros ou mesmo “do outro lado do mundo” graças a um aplicativo grátis. Num vídeo institucional da marca, Suki Dunham, co-fundadora da empresa, mostra como deslizar os dedos sobre a tela do seu celular possibilita mudanças de vibração no dildo⁶. A *We-Vibe* também fabrica o seu teledildo, o *We-Vibe 4 Plus*, um “vibrador para casais controlado por celular”⁷. É um

⁶ <https://www.vibrolandia.com/vibrador-g-spot-bluemotion-nex-2-ohmibod-e25477.htm>

⁷ <http://we-vibe.com/we-vibe-4-plus>

incremento sexual da chamada “Internet das Coisas”, a rede de objetos domésticos conectados à internet com tecnologia embarcada para transmissão e coleta de dados, e, claro, controle à distância. De aquecedores da sala de casa ligados via wireless enquanto ainda estamos voltando do trabalho a marca-passos que enviam os dados do seu coração diretamente para o seu médico, eis a “Internet das Coisas”.

Segundo matéria da *Motherboard*, como os vibradores de empresas como *OhMiBod* e *We-Vibe* só podiam ser controlados por aplicativos de celular, estando a princípio vedadas outras formas de manuseio – e o marketing dessas empresas insiste na utilização da teledildônica por casais, mas nunca por trabalhadoras sexuais –, as *camgirls* nerds (como Zander Storm) *hackearam* os vibradores dessas empresas para que eles reagissem ao som que é produzido quando um internauta dá uma gorjeta pelos seus shows⁸. Quanto mais o cliente paga online com seu cartão de crédito, mais o dildo vibra ao vivo e excita a *camgirl*, melhorando a sua performance até fazê-la gozar. Imediata circulação de fluxos de capital e fluídos corporais, o exemplo perfeito do capitalismo farmacopornográfico: captura feita pelo copyright, de um lado, com seus objetos técnicos cada vez mais intransponíveis à investigação, e linhas de fuga traçadas pelo código-livre do hackeamento, por outro.

Como diz Preciado, “as verdadeiras matérias-primas do processo produtivo atual são a excitação, a ereção, a ejaculação, o prazer e o sentimento de auto-complacência e controle onipotente” – e onipresente, acrescentaríamos (2014, p.39).

Com a teledildônica e as *camgirls* chegamos a um novo momento das trabalhadoras sexuais em que clientes podem pagar para masturbar alguém do outro lado do mundo.

De certa forma, a descrição do poder molecular e sua máquina de produção de subjetividade feita por Preciado – e todo poder é senão uma máquina de produção de subjetividade que gera impotência e neutraliza a libido – parece querer abolir as diferenças criadas entre a economia política e a economia

⁸ https://motherboard.vice.com/en_us/article/ae35be/cam-girls-are-hacking-teledildonics-to-make-virtual-sex-feel-real

libidinal, Marx e Freud, mostrando que de fato existe apenas uma economia, como disse Deleuze, e talvez também tentando “mostrar como o desejo inconsciente investe sexualmente as formas dessa economia por inteiro” (Deleuze, 2016, p.90).

2.1.2

Potentia Gaudendi

No século XXI, portanto, a produção não teria mais como parâmetro o modelo industrial, mas se caracterizaria antes pelo modelo pornográfico: investimento mínimo, entrega imediata, criação de desejo, excitação corporal, frustração, nova excitação. O Mercado almejava hoje a uma “produção intensificada do desejo corporal semelhante ao narcótico-sexual” (Preciado, 2014, p.40).

A gestão farmacopornográfica da vida se daria, de um lado, através de técnicas químicas e cirúrgicas que incidem *sobre* ou *se diluem* nos corpos; e, de outro, através de técnicas semióticas de excitação de massas – o corpo visto não mais apenas como “força de trabalho” como na descrição marxiana, mas antes como *potentia gaudendi* (“força orgásmica”, como explica Peter Pál Pelbart (2016, p.143), a “potência de excitação global de cada molécula viva”, gozo a ser extraído, vampirizado).

Se com a criação da pílula anticoncepcional e do Viagra nós deixamos de ser objeto das técnicas de produção de subjetividade para nos tornarmos *usuários* dessas mesmas técnicas, passamos também da proibição da masturbação (o gasto de energia sexual sem fins reprodutivos visto como patologia) para a *incitação* da mesma. O orgasmo visto agora como capital, e o capital, significante cada vez mais abstrato desde sua ruptura final com o lastro do ouro, é um gozo inalcançável, já que “o objeto do trabalho na sociedade farmacopornográfica não é *satisfazer*, mas *excitar*: pôr em marcha o aparato somático que regula o ciclo excitação-frustração-excitação” (Preciado, 2014, p.208). De modo que a descrição desse sistema *impulsional* (no duplo sentido de impulsão física e pulsão libidinal), se fosse feito de um ponto de vista médico, seria o da crescente ansiedade que

leva ao ataque de pânico: a velocidade chega a níveis tão altos, tão infinitos de movimento, que o que se alcança é a estase. Da eletricidade abissal, o corpo que já não suporta tamanha carga, à imobilidade total. Movimento em velocidade infinita e não-movimento se confundem. Como nos personagens de David Foster Wallace em *Graça Infinita* (2014), pendulando continuamente entre a ansiedade incontrolável e a depressão clínica – eis o tecno-capitalismo tardio.

O que está em jogo no regime farmacopornográfico, tanto na produção quanto no consumo, é um ciclo de excitação-frustração-excitação. O que há é um corpo, um aparato psicossomático, que recebe uma enxurrada de estímulos sem conseguir se desfazer de tanta eletricidade posteriormente, sem conseguir se livrar desse acúmulo energético de maneira catártica. Sem alcançar, enfim, *satisfação*. Não se satisfaz pulsão nenhuma, mas antes a frustra para em seguida mobilizar todo esse aparato psicossomático em nova direção.

Freud, em “Além do princípio do prazer” (2010), apresenta um modelo energético das pulsões psíquicas que parece ser útil se lido ao lado de Preciado. Segundo Freud, nesse texto de 1920, a geração de prazer teria relação com a redução das tensões, o rebaixamento da excitação. O prazer se daria no momento em que um corpo se livra da carga. Um corpo excitado, carregado, é um corpo que passa por um desconforto crescente, uma sensação desprazerosa. A excitação é desprazerosa porque causa um desequilíbrio no sistema. Esse sistema só obtém prazer no equilíbrio, na baixa de tensões. Por isso a pulsão de morte teria a ver com um retorno, a compulsão de um organismo por repetir o estado anterior, isto é, o estado *inorgânico*, que seria o estado de equilíbrio absoluto. Alcançar o equilíbrio, retornar ao mingau caosmático, encontrar a morte.

O momento do orgasmo, a *pequena morte*, o momento do desfazimento de si, seria prazeroso não somente porque nos livra da carga elétrica, nos retornando de maneira temporária a um equilíbrio perdido, mas também porque é uma fresta de inorganicidade, uma zona caosmática temporária, para juntar Félix Guattari e Hakim Bey. A excitação, o desconforto, parece ser proporcional ao prazer que se atinge na descarga dessa excitação.

Na sociedade farmacopornográfica há mais frustração do que um gozo catártico. Há mais frustração de uma excitação que não se completa num circuito

de afetos, que não se descarrega e faz circular o desejo (a eletricidade), do que um gozo catártico e liberador. Essa ausência de satisfação tem a ver também com a quantidade de informações e de estímulos a que os corpos estão cotidianamente submetidos. Mark Fisher, citando Franco Berardi em *Ghosts of my life* (2014), já falava que a intensidade e a precariedade do trabalho no capitalismo tardio fazem com que as pessoas fiquem simultaneamente exaustas e hiper-estimuladas (Cf. Mark Fisher, 2014, p.14).

Ainda em “Além do princípio do prazer”, Freud nos mostra que tão importante quanto receber estímulos seria ter uma boa casca protetora no aparelho psíquico contra estímulos. Porque se você não abstrai como é o funcionamento bioquímico do seu corpo, como é o funcionamento econômico da cidade ou o funcionamento elétrico dos objetos ao seu redor, fica muito difícil viver. A enxurrada de informações é constante.

De certa forma é como se o nosso sistema nervoso estivesse agora exposto a essa enxurrada de estímulos. Criar um filtro, uma seleção possível contra essa enxurrada parece ser uma tarefa terapêutica fundamental.

Ao mesmo tempo em que há uma hiper-conectividade – de fluxos econômicos e imagéticos, fluídos corporais, etc, – ao mesmo tempo em que há essa circulação, ela é apenas aparente. O que há é uma circulação de excitação-frustração, sem descarga. Ou, antes, a circulação é *tanta* que não há vazão possível. Da mesma forma que o corpo eletrificado pela ansiedade leva ao ataque de pânico, a tendência de um sistema que só acumula energia é sofrer uma quebra estraçalhadora. O sistema “dá pau” justamente por essa sobrecarga de circulação.

No regime farmacopornográfico o objetivo do trabalho não é satisfazer, mas excitar. Não se visa à produção de mercadorias, mas à gestão de patentes. O “copyright” é uma das marcas registradas do capitalismo tardio. Se no século passado, como diz Preciado (2014, p.210), o poder passou de uma gestão e controle sobre a terra para uma gestão e controle sobre a produção industrial, no começo desse século o que há é uma acentuação da gestão sobre a informação.

O exemplo das *camgirls hackers* é apenas um entre tantos. Jason Koebler, também da *Motherboard*, publicou em março de 2017 uma matéria a respeito dos *fazendeiros hackers* no Nebraska, EUA. Alguns dos equipamentos agrícolas mais modernos do mercado são fabricados pela empresa *John Deere*, sediada em Illinois, EUA, com fábricas espalhadas por todo o mundo. Entre os equipamentos desta empresa estão os tratores de ponta com tecnologia embarcada. Tais tratores, ao contrário dos seus antecessores mais remotos, são fabricados para serem intransponíveis à tentativa de reparo que não seja executada por um funcionário autorizado da empresa. Isso é feito graças ao *software* dos tratores, que tem uma chave de acesso que os clientes não possuem. Acontece que esperar até que um funcionário autorizado chegue aos cantões do Nebraska para consertar o seu equipamento pode colocar em risco todo um ano de produção, além de ser um serviço caro. Além do mais, esses fazendeiros estão acostumados a consertar o próprio equipamento desde sempre, o que se tornou impossível a partir do momento em que um reparo exige um *download* específico mediante um *software* que eles não têm acesso. Segundo a matéria da *Motherboard*, o *software* da *John Deere* foi quebrado e pirateado por hackers do leste-europeu, principalmente de países como a Polônia e Ucrânia, que o vendem ou colocam para *free download* em fóruns espalhados pela internet. É assim que os fazendeiros têm acesso ao *software* base, podendo enfim fazer os próprios reparos em suas máquinas e até mesmo modificar a *funcionalidade* delas. Como diz Jason Koebler na matéria, “[a] *John Deere* vende aos fazendeiros os seus tratores, mas tem usado o *software* para manter o controle de cada aspecto do seu uso depois da venda”⁹. Algumas das maiores preocupações dos fazendeiros são quanto à obsolescência programada das máquinas, à possibilidade da empresa controlar a funcionalidade dos seus tratores à distância ou mesmo parar de produzir as atualizações necessárias para que a manutenção seja feita, obrigando os mesmos a comprarem sempre novos equipamentos. A empresa se defende alertando para os riscos que uma eventual manutenção malfeita pode acarretar, riscos físicos e ecológicos. Em 2017 o estado do Nebraska votou o *Fair Repair Act*, a lei que permitiria que “oficinas independentes de manutenção e [que] os proprietários [de equipamentos] possam obter manuais de diagnóstico e comprar ferramentas e equipamentos de

⁹ A matéria pode ser acessada aqui: https://motherboard.vice.com/en_us/article/xykkkd/why-american-farmers-are-hacking-their-tractors-with-ukrainian-firmware

diagnóstico a um preço razoável” (tradução nossa)¹⁰. Essa legislação começou a ser votada em 2017, mas a batalha legal continuará em 2018. Segundo o minidocumentário lançado no canal da *Motherboard* no Youtube, *Tractor Hacking: The Farmers Breaking Big Tech’s Repair Monopoly* (2018), a votação dessa lei no Nebraska chamou a atenção até mesmo de empresas como *Apple* e *Microsoft*, que assim como a *John Deere* “argumentam que permitir que um conjunto mais amplo de pessoas acessem ferramentas de diagnóstico cria riscos [às próprias pessoas], à segurança e à propriedade intelectual”¹¹. É o controle de patentes que está em jogo no Nebraska, apenas mais um exemplo das batalhas jurídicas por vir no capitalismo tardio. Mas ao hacker pouco importa a lei, o mais importante é criar uma relação desalienada e desalienante com os objetos técnicos ao seu redor.

A descrição farmacopornográfica não vê apenas o corpo como circuito de circulação hormonal, pulsional, farmacológica, etc., mas antes como *circuito entre circuitos*. Como todo sistema aberto, é uma rede de relações que se compõe e se comunica com outras redes de relações – os eletrodomésticos, os objetos, alimentos, enfim, outros corpos.

De certa forma, as principais linhas de força da maquinaria farmacopornográfica já estavam sendo traçadas desde o período colonial – ou mesmo antes, nas rotas da seda do Mundo Antigo. As redes, os sistemas interconectados, a circulação de fluxos, foram evidenciadas com a passagem de cidadãos a consumidores, e com a resposta neoliberal à crise do fordismo: de um mercado saturado pela produção de bens padronizados, robustos e verdadeiramente duráveis, para um mercado produtor dos bens individualizados, programados para se tornarem obsoletos, da “sociedade da afluência”. A resposta neoliberal à crise do começo da década de 1970 foi, por um lado, a expansão da mão de obra disponível e a fuga das fábricas para as periferias mais baratas; e, por outro, o investimento na especificidade das mercadorias, com seus *designers* de produtos e agressivas campanhas de marketing. A entrada de mulheres no mercado de trabalho assalariado e a posterior fuga do chão de fábrica para os

¹⁰ <http://www.suiter.com/nebraska-lb67-adopt-the-fair-repair-act/>.

¹¹ <https://www.theguardian.com/us-news/2017/mar/11/nebraska-farmers-right-to-repair-bill-stalls-apple>.

países em desenvolvimento não foram apenas lucrativos como também, segundo Wolfgang Streeck, esmagaram a militância operária de fins da década de 60 (Cf. Wolfgang Streeck, 2016, p.98). Mas se engana quem acredita que a “virada neoliberal” acentuada nos anos oitenta tenha sido apenas uma resposta endógena de um sistema em crise, ou somente uma mudança ideológica efetuada para agradar uma teoria econômica específica, mas antes a mudança (que trazia em si questões ideológicas, um sistema autonomizado buscando ranhuras para se expandir e avanços tecnológicos sensíveis, claro) no *modo de governar* (Cf. Dardot e Laval, 2016, p.194-195).

Como nos mostra Wolfgang Streeck em *Buying time* (2017), pouco mais de dez anos depois, com as políticas neoliberais de Ronald Reagan e Margaret Thatcher, a precarização ainda maior dos trabalhadores foi o motor para sair de mais uma crise. A estabilização monetária foi alcançada por governos que se dispuseram a trocar o desemprego em massa da classe trabalhadora por um suposto “controle da inflação”. Na época, dois eventos simbolizaram de maneira dramática a gravidade do que estava acontecendo: a greve do sindicato dos controladores de tráfego aéreo nos EUA, em 1981, e a greve do sindicato dos mineiros na Inglaterra, em 1984. Ambas violentamente esmagadas por Reagan e Thatcher (Cf. 2017, p.34).

Em *How Will Capitalism End?*(2016), Wolfgang Streeck nos dá como exemplo da crescente comercialização da vida social entre as décadas de 1970 e 80 o declínio das piscinas públicas na Alemanha. Cada vizinhança costumava ter a sua piscina pública – austera, mas útil. Então surgiram as piscinas privadas com restaurante, bar, praias artificiais, shoppings e altas taxas de adesão. As piscinas públicas foram paulatinamente perdendo espaço para as privadas, e as poucas que sobraram procuraram aderir à diferenciação dos serviços. Ficou para o senso comum que o Estado ditava o que era *supostamente* melhor para as pessoas enquanto o setor privado ficaria atento ao que as pessoas *realmente queriam* enquanto *indivíduos*. O mesmo aconteceu com as duas televisões públicas alemãs. De caráter “educativo”, foram soterradas pela tevê a cabo e seus infinitos canais de entretenimento (Cf. 2016, p.104). Quando Lyotard falava décadas atrás, em

Libidinal Economy (1993), que o operário encontrava satisfação ao ser usado pela máquina de produção que o escravizava e esfaçalhava cotidianamente, não parece assim tão distante do consumidor que encontra prazer no próprio esfacelamento subjetivo.¹² Querendo ser tratado como um indivíduo diferenciado, com personalidade e estilo próprios (ainda que semelhantes a centenas de milhares), o consumidor é mais uma injeção de feedback positivo num sistema que o levará cada vez mais distante de si mesmo, a paragens que ele nem ousa imaginar.

Aqui o corpo se apresenta como um sistema energético, uma peça entre outras peças em um vasto circuito de transmissão de energia. Força de trabalho (Marx), pulsão de morte (Freud) e *potentia gaudendi* (Preciado). Vício, sexo, prazer. Repetição. O corpo é um componente num vasto circuito de circulação de tensões, fluxos de dinheiro e fluídos corporais. “O desejo pinga”, disse Nelson Rodrigues (2012). O desejo que não circula apodrece. “A adúltera é mais pura porque está livre do desejo que apodrece dentro dela”, a adúltera *faz circular* o desejo.

O Regime Farmacopornográfico é a descrição cibernética de um poder que é ele mesmo cibernético. O segundo pós-guerra, as inovações tecnológicas, a corrida espacial, a radioatividade, as catástrofes virais e climáticas, a invenção dos hormônios sintéticos, a sintetização do LSD-25, o narcotráfico, a financeirização do capital. Chernobyl, o vírus da Aids, a Internet. Talvez a Internet, essa vasta rede neural tecnoviva, resuma da melhor maneira o poder farmacopornográfico. Filha da Rota da Seda, das rotas mercantis feudais, das grandes navegações, do complexo escravagista, da prensa móvel, da máquina a vapor, da eletricidade, da Revolução Industrial, do telégrafo, do complexo militar-científico, da guerra e da criptografia. Marco Polo, Cristóvão Colombo e Pedro Álvares Cabral, Johannes Gutenberg, Michael Faraday, James Watt, Samuel Morse e Alfred Vail, Nikola Tesla, Thomas Edison, Ada Lovelace, Von Newman e Alan Turing. Sistema Nervoso Descentralizado do Tecno-capitalismo tardio, a Internet é um

¹² “[T]hey enjoyed the decomposition of their personal identity, the identity that the peasant tradition had constructed for them, enjoyed the dissolution of their families and villages, and enjoyed the new monstrous anonymity of the suburbs and the pubs in the morning and evening” (Lyotard, 1993, p.111).

emaranhado de fibra ótica, petróleo, silício, fluxos de dinheiro, carne, fluídos corporais, substâncias narcóticas, vídeos viciantes, controle e liberação. Um circuito para onde convergem todos os sistemas vivos e não-vivos, por onde circulam impulsos elétricos, pulsão libidinal e luz, isto é, a *informação*.

Não somos mais somente produto nem apenas consumidores do poder, mas antes componentes de um vasto circuito de circulação de fluxos os mais variados. Somos um meio de circulação de fluxos e dissipação de energia tanto quanto as mídias que usamos. A interrupção do fluxo provoca neurose, depressão, letargia. A retroalimentação positiva do fluxo, a carga elétrica (ansiedade) sem vazão, implode o sistema (ataques de pânico). Não há mais usuário transcendente de um aparato tecnológico. Em verdade, nunca houve. Serotonina, dopamina, adrenalina. Gratificação imediata, frustração, ansiedade crescente. Somos todos transistores, conduítes, fibras óticas. Máquinas de máquinas, como diziam Deleuze & Guattari.

2.2

A espécie Extra-terreste

Segundo Alexandre Nodari, em *O extra-terrestre e o extra-humano* (2013), a antropogênese “implicaria uma separação com o *cosmos*, o fim de certo *hetairismo ontológico*” primordial (2013, p.254 – grifos no original). Isso acontece porque a antropogênese é o processo mesmo de transcendência e ruptura do contato da “forma-homem” com seu meio-circundante, que vai das religiões monoteístas ao marxismo. A criação de um Deus Uno e Transcendente, e, portanto, criador *ex nihilo*, que serve de modelo àqueles que o veneram e que almejam ser as suas cópias, ou o objeto do trabalho visto como a maestria e domínio do “homem” sobre a natureza, em maior ou menor intensidade, dão conta de um ser que se pretende emancipado. E esta suposta emancipação é um dos componentes que engendram do racismo às catástrofes climáticas.

Conforme Nodari o descreve, o “humano” foi desde sempre o “extra-terrestre”, o ser fadado à transcendência – seja por conta da mito-teologia de ascensão pós-juízo-final (“meu reino não é desse mundo”), seja através da aliança tecno-capitalista de exaustão de recursos terrestres e subsequente imperialismo

cósmico. Essa criatura que se pretende emancipada, e cuja política mesmo mais remota sempre consistiu em técnicas de distinção espiritual e corporal, sempre lutou para *com-formar* (como diz Nodari) os outros à sua imagem e semelhança inventadas, desprezando de qualquer relevância ontológica aqueles que não se enquadraram à altura da sua *imagem*. E *imagem* aqui é fundamental, pois como nos faz ver Nodari, há uma sinonímia entre *espécie* e *espelho*: “A *species* humana não é apenas uma imagem, mas uma imagem que demanda obediência, que chega até a internalizar tal obediência, [...] capaz de negar o reflexo a qualquer um que se mostre *indigno* dele” (Ibidem, p.255).

Na introdução de *O Inumano – considerações sobre o tempo*, Lyotard se pergunta “e se, por um lado, os humanos, no sentido do humanismo, estão em vias de, constrangidos, *se tornarem inumanos*? E se, por outro lado, for ‘próprio’ do homem *ser habitado pelo inumano*?”(1997, p.11 – grifo nosso). Dessa forma, ele continua, existiriam dois tipos de inumano: “a inumanidade do sistema em curso de consolidação, sob o nome de desenvolvimento (entre outros), não deve ser confundida com aquela, infinitamente secreta, de que a alma é refém” (Idem).

Imaginamos que a inumanidade do “sistema em curso de consolidação” de que fala Lyotard seja o modo de produção capitalista, que é duplamente inumano: primeiro, porque é um implacável sistema alienígena a tudo o que possa ser superficialmente considerado “humano”; segundo, como já dito, tanto porque trata como não-humanos aqueles de quem suga toda a força de trabalho, desumanizando-os, como também, através do desenvolvimento irrefreável dos meios de produção e dos produtos, levará a todos, inevitavelmente, a paragens muito distantes do “humanismo” vulgar – tanto do ponto de vista físico quanto do ponto de vista metafísico. Por outro lado, e de qualquer forma, todo humanismo já traria em germe o inumano.

Assim como na descrição marxiana de que o capitalismo proveria as bases materiais para o comunismo, sempre esteve no horizonte do processo de hominização, das mais variadas antropotécnicas diacronicamente desenvolvidas e do conseqüente programa político-cultural humano-capitalista, o inumano como “alucinação na ponta dos olhos” – como diz um verso de Roberto Piva (2000, p.141) no poema “Meteoro” – humanistas, seu destino inevitável. Da mesma

forma que a pulsão de morte freudiana impulsiona o organismo de volta à sua condição inorgânica, da mesma forma que o ruído é o destino de toda comunicação, a não-arte o da arte, a entropia o da homeostase, assim também o é com o “humanismo”.

Criando (ou antes *traçando*) o que seria “a norma”, o “humano-capitalismo” criou a figura do “homem” sobre o fundo de criaturas absolutamente desumanizadas. A dita “forma-homem” só existe, de fato, como norma, porque os anormais foram considerados não-humanos. Do mesmo jeito, o modo de produção capitalista sempre desumanizou aqueles de quem se alimentou e considerou como não-humano todo corpo incapaz de (re)produzir.

Talvez a diferença entre o não-humano e o desumanizado seja apenas histórica. Antes o “homem” era uma exceção à regra de seres sem Deus, Alma e Essência: mulheres, negros, índios, crianças (estas últimas vistas ainda como vasos a serem preenchidos pela antropotécnica). Depois, com a concepção de “homem” como “membro da espécie humana”, todos que compartilhavam semelhante anatomia (mamífero bípede homo sapiens) foram teoricamente considerados “humanos”. Foi preciso fazer ressurgir novamente um discurso biologizante da diferenciação, tal qual no século XIX, para hierarquizar as diferenças e desumanizar os anormais, os doentes, os pervertidos, os *monstruosos*, mantendo então o “homem” (i.e., macho branco seminal) como ser de “exceção ontológica” (termo de Déborah Danowski & Viveiros de Castro), isto é, apartado, distinto e distante.

A volta do discurso sobre a raça faz parte desse movimento. “Depois de um breve interregno”, nos diz Achille Mbembe em *Crítica da Razão Negra* (2014, p.45),

“o fim do século XX e o virar do novo século coincidem com o regresso a uma interpretação biológica de distinções entre os grupos humanos. Longe de pôr fim ao racismo, um novo desdobramento da raça ancorou no pensamento do genoma... o recurso genético tende a confirmar as tipologias raciais do século XIX (branco caucasiano, negro africano, amarelo asiático)”.

Ainda na segunda metade do século XX Frantz Fanon afirmava que

“os cientistas, após muitas reticências, admitiram que o preto é um ser humano: *in vivo* e *in vitro* o preto tinha-se revelado análogo ao branco; mesma morfologia, mesma histologia. [...] No plano das ideias, estávamos de acordo: o negro é um ser

humano. [...] Mas o branco, em determinadas questões, continuava irredutível. Por nenhum preço ele queria a intimidade entre as raças”(2008, p.111).

O “humanismo” europeu (e mais tarde norte-americano, o que dá no mesmo, tendo em vista que o “homem” é representado da mesma maneira) se assenta sobre procedimentos econômicos e jurídicos. A *racialização* do diferente e a subsequente hierarquização das raças (o negro, o ameríndio e o aborígine vistos como fósseis de sociedades primitivas, fósseis que confirmam a evolução) é o que permitiu justificar a exploração e expropriação, seja via tráfico negreiro no atlântico, seja exterminando e convertendo autóctones nas colônias.

O modelo escravagista é o motor do Capitalismo e da Modernidade.

O discurso racista do excepcionalismo de certa parcela da “humanidade”, para se arraigar no senso comum e servir aos fins de extração de lucro pelas elites, sempre se beneficiou do ressentimento e da sensação de impotência de vastas parcelas da sociedade – o que potencializa, entre outras coisas, fenômenos recentes como a eleição de Donald Trump em 2016 e a acentuação dos discursos etno-nacionalistas (e, portanto, racistas) em todo o mundo.

Em dois episódios distantes no tempo, as colônias de povoamento dos Estados Unidos de meados do século XVII e a Terceira República Francesa do final do século XIX, Mbembe nos mostra como o “Branco” foi “uma categoria racial pacientemente construída, no cruzamento entre o direito e os regimes que praticam a extorsão da força de trabalho” (2014, p.84-85).

Em meados do século XVII, na colônia da Virgínia, surgem “comunidades subalternas” formadas por europeus e africanos, e que desembocam, a partir da década de 60 do mesmo século, em “uma série de revoltas (tais como a Revolta dos Servos em 1661, a revolta de Bacon em 1676 e os motins do tabaco em 1682)” (Ibidem, p.85). O estatuto dos europeus explorados, considerados “dispensáveis” na Metrópole, e que viviam sob o regime de corveia, era muito semelhante ao dos africanos – “com os quais partilham as mesmas práticas de sociabilidade: álcool, sexo, casamentos” (idem).

Mbembe nos mostra que, em resposta aos seguidos levantes realizados por essas comunidades, a *racialização* da figura do escravo é acentuada com o aumento do fluxo de escravos africanos, a proibição das relações sexuais entre

européus e africanos e a diferenciação dos castigos. A companhia real inglesa que detinha o monopólio do tráfico de escravos, após sofrer um colapso na década de 60 do século XVII, ressurgiu sob o nome de *Royal African Company*, e em menos de duas décadas chega a transportar aproximadamente cem mil escravos, o que é financeiramente decisivo para aqueles que controlavam o mercado de Londres. Em pouco tempo o número de escravos africanos supera com folgas os europeus sob o regime de corveia. Enquanto era vedado o porte de armas a todos os africanos, mesmo os alforriados, a cada ex-escravo de origem européia é dada uma arma. Os brancos pobres passam então a fazer parte da patrulha aos escravos africanos.

Na França da Terceira República, em 1892, surge o que Mbembe chama de *nacional-colonialismo*, todo um investimento pedagógico e psíquico que faz do francês comum um sujeito racista. Todo esse investimento vem logo depois da humilhante derrota para a Prússia. Na virada para o século XX, o francês é construído para ser patriótico e militarista. Viril nas suas relações com as colônias, e descrito como superior às outras raças em uma série de discursos meticulosamente construídos. São técnicas midiáticas e pedagógicas de governo apoiadas por todos os espectros políticos, pela Igreja e pela sociedade civil, com seus homens de negócio e profissionais liberais. Todo um aparato cujo objetivo é a catalogação e subsequente hierarquização racial é montado, de um lado, academicamente, com disciplinas como a Etnologia, a Geografia ou a Missionologia; e de outro, inculcando o mesmo na cultura de massas através de “instituições como museus e jardins zoológicos humanos, publicidade, literatura, artes, constituição de arquivos, disseminação de narrativas fantásticas reportadas pela imprensa popular [...] e realização de exposições internacionais” (2014, p.114).

Com a Revolução Francesa, em 1789, e a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, ficam evidentes os dois *nomos* da terra – as duas esferas de jurisprudência que nos governam. A esfera interna é regida pelos direitos humanos, pelo direito à propriedade privada e livre troca – todo o discurso do liberalismo, em suma. A esfera externa é regida pela lei da força. O europeu, portanto, é destinado à transcendência: delimita os direitos humanos e viola

aqueles que não são considerados humanos – tanto dentro quanto fora de seu território.

Nodari vai chamar atenção para o “dentro” e o “fora” da cidade, um dos problemas basilares da teoria política, e de como esse “dentro/fora” é depois trazido *para dentro* daquele a que chamaram “homem”.

Num primeiro momento, a floresta é o “fora” da cidade, um lugar perigoso e instável para além dos muros da fronteira, onde coisas estranhas podem acontecer. O ambiente dos lobos e demais animais selvagens, mas também de outros personagens cósmicos ainda mais assustadores. Um lugar, em suma, de *instabilidade ontológica*, onde as coisas (e os seres) não são exatamente aquilo que parecem – ou, antes, revelam que não há nenhum *exatamente*, como nos contos dos Irmãos Grimm ou no *Mitológicas*, de Lévi-Strauss. “As corujas não são o que parecem”, foi um dos três avisos que o Gigante precisava dar para Dale Cooper ainda nos primeiros episódios de *Twin Peaks*.

A floresta também é o ambiente dos bandos, dos depravados e saqueadores. Provavelmente o ambiente dos nômades de Kafka em seu conto “Uma folha antiga”, não exatamente a floresta, mas o *exterior desconhecido*. Nômades que apareceram de uma hora para outra do lado de dentro da fronteira e por ali se amontoaram, fedidos e famintos, e cujos cavalos também comiam carne. Os nômades que eram capazes de comer um boi vivo, a dentadas, o sangue quente lhes escorrendo pelo queixo, os mugidos de dor do boi jamais esquecidos pelos cidadãos.

“Se levarmos em conta o raciocínio e a imagem de Hobbes”, diz Nodari, “*toda cidade é uma floresta para outra cidade* – situação que só se alteraria com uma cidade universal, um grande império, ou por um processo de domesticação ou destruição do que está lá fora” (2013, p.255 – grifo original).

O processo de domesticação ou destruição, a busca pelo equilíbrio, o resfriamento normativo das diferenças, foi sempre o projeto político do humanismo. Para acabar com o desconhecido, e o desconhecido é sempre algo perigoso, é preciso colonizar ou destruir a floresta. A única forma do “cidadão de bem” se sentir inteiramente seguro seria com a implementação de uma cidade

universal, cujas experiências já estariam previamente concebidas e o “perigo” seria uma palavra em desuso.

Enquanto isso não é implementado, “dentro dos muros da cidade o homem é como um Deus para o homem [...] e o cidadão *reconhece a si mesmo* no outro, que é inviolável, [enquanto que] *fora* deles, na relação entre cidades [...], *o homem é o lobo do homem*” (idem). É o que Jacques Derrida vai chamar de *liconomia*: “a lei (*nomos*) sempre é determinada a partir do lugar de algum lobo” (Ibidem, p.258).

Em *Homo Sacer* (2014), Giorgio Agamben nos faz saber de certa dependência da condição de “homem” em relação à de “cidadão”. A passagem do “súdito” (regime soberano da tanatopolítica) ao “cidadão” (nascimento do Estado-Nação) se daria, entre outras coisas, com a Revolução Francesa, a queda do Antigo Regime e a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*. Toda vida agora é sagrada e precisa ser gerida, mas só se você for um bom cidadão. Do contrário, a sua vida é passível de ser sacrificada. O homem só é considerado homem e a sua vida só tem valor porque, antes de qualquer coisa, ele é um *cidadão* – o conceito de “cidadão” tem primazia ontológica sobre o conceito de “humano”. O “cidadão” é aquele que espelha a imagem e semelhança de seu Deus, isto é, o Estado. E como os escravos, as mulheres, as crianças, os estrangeiros, os insanos..., não eram representantes *do* nem representados *pelo* Estado, não sendo, portanto, cidadãos, também não eram “humanos”, sua vida não tendo nenhum valor. “Uma das características fundamentais da biopolítica moderna”, nos lembra Agamben, “é a sua necessidade de *redefinir* continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora”, aquilo que faz parte da norma daquilo que é patológico (2014, p.127). Como nos lembra Nodari, “o Estado (a lei) aparecia [...] não só como garantidor da ordem, mas como o *agente ontológico da antropogênese*: a imagem da espécie é assegurada pela forma-Estado” (2013, p.257 – grifo nosso). Estar fora do Estado era estar fora da *espécie*.

Mas agora que a preocupação é a criação de nichos e mercado consumidor, o neoliberalismo é ele mesmo uma máquina de assimilação de identidades ditas “desviantes” e criação de “excedentes” à nova norma. O corpo patologizado não

sendo mais apenas o improdutivo e o desumanizado do qual se extrai força de trabalho, mas também o ineficiente e o endividado. Não ter possibilidade de consumo, agora, é o que significa estar fora da espécie.

O “homem”, o “cidadão”, são as cópias que seguem o modelo ideal e predeterminado de “humanidade” e “cidadania” – Deus e Estado. Todo fundamento, seja ele político, jurídico, econômico, nacional, etc., é *mitológico* – descreve e se sustenta a partir de um mito de origem que, obviamente, é uma ficção somática. Uma construção, é claro, mas uma construção que produz “formas de vida”. O fundamento, os pressupostos de cada filósofo, o “problema do começo em filosofia”, como dizia Deleuze (1988, p.215), os modos através dos quais determinada filosofia se solidificou como doxa e senso comum – essas demarcações que muitas vezes parecem intransponíveis – pressupõem e são pressupostas por todo tipo de preconceito: o Cogito cartesiano e a primazia do pensar sobre o existir, o “humano” como sujeito esclarecido universal distinto e superior àqueles que ele desumaniza, e assim por diante.

Todos os preconceitos *físicos* partem de pressupostos metafísicos.

Por isso pensar é fazer ruir todo e qualquer fundamento, atravessá-lo, perfurá-lo em direção ao sem-fundo. Mas é possível instalar-se no sem-fundo? Por enquanto nos parece que é preciso (ou antes, só é possível) traçar um novo fundamento, um fundamento que recorte *outras* indeterminações congeladas (aquilo a que chamamos “forma”).

Destruir o fundamento, alcançar o sem-fundo, refundar o pensamento – mas *refundar* sabendo que todo fundamento foi feito para ruir.

São movimentos muito difíceis.

2.2.1

Os Extra-humanos

Se na seção anterior descrevemos esse ser de “exceção ontológica” que é o homem (rei, nobre, dono de capitania hereditária, colonizador, senhor de escravos,

proprietário de terras, detentor dos meios de produção, herdeiro, especulador do mercado financeiro,...) como aquele que sempre foi votado para a extra-terrestrialidade – tocar na face de Deus ou conquistar a galáxia –, o desumanizado pelo humano-tecno-capitalismo sempre foi destinado à terra – seja a ser comido por ela no retorno à inorganicidade mediada pelos fungos, seja por *pertencer à esta terra* (Cf. Viveiros de Castro, 2016). Segundo Viveiros de Castro, “pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o indígena” (2016, p.14). E o “indígena”, no contexto em que Viveiros de Castro o aborda, não se restringe apenas aos povos autóctones, mas se estende para aqueles que têm uma relação com a terra – seja o terreno geográfico, sejam os territórios existenciais afetivos.¹³

No já aqui citado *Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe sublinha o caráter racista contido nessas aproximações. Pertencer à terra e à matéria, às emoções, aos instintos, teve sempre um forte viés racista: ao negro, ao indígena, mas também às mulheres e às crianças, estaria disponível uma substância erótica, pré- ou inconsciente, esotérica, irascível, inventiva, onírica e selvagem, todos “sintomas da degenerescência”, e mesmo a crítica anticolonial estaria “convencida de que é precisamente aí que reside a ardente força do negro, o seu furioso amor pelas formas, ritmos e cores” (2014, p.83) – enquanto ao “Homem” estariam disponíveis as faculdades da razão e da consciência. Os primeiros seriam apenas um estágio inicial, primitivo, na escala da evolução. Mesmo o pensamento Surrealista, tendo como porta-voz Andre Breton, nos faz saber Mbembe, se utiliza das categorias da antropologia mais racista, que ainda dividia as sociedades em *primitivas* e *civilizadas* (Cf. Mbembe idem).

Sobre os muitas vezes¹⁴ preconceituosamente chamados “povos primitivos” criou-se um imaginário que evoca rituais profanos, banquetes sanguinolentos, relações orgiásticas e incestuosas pelos quais o racista, o xenófobo e o misógino, três dos vetores principais que compõem o “homem”, sentem fascínio e repulsa. São imagens em que a circulação do desejo é liberada sem interditos. E por

¹³ Essa questão será trabalhada no próximo capítulo.

¹⁴ N^o *anti-Édipo* (2011), Deleuze & Guattari se utilizam da taxonomia antropológica da época para analisar a sociogênese, e por isso utilizam a divisão “selvagens, bárbaros, civilizados”, e que não estão em uma escala de valor, mas antes apontam para diferentes relações do *socius* para com os fluxos intensivos do desejo. Isso será trabalhado com calma no próximo capítulo.

desejar o que lhe foi ensinado que é proibido, o “homem” decide aniquilá-lo – tendo em vista que a aniquilação também é um modo de alcançar prazer, ainda que por outros meios, no contato com aquele objeto. Esse imaginário dionisíaco foi construído por anedotas, diários de viagens, relatos etnográficos os mais variados, que têm em comum um profundo desconhecimento daquilo a que encaravam – um olhar exotizante.

No entanto, é evidente que todos esses “sintomas de degenerescência”, o sonho, a intoxicação, as pulsões libidinais, o desejo pelo sangue, a baba e o sêmen, os rituais heréticos, os banquetes orgiásticos, não se restringem às populações de origem africana, ameríndia ou aborígine, mas estiveram presentes em toda a Europa, da Grécia órfica à Ordem Templária, passando por todas as práticas de bruxaria, saberes que foram perseguidos, punidos ou expropriados. Segundo Silvia Federici, “a caça às bruxas foi um elemento essencial da acumulação primitiva e da ‘transição’ ao capitalismo” (2017, p.294).

Da mesma forma que, em suma, essa substância erótica está disponível a todos que decidam perder a cabeça, a Razão também estaria disponível aos desumanizados pelo humanismo. É possível ao negro, ao ameríndio e à mulher tornarem-se “homens”, e são vastos os exemplos daqueles que o fizeram, um tornar-se que é da ordem da imitação e não do devir. Mas “tornar-se homem”, diga-se logo, é inseparável de “tornar-se racista, xenófobo e misógino”, porque é aderir a uma categoria que não contempla a todos. Uma categoria que, aliás, só é possível na medida em que desconsidera a quase todos.

Conforme pretendemos mostrar na conclusão desta dissertação, porém, nos parece que Achille Mbembe tem uma forte preocupação *reformadora* para com o humanismo, reivindicando a “razão” e a “humanidade” para aqueles a quem a “razão” e a “humanidade” foram negadas. No entanto, nos parece também que a “racionalidade” e a “humanidade” só foram possíveis enquanto conceito porque foram construídas como indisponíveis a todo corpo que não fosse Branco e Masculino. A “razão” é narcísica, ela tem horror a qualquer coisa que não seja a si mesma, e também é “extra-terrestre” – ser “razoável” sempre foi sinônimo de pensar sem o corpo.

Essa emancipação do “homem” de que falávamos anteriormente, o “homem” como o “extra-terrestre”, precisa ser melhor analisada. Mais do que a emancipação em si – afinal, todo o processo de *hominização* sempre foi correlato da criação e manutenção de “meios-circundantes” *artificiais*, do contrário o “homem” nem sequer sobreviveria (o projeto de *esferologia* de Sloterdijk trata desses temas) –, o que vemos agora é um *desejo* de emancipação final e absoluta, um desejo que traz consigo harmônicos monoteístas. A “emancipação” em relação à natureza sempre esteve em pauta, à esquerda e à direita, por uma *necessidade*– seja na aliança tecno-capitalista de maestria sobre a natureza, seja na fórmula marxiana do trabalho como mediação entre o homem e a natureza (cf. Karl Marx 2013, p.255-256). O que parece estar em xeque com o conjunto de crises ecológicas, subjetivas e econômicas que nos atravessam é justamente o *domínio técnico* do “homem” sobre o meio-ambiente, domínio esse que foi fruto e é também produtor das variadas desigualdades sociais, dos desarranjos econômicos, e é causa das catástrofes climáticas iminentes. Parece que, como nas narrativas distópicas mais chinfrins, esse ser “extra-terrestre” que é o “homem” pretende se livrar dos substratos materiais (a Terra e até mesmo o *corpo*) rumo a um paraíso etéreo e límpido depois de os ter sugado até o fim.

O tema da suposta limpeza é muito importante, tendo em vista que há toda uma ascese necessária para entrar no reino dos céus – uma ascese que influencia até mesmo boa parte da esquerda jovem e militante contemporânea, que tem ojeriza a toda pauta que não seja “pura”, e se ressentido de qualquer aliança que não espelhe o seu ideal (mas disso falaremos no próximo capítulo). O ressentimento para com a matéria, o ressentimento para com o corpo, sempre andou junto com o desejo de transcendência.

Essa questão referente ao *ressentimento* ou mesmo *desprezo* ao corpo é apenas a ponta de um iceberg conceitual bastante complicado. Mais do que um simples ressentimento ao corpo que já era visível em certo “racionalismo ocidental vulgar”, que sempre teve em seu desejo de transcendência harmônicos monoteístas, a questão é agora levantada por outros proponentes: alguns vetores de uma filosofia contemporânea anglo-americana derivada do melhor pós-estruturalismo. Tais vetores, em suas recentes versões *aceleracionistas* (tanto à esquerda quanto à direita) engendra, ou antes sonha com um futuro em que o

substrato material, o *corpo*, não será mais necessário. Seja porque o imbricamento com a máquina nos legará a imortalidade (a mente – ou o espírito? – um mero software uploadado em um diferente hardware), seja porque o corpo vai se tornar um mero meio de dissipação de energia num mundo de máquinas. Esse trans-humanismo ou pós-humanismo neo-reacionário¹⁵ tem seu vetor apontado para o distanciamento em relação à matéria. Esse suposto desprezo ao corpo presente nestas narrativas teórico-ficcionais, no entanto, perde bastante intensidade se for posto ao lado de, por exemplo, um filme como *Get Out* (2017). Porque em *Get out*, ao contrário, o que nós vemos é um aparato tecnológico-capitalista voltado para o *uso da carne*.

Get Out, primeiro filme dirigido por Jordan Peele, narra a história de um jovem fotógrafo negro chamado Chris (Daniel Kaluuya), que vai ser apresentado para a família de sua namorada branca, com quem passará o final de semana. Há muita coisa a ser dita sobre o filme, mas neste momento gostaríamos de ressaltar apenas uma questão referente ao corpo. O final de semana de Chris acaba se revelando uma armadilha em que homens brancos velhos e ricos disputam o corpo do fotógrafo em um bingo que funciona como mercado de escravos. Retomaremos um comentário sobre outro aspecto do filme nas páginas centrais do próximo capítulo, mas recomendamos o texto de Juliano Gomes acerca do filme como um todo na revista *Cinética*.¹⁶ O corpo de Chris, portanto, vencido no bingo por um galerista cego que quer “se apoderar de sua visão”, servirá de receptáculo para o cérebro (e conseqüentemente para a consciência) do mesmo galerista, que assumirá as funções de seu corpo.

¹⁵ Uma das principais características do pensamento “neo-reacionário”, segundo o filósofo e engenheiro de computação Yuk Hui, é considerar o pensamento iluminista como algo obsoleto, já que “os valores da democracia e da igualdade deixaram o Ocidente vulnerável” (Yuk Hui 2017 <http://www.e-flux.com/journal/81/125815/on-the-unhappy-consciousness-of-neoreactionaries/>).

Dessa forma, o que eles defendem é um retorno às “monarquias absolutistas”, áreas altamente militarizadas, em rotineiro Estado de exceção, que mantenham a “normalidade” em uma sociedade com uma desigualdade econômica hiper-feudal. Isso pareceria um tema proto-fascista desimportante e inócua se não tivesse ligações com a equipe de transição de Donald Trump e alguns dos executivos mais importantes do Vale do Silício, como Peter Thiel, co-fundador do *PayPal* e da *Palantir Technologies*, uma empresa especializada em análise de dados que presta serviços para o governo dos EUA desde 2010. Segundo Yuk Hui na mesma postagem, é de Thiel a frase “eu não acredito mais que liberdade e democracia sejam compatíveis”. O texto de Yuk Hui citado acima a respeito das conexões entre teóricos de tecnologia e filosofia, blogs neoreacionários, a administração Trump e alguns dos mais importantes nomes do Vale do Silício é altamente recomendado.

¹⁶ Que pode ser conferido aqui: <http://revistacinetica.com.br/nova/vaga-carne-ou-a-paz-veste-branco/>

No filme, a questão do transplante cerebral costuma pegar a todos desprevenidos. É como se dissessem aos negros: seus corpos foram os motores do capitalismo e da modernidade, como diz Mbembe, o que possibilitou um avanço técnico capaz de nos permitir usá-los agora para a nossa imortalidade. É curioso porque as correntes pós e trans-humanistas costumam sonhar com a consciência uploadada em um hardware menos combatido, só que normalmente um hardware maquinal-onírico, cyberpunk, o sonho teológico monoteísta que seria levado a cabo finalmente pelo tecno-capitalismo tardio: livrar-se da terra, livrar-se do corpo, colonizar um reino no outro mundo.

Mas então, no filme, brancos ricos e idosos, com a saúde depauperada, querem transplantar as suas consciências para o corpo de negros jovens e sadios justamente para *usar a carne*. É quase como se *Get Out* resolvesse o conflito pós e trans-humanista: livrar-se de todo e qualquer substrato material em busca da imortalidade e ausência de sofrimentos físicos é balela, porque o foco sempre esteve no corpo. O sexo, os prazeres – todos querem gozar. O filme ainda apresenta uma espécie de “valor biológico” do corpo enfatizando a necessidade de cuidado com ele. Mas cuidado não para “viver mais e melhor” necessariamente, mas antes para ser mais *eficiente*, para não ter as artérias entupidas impedido o bom funcionamento daqueles que *irão te usar*, sejam os velhos brancos depauperados que vão possuir o seu corpo, seja todo o sistema, que precisa impedir o prazer e o perigo em nome da eficiência.

Se o “homem” seria “um estado de exceção ontológico”, como dizem Danowski e Viveiros de Castro, o “poder constituinte, legislador autônomo e soberano da natureza” (2015, p.43), o extra-humano seria uma exploração da “zona de não-ser”, para lembrar Frantz Fanon (2008, p.26), onde o que há (aí já o modificando um pouco) é um *excesso ontológico*. O “não-ser” não como negação de qualquer traço ontológico, mas antes como negação do “Ser”, isto é, da *norma*, da represa, do limite, para que o jorro corra então livremente.

Ainda em *O extra-terrestre e o extra-humano*, Alexandre Nodari nos lembra que um dos principais objetivos da Antropofagia oswaldiana era “pensar o *fora* do homem, o que é *estranho* ao homem” (2013, p.252 – grifo no original). Para

salientar essa questão, ele analisa uma das formulações do manifesto que demonstra certa instabilidade ontológica ao redor do “humano”: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (Oswald de Andrade, 1978, p.13).

Nessa formulação Nodari percebe que, estando como último termo, o “antropófago” englobaria o “homem” – não só por conter, como nota Beatriz Azevedo (2016, p.112), o *anthropos*, mas como se o “homem” fosse apenas um momento em direção a algo outro. Ou, melhor ainda, “como se, levando a cabo a sua própria lei de só se interessar pelo que não é seu, o homem estivesse, na verdade, cumprindo uma lei que o *ultrapassa*, tornando-se antropófago (o que estaria *além* da humanidade)” (2013, p.253 – primeiro grifo nosso).

Mas Nodari pondera que, se nessa e em outras formulações o antropófago e a Antropofagia pareciam estar *para além do homem*, em outras os termos aparecem como *aquém* do mesmo. Segundo Nodari, nesses casos, “a Antropofagia se operaria como um fator de *inumanização* [...] cujo ponto de chegada seria o ‘índio’ considerado como ‘animal humano’” (Ibidem, p.253 – grifo original).

Aqui a argumentação de Nodari chega ao ponto que gostaríamos de destacar – o excesso. Não interessa simplesmente que o antropófago, o canibal, “o índio do homem” estejam para além ou aquém da “humanidade”, mas antes que sejam um jorro, um excesso que escorre por todas as ranhuras da norma, que a abala e lhe causa fissuras. Porque se as posições de certa filosofia contemporânea estão cada vez mais alinhadas com o trans e o pós-humanismo, com o imbricamento entre o maquinal e o orgânico, ou mesmo com a superação definitiva de qualquer substrato “cárnico”, essas costumam ser posições co-dependentes de certa crença e mesmo exortação das “Ciências Régias”, como as chamavam Deleuze & Guattari, as “ciências maiores”, a *tecnologia* e sua aliança celestial com o capitalismo.

“O excesso [...] da Antropofagia em relação ao homem”, nos diz Nodari, “fica patente nos momentos em que Oswald e seus companheiros a formulam como algo para além de uma mera prática humana, como uma *força cósmica*” (Ibidem, p.256 – grifo nosso). Mas essa força cósmica teria um caráter dúplice: a

óbvia sinonímia com a entropia como força de devoração cósmica¹⁷, por um lado; e “uma espécie de limitação do homem, de *contato* com a terra”, por outro (idem – grifo original).

A força cósmica como aquela em que se entra em contato *no contato com a terra*, com a matéria, uma força carnicósmica, para lembrar Vera K. e seu “manifesto carnigráfico”. Deleuze & Guattari já haviam nos dito isso ao construir o conceito de “ritornelo”: o ritornelo *territorializa*, cria um território sobre o caos, um “em-casa” – seja a cançõeta infantil, seja a nidificação dos pássaros. E são os “ritornelos de afrontamento”, um dos tipos de ritornelo, que “colhem ou juntam as forças, seja no seio do território, seja para ir para fora” (2012, p.145). As forças de fora (e que impulsionam para fora) são as forças cósmicas, e os ritornelos “deixam de ser terrestres para devirem cósmicos: [...] quando o canto dos pássaros dá lugar às combinações da água, do vento, das nuvens e das brumas. [...] O Cosmo como imenso ritornelo desterritorializado” (idem).

Porque pertencer à terra também significa pertencer a este corpo e não querer se desfazer dele assim tão cedo... Pertencer ao corpo, ter um corpo – o corpo da terra, o corpo da carne – é ganhar de volta o cosmos.

Para explicar a relação entre o *cosmos* e a *terra*, Nodari cita também Jan Asman, para quem o politeísmo seria na verdade um *cosmoteísmo*. É uma visão muito semelhante à de D.H. Lawrence em seu *Apocalipse*. No monoteísmo, diz Jan Asman, “o divino é emancipado de seu apego *simbiótico* ao cosmos, à sociedade e ao destino e se vira para encarar o mundo como um poder soberano. No mesmo golpe, o homem é igualmente emancipado de seu relacionamento simbiótico com o mundo” (2013, p.254 – tradução selvagem e grifo nossos).

¹⁷ Há pelo menos dois pontos de vista sobre o conceito de Entropia, ou mesmo dois conceitos distintos de Entropia. No conceito clássico, entropia seria o equilíbrio térmico a que estão destinados os sistemas – sejam eles a sua caneca de café sobre a mesa ou o universo. Entropia seria então o rebaixamento das intensidades, a homogeneização das diferenças. Sob outro ponto de vista, entretanto, a entropia seria a desordem final como destino de todo sistema, o momento de maior quantidade de diferença, algo semelhante ao caos deleuzo-guattariano, o caos que caotiza as formas, transformando-as incessantemente em velocidade infinita. Nos parece que a devoração cósmica antropofágica seria uma entropia como a da segunda formulação.

Já as religiões politeístas de ontologia sacrificial (como o candomblé, por exemplo), nos parecem antes *religiões da imanência*. Religiões em que o corpo, os fluxos de sangue, baba e esperma, mas também a dança, o movimento, tem lugar privilegiado. Religiões em que os deuses *comem* e se apresentam com o corpo de animais ou acontecimentos físicos, e interagem conosco e nos atravessam em descargas elétricas.

Nos parece que seria preciso refazer a fórmula mágica deleuzo-guattariana (“MONISMO = PLURALISMO”), adicionando que a única transcendência que nos interessa é a alcançada através da imanência absoluta.

2.2.2

Capitalismo e metamorfose

Não entraremos no mérito da questão de que, acreditamos, sob todos os aspectos, na verdade *jamais fomos humanos*. Para facilitar essa argumentação, vamos utilizar a “forma-homem” de que falava Foucault: aquilo que designamos “homem” como nada mais do que uma *composição de forças*. Essas forças que o compunham estão mudando, e, portanto, também está mudando a forma – o homem – que nada mais é do que seu efeito. Dizer que o “homem” é uma invenção tecnológica sofisticada (e por *tecnológica* não nos referimos apenas à medicina ou às mídias, mas também ao discurso jurídico, político, literário, enfim: ao *humanismo*) não é o mesmo que dizer que “ele não existe” como algumas críticas ao suposto pensamento pós-moderno gostam de sugerir. “Já há coisas demais que não existem”, disse o Viveiros de Castro em algum dos seus textos. Deleuze & Guattari, por exemplo, não disseram que o complexo de Édipo não existia. Não negaram que muitas das subjetividades que nos rodeiam são edipianizadas, castradas, e que se constituem mais pelo desejo como falta do que como produção. Não é que não existam inconscientes colonizados por um teatro de papai e mamãe, mas antes que isso é uma *invenção*, e que portanto *outra invenção* – o inconsciente como fábrica, por exemplo – era possível. Uma invenção muito mais libertadora, sem dúvida. Dizer, e mais do que isso, *descrever* o “homem” como uma invenção sofisticada – como fizeram Foucault, Deleuze, e

mais recentemente Peter Sloterdijk e Paul B. Preciado (mas também podíamos falar Platão, Nietzsche e muitos outros...) – não é *negar* a sua existência, mas antes dizer que outras invenções (instaurações) são possíveis, que outras composições de forças são possíveis. Mais do que isso: que outras composições de forças são inevitáveis. Irreversíveis. A maioria delas à nossa própria revelia. E não há força homeostática capaz de vencer essa tendência entrópica, não há desejo reacionário capaz de interromper esse fluxo. Já acabou. O que está em disputa já há algum tempo é o que vamos nos tornar, e é aí que surge um adversário pior do que o conservadorismo a que estávamos tão acostumados.

Uma nova imagem do pensamento só é traçada, um novo solo conceitual erigido, um novo *fundamento* recortado, quando a imagem anterior já não pode mais conter tudo o que se é forçado a pensar, quando o pensamento extravasa seu antigo solo conceitual, quando destroça o seu fundamento (Cf. Deleuze, 1988, “A imagem do pensamento”). É comum, nesse trajeto, sentir-se “sem chão”, porque é quando a terra entra em transe que se começa a pensar – seja *forçado* pelo transe da Terra (a “irrupção de Gaia” que o diga), seja *forçando* o transe na terra.

Nesse sentido o humanismo, esse programa político-cultural que sempre tratou de desumanizar todos aqueles que não cabiam em seu escaninho, assiste ao seu solo conceitual ruir tanto por conta de sua massa de excluídos quanto por sua seleta elite de eleitos beneficiários – o que, entre outras coisas, dá a ver que talvez os únicos que se consideram humanos (para quem é importante considerar-se, diga-se logo) talvez estejam no meio, na média (na classe média?) entre a massa de desumanizados e a elite de pós-humanos (o Vale do Silício que o diga).

Dito de outra forma: o “humano” e seu “humanismo” estão se destruindo à nossa frente tanto pelos ataques dos desumanizados que descortinam a cada dia o “homem” como apenas uma forma com data de fabricação e prazo de validade, quanto pelos avanços tecnológicos irrefreáveis¹⁸ e os desastres sócio-ambientais irreparáveis. É importante notar que o “humanismo” falhou num duplo sentido

¹⁸ Segundo o teórico da mídia Friedrich Kittler, a técnica só responde à técnica (por mais que leve, e modifique, o “homem” a reboque), isto é, as inovações técnicas são inevitáveis. “[A]s inovações técnicas – a exemplo do modelo de escaladas estratégico-militares – fazem referência (ou respondem) apenas umas às outras. O impacto esmagador sobre os sentidos e os órgãos resulta justamente desse autodesenvolvimento, que ocorre desvinculado do corpo coletivo ou até individual do ser humano” (2016, p.32).

como programa político-cultural mesmo para a chamada “gente de bem”: a bomba atômica sobre Hiroshima e o Holocausto, de um lado, a reprodução in vitro e a clonagem, de outro, nos fizeram saber que talvez já não fôssemos assim *tão* humanos. Seja porque tomamos atitudes desumanas (“a vergonha de ser homem”), seja porque de fato estávamos nos tornando outra coisa (um ser sem deus, sem alma e sem essência).

Os que se consideram “humanos”, ou melhor: os que *acreditam* serem considerados “humanos” por todos aqueles desumanizados pelo humano-capitalismo, esse grupo cada vez menor e reacionário – reacionário, sobretudo, no sentido de avesso a qualquer alteração física, quanto mais *metafísica*, da assim chamada espécie – esse grupo terá de se ver, ou quiçá talvez um dia venha a descobrir, que o *capitalismo* (longe de ser apenas um modo de produção) é ele mesmo a mais *inumana* de todas as composições. Inumanidade essa que, bonde sem freio, antes de dar fim ao planeta, dará cabo das espécies¹⁹ da qual se alimenta.

O problema é que toda essa retórica de “ruptura”, de “destróçamento” de solo conceitual, de “nova” imagem do pensamento não só foi absorvida pelo *ethos* neoliberal como foi *efetivada* por ele (o empreendedor de si mesmo como aquele que tem de, cotidianamente, “superar seus limites”; o neoliberalismo tem como razão norteadora a *ilimitação*, tanto dos recursos naturais – e daí, portanto, o negacionismo referente às catástrofes climáticas – quanto dos “recursos” subjetivos [Dardot e Laval]). Se a razão que nos regia anteriormente legislava o binarismo sexual e de gênero, a “nova racionalidade”, i.e., o neoliberalismo não apenas como ideologia ou política econômica, mas *razão norteadora* que produz

¹⁹ E o plural aqui não se refere apenas à intensa extração de proteína animal da qual nos alimentamos, por exemplo, ou mesmo às catástrofes climáticas e o sem-número de espécies ameaçadas pelo modo de produção capitalista, mas sobretudo ao que convencionou-se chamar de “a espécie humana”. Em sua fala “A revolução faz o bom tempo”, no Colóquio *Os Mil Nomes de Gaia*, Viveiros de Castro diz que “[o] fato de que a função-capital e a função-trabalho sejam ocupadas por animais pertencentes à mesma espécie zoológica atrapalha muito o progresso da luta de classes”, e que do contrário ela seria vista como de fato é, ou seja, uma “luta de espécies”. “Porque, afinal, somos todos humanos...” fica difícil perceber a verdadeira guerra em que estamos. Dessa forma, talvez abraçar o desumanismo dê dimensão do tamanho do problema em que nos encontramos.

A fala pode ser vista aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=CjbU1jO6rmE&t=1907s>

formas de vida (Foucault), não se opõe de maneira alguma à multiplicidade de corpos, e de certa maneira até mesmo a incita – desde que sejam corpos “bem sucedidos”. Ao que parece, talvez a antiga racionalidade tenha sofrido uma ligeira acentuação: não mais apenas a patologização de corpos *improdutivos* mas agora também a patologização de corpos *ineficientes*, corpos que não alcançam, através do “trabalho duro” e da “criatividade”, a excelência em todos os domínios (trabalho, afeto, saúde, forma física). O que no fundo é a patologização de todos nós. O sujeito como empresa, perpetuamente endividado, ineficiente na gestão de suas finanças, na gestão de seus afetos, na gestão de seu corpo, é aquele que será deixado para trás. É aquele a quem foi dito que tudo era possível, e se não o foi, é por culpa exclusivamente sua – é porque ele “não é bom para nada”, como disse Mark Fisher²⁰. O problema é que, como se já não bastasse, o neoliberalismo e o conservadorismo se misturam com muita facilidade no discurso do senso comum, patologizando, ao fim e ao cabo, todos nós – mas ainda assim uns mais do que outros. Para usar termos deleuzianos: fala-se muito em desterritorialização, em criação de novos modos de existência, na perseguição de uma nova sensibilidade. Mas o capitalismo nada mais é, *etologicamente*, do que desterritorialização incessante, o agente da *descodificação dos fluxos*²¹.

Se o “humanismo” vinha sendo visto até agora neste trabalho como aquilo que *cria* o inumano, se o “humanismo” e o capitalismo vinham sendo descritos quase que como sinônimos – se alimentando dos corpos daqueles que desumanizavam –, isso aconteceu porque o trajeto que seguíamos vinha sendo o *do ponto de vista* do “homem”. O “humanismo” (a “forma-homem”) é apenas uma precária e provisória estabilização do inumano, isto é, do *cosmos*. Mas qual seria o ponto de vista do cosmos sobre o “homem”?

Quando dizíamos que o “humanismo” já trazia em si os germes do inumano (tanto por conta de desumanizar quem não cabe em seu escaninho quanto por conta da tendência universal à entropia – o fim de um sistema como o destino inevitável desse sistema, o inumano como destino inevitável do “humanismo”),

²⁰ O artigo de Mark Fisher “Good for nothing” pode ser lido aqui:

<https://theoccupiedtimes.org/?p=12841>

²¹ Falaremos disso com calma no próximo capítulo, levando em conta *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*.

erramos na análise. Mas isso, esse erro, é o passo decisivo para a virada que vem a seguir.

Porque não é que o “humanismo” contivesse o germe do inumano, como supunha Lyotard (Cf. 1997, p.10), é antes a inumanidade quem contém o “humanismo” como *freada* provisória e precária. Dessa forma, mesmo o termo “inumano” é mal-empregado, posto que visto enquanto negação (em seu prefixo *in-*) à “humanidade” (estabilidade). É a busca por estabilidade (a “forma-homem”) que é *negativa* (neguentrópica) ao fluxo contínuo de energia. A “forma-homem” é apenas um momento, um instante, uma fração do fluxo. É essa “negatividade” que *recorta* o caos e que faz com que todas as formas que aparentam ser diferentes desse *recorte* (as infinitas inumanidades – ou antes o *infinito*, isto é, a inumanidade) pareçam *aquilo que a “forma-homem” não é* (seja por excederem ou não alcançarem a média).

Mas não se trata de oposição (há oposição apenas do ponto de vista da “forma-homem”), e sim de *diminuição* (frenagem) de velocidade. Do ponto de vista do fluxo de energia, a “forma-homem” é apenas uma lentidão entediada e excruciante – mas é também fluxo de energia, ainda que desacelerado.

Dessa maneira, um conceito como o de “*antropoceno*” (que será melhor analisado no próximo capítulo) é absurdo. Não foi o “homem” quem criou essa força desterritorializadora e dissipativa (o capitalismo) que causa miséria ecológica e subjetiva. O “homem” é apenas um efeito provisório no caminho do fluxo contínuo. Outros efeitos virão.

Se pensarmos no capitalismo como um sistema de produção, então ele precisou da Revolução Industrial para surgir. Mas se pensarmos como uma rede de trocas e dissipação de energia, ele nasce ainda antes, muito antes. Um sistema de troca e dissipação de energia, mas também de acúmulo de abstração, que agora prescinde de todos nós. O capitalismo é o gêmeo defeituoso de algo que todas as sociedades, segundo Deleuze & Guattari n’*O anti-Édipo*, sempre temeram: a descodificação dos fluxos de desejo. O “homem” não criou o capitalismo, ele criou os códigos e as sobrecodificações capazes de esconjurar e interditar o fluxo intensivo. Mas o fluxo sempre foi o *limite escatológico* da codificação, e é por isso que n’*O anti-Édipo* Deleuze & Guattari dizem que o capitalismo está no fim

da história, porque “ele é o *negativo* de todas as formações sociais, [...] é ele que resulta de uma longa história de contingências e de acidentes e que faz com que este fim advenha” (2011, p.204 – grifo original).

O cosmos é aceleração. Aceleração infinita que se confunde com lentidão infinita. Afinal, do ponto de vista da velocidade infinita, não há movimento (são as paisagens que passam ao seu redor).

Dessa forma, quando o filósofo britânico Nick Land (entre outros) fala do capitalismo como um sistema inumano, uma inteligência artificial alienígena que irá nos estraçalhar, ainda que objeto de alguns risos, não deveria soar assim tão estranho. Assim como o Capital, o *sistema* se autonomizou e em breve poderá prescindir de todos nós. A “forma-homem”, muito lenta, é um estorvo no caminho de um sistema que, qual um deus pagão insaciável, sempre se alimentou do sacrifício – o desfazimento – daqueles que o serviam.

As Alianças Demoníacas do Animalismo por vir

Guerreia/ Ô, guerreia/ E a espada cega corta/ Sem olhar a quem

Metá Metá

Só a vontade súbita, intervindo como uma rajada de vento noturna que abre uma janela, de viver, mesmo que apenas durante um ou dois minutinhos, erguendo de repente as tapeçarias que ocultam o que seria preciso a qualquer preço não ver, só essa vontade de homem que perde a cabeça permite afrontar bruscamente aquilo de que todos os outros fogem.

Georges Bataille

3.1

Édipo e a descodificação dos fluxos

Se no primeiro capítulo nós tivemos de colocar o problema, isto é, o “homem” e o fundamento que o pressupõe e é por ele pressuposto, que precisariam ser substituídos pela exploração dessa “zona de não-ser” e por um fundamento móvel – ou, antes, *movediço*, posto que fadado a desmoronar de novo e sempre –, o que vem a seguir não se pretende solução, mas antes a descrição de um diferente maneirismo corporal que só pode ser efetuado por aqueles que não são “humanos” – ou então quando se deixa para trás o “humanismo”.

Se nas páginas iniciais de *Metafísicas Canibais* (2015) Eduardo Viveiros de Castro nos apresenta novamente o conceito de *perspectivismo ameríndio* proposto por ele e Tânia Stolze Lima, as páginas centrais são destinadas a pensar com o díptico *Capitalismo e esquizofrenia* a influência que, conforme ele os chama, o “autor-dual” d’*O anti-Édipo* e de *Mil Platôs* teria (mas, sobretudo, *deveria ter tido*) sobre a ciência antropológica. Mais do que um comentário *antropológico* da obra de Deleuze & Guattari, em suas páginas decisivas *Metafísicas Canibais* revela um desejo de *impulsão des-fulanizadora* dos conceitos deleuzo-guattarianos mais importantes, submetidos muitas vezes a uma espécie de *branding* publicitário-filosófico impotente e distensionado, ou a bordões repetitivos e inócuos utilizados como senhas acadêmicas iniciáticas. Nesse trajeto,

ainda que não diretamente, Viveiros de Castro revela não somente o fundo molecular deleuzo-guattariano que compõe o conceito de *perspectivismo ameríndio*, como também, num procedimento bastante deleuziano, parece estar falando de *outras coisas* quando fala da influência de Deleuze & Guattari na teoria antropológica do parentesco.

Para encurtar o argumento, quando fala de afinidade e consangüinidade, filiação e aliança, Viveiros de Castro fala também de política – ou, ao menos, nos faz poder re-engendrar-la a partir desse ponto de inflexão.

A passagem d’*O anti-Édipo* ao *Mil Platôs* seria a passagem de um certo acerto de contas com o estruturalismo, sua implosão e ultrapassagem para a teoria das multiplicidades e a enfim reversão do platonismo, vetor que já se manifestava em *Diferença e Repetição* (1988)mas que só pôde ganhar *corpo* no platô acerca do Devir. Se *O anti-Édipo*, apesar de toda a sua ambição, ainda se desenrolava em um território sob o jugo de Édipo, *Mil Platôs* “fazia com que déssemos um passo à frente”, eles dizem ainda no “Prefácio à edição italiana”, “e abordássemos terras desconhecidas, virgens de Édipo, que *O anti-Édipo* tinha apenas visto de longe sem nelas penetrar” (Deleuze & Guattari, 2011, p.10). Em *Mil Platôs*, ao contrário, eles seriam de fato agrimensores de terras desconhecidas.

Para sair do estruturalismo²², da taxonomia, para se livrar dos binarismos e da dialética²³, e, portanto, do Um e do Dois, faces de uma mesma moeda, ou antes reflexos de um mesmo espelho, para *atravessar* e *quebrar* o espelho foi preciso escrever *Mil Platôs*, cujo procedimento aparenta ser binário mas de fato é *perspectivo*.

Se n’*O anti-Édipo* nossos feiticeiros seguiam certa linearidade, como no grandioso capítulo dos “Selvagens, bárbaros, civilizados”, em *Mil Platôs* o que há

²² Sempre lembrando que “o estruturalismo é costumeiramente associado a uma dileção imoderada por classificações dicotômicas e a uma propensão a enxergar dualidades em toda parte. Isso é como tantos outros clichês: não está completamente longe da verdade, mas também não chega nem perto dela”, e há menos assepsia na prática dualista do que a crítica ousaria encontrar, já que “o real foge por todos os buracos da malha, sempre demasiadamente larga, das redes binárias da razão” (Eduardo Viveiros de Castro, 2013, p.17).

²³Tendo em vista que *Mil Platôs* tinha uma ambição “deliberadamente anti-hegeliana” (2011, p.10). E Deleuze & Guattari reiteravam que a *multiplicidade* era um modo “para escapar da dialética, para chegar a pensar o múltiplo em estado puro, para deixar de fazer dele o fragmento numérico de uma Unidade ou Totalidade perdidas [...]” (Ibidem, p.59).

é a *coexistência* de “todas as espécies de formações” (Ibidem, p.11), e o que eles conseguem é finalmente nos contar a “história da contingência”, como haviam tentando no primeiro volume: “há exatamente uma história universal, mas é a da contingência (como os fluxos, que são o objeto da História, passam por códigos primitivos, sobrecodificações despóticas, e descodificações capitalistas que tornam possível uma conjunção de fluxos independentes)” (Ibidem, p.10).

Para sair dos dualismos é preciso primeiro *estabelecê-los*, nomeá-los, para que a saída seja *estratégica* e não os reencontremos novamente mais à frente. “Os dualismos são como a história”, diz Viveiros de Castro parafraseando a paráfrase de Lévi-Strauss, “eles levam a tudo – desde que se saia deles. Os que *começam* por se instalar ‘fora deles’ acabam, quase sempre, voltando a eles pela porta dos fundos – e não saindo mais” (2013, p.17-18 – grifo original). Sempre que negamos algo logo de cara acabamos nos reencontrando com ele de maneira insuspeita, já como parte insuperável de nós mesmos...

É por conta dessa *saída estratégica* que Deleuze é, segundo Viveiros de Castro (2015, p.124), preguiçosamente classificado como filósofo “dualista” por Jameson – porque, de fato, em uma primeira e, digamos assim, *apressada* leitura, os seus textos pululam de dualismos, dualismos que são

“a todo momento [interrompidos] por cláusulas adversativas, modalizações, especificações, involuções, subdivisões e outros deslocamentos argumentativos [...]. Nem princípios nem fins, as díades [deleuzo-guattarianas] são sempre *meios* para se chegar alhures” (Ibidem, p.124-125 – grifo nosso),

e esse alhures, é claro, são as multiplicidades, “que são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito” (Deleuze & Guattari, 2011, p.10). Isso fica ainda mais evidente durante a introdução ao meta-conceito de *rizoma*, que dá conta da etologia de todos os demais conceitos e mesmo do livro: “Servimo-nos de um dualismo de modelos apenas para atingir um processo que rejeita qualquer modelo” (2011, p.42), isto é, a instauração de simulacros (Cf. “Platão e o Simulacro” *in*: Gilles Deleuze 1974). Os conceitos são multiplicidades labirínticas em que nada pode ser dado como garantido, já que “um conceito é, pois, um *estado caoide* por excelência”, isto é, “remete a um caos tornado consistente,

tornado Pensamento, caosmos mental” (Deleuze & Guattari, p.2013: 245 – grifo nosso). De certa forma, no limite, este capítulo é sobre o caos.

N’*O anti-Édipo*, o colossal capítulo dos “Selvagens, bárbaros, civilizados” mostrou o confronto entre a psicanálise (e certos etnólogos influenciados por ela) e a antropologia que a recusa acerca da universalidade ou não de Édipo. Estaria Édipo também incrustado no inconsciente das sociedades ditas “primitivas” ou isso seria apenas mais um sinal da colonização? Neste capítulo esperamos demonstrar, entre outras coisas, como n’*O anti-Édipo* Deleuze & Guattari chegam à conclusão de que o maior temor de toda sociedade, como já dito neste trabalho, são os fluxos descodificados do desejo, e que por isso é preciso todo um investimento social para codificá-los cuidadosamente ou sobrecodificá-los, e que a descodificação dos fluxos seria uma das características da sociedade capitalista – descodificação relativa, é bom que se diga, sempre *re-codificada*.

Universal, Édipo seria um teatrinho que se desenrolaria no inconsciente de todos os povos, e de onde derivariam as instituições sociais. As matematicamente complexas estruturas do parentesco vistas em sociedades não capitalistas, na opinião dos etnólogos influenciados pela psicanálise, dariam conta dessa interdição ao incesto que compõe o complexo de Édipo.

Segundo Deleuze & Guattari, no entanto, Édipo seria universal apenas na medida em que é o *limite* introjetado, que na verdade é o *medo* da descodificação dos fluxos. Não é o complexo “papai-mamãe” que é universal, mas a desordem e a instabilidade que ameaçam dissolver qualquer sociedade. O que se deseja não é a mãe ou o pai, as pessoas com seus nomes, mas o *fluxo germinativo*. O que se deseja, arriscaríamos, não é o contato com a carne do pai ou da mãe, mas a *abertura* ao cosmos – e é essa abertura que Édipo precisa interditar, tendo em vista que “o incesto *tal como é proibido* (forma das pessoas tornadas discerníveis) serve para recalcar o incesto *tal como é desejado* (o fundo da terra intensa)” (2011, p.216 – grifo nosso). O que se deseja é o “fluxo germinal intensivo”, e “é sobre ele que incide o recalçamento”, de modo que a figura edipiana é “a imagem falsificada”, deslocada, *extensiva*, “suscitada pelo recalçamento” (idem). Édipo não precede nada, mas antes é um *efeito* do recalçamento.

O fluxo germinativo é justamente o representante de um fluxo não codificável, que não se deixaria codificar, cuja “cadeia significante não formaria código algum, só emitiria *signos ambíguos* e seria perpetuamente corroída pelo seu suporte energético” (Ibidem, p.216-217 – grifo nosso). Ora, é justamente essa *ambigüidade dos signos* que caracteriza os mitos. O mito narra justamente o momento em que essa *zona de indiscernibilidade* estaciona em uma forma-definida e ciosa de continuar se *atualizando*, isto é, definindo – sob o risco de se tornar *outra coisa* (falaremos disso no terceiro capítulo). O mito contaria, portanto, como diz Viveiros de Castro, a passagem para a *especiação*²⁴, o momento em que os personagens cósmicos instáveis ganham certa estabilidade. O que se procuraria evitar com Édipo é a própria instabilidade, a *entropia*, a dissolução do *socius*, de modo que Deleuze e Guattari comparam Édipo a *neguentropia* (cf. Ibidem, p.236), uma forma de tentar interditar a descodificação total.

Deleuze & Guattari insistem em nos lembrar que Édipo representa um *limite*, e ainda nos dão pelo menos três acepções de limite: 1) o limite no “começo como acontecimento inaugural”, 2) o limite no meio, “como função estrutural que assegure a mediação das personagens e o fundamento de suas relações”, e 3) o limite no fim “como determinação escatológica” (2011, p.233). Édipo representaria esse “limite escatológico” que ameaça introduzir a desordem no mundo, o muro finalmente atravessado, a dissolução total. Nesse sentido Édipo é tão limite quanto o são os fluxos descodificados para com os códigos, o caos para com a complexidade. É por isso que Édipo precisou ser deslocado para o *meio* do *socius*, para estruturar as relações sociais de modo a reforçar o muro e impedir a dissolução. É preciso deslocar o limite para o interior do *socius* “assim como se esconjuram as temidas forças de um rio cavando-lhe um leito *artificial* ou *desviando* dele mil riachos profundos” (Ibidem, p.234 – grifo nosso). Édipo é o leito artificial usado como espantalho para desviar nossos olhos das águas revoltas do rio da imanência, fluxo contínuo de energia do que alguns ousaram chamar “história universal”. Quando se nega o acesso ao leito, o que se pretende na

²⁴ “A finalidade da mitologia é precisamente a de contar o ‘fim’ desse ‘meio’ [de indiscernibilidade absoluta]: dito de outro modo, de descrever ‘a passagem da Natureza à Cultura’”, do contínuo ao discreto (Viveiros de Castro, 2015, p.59).

verdade é negar o mergulho em águas muito mais perigosas, que são o verdadeiro objeto do desejo.

A universalidade de Édipo estaria justamente em ser “o deslocamento do limite que persegue e assombra as sociedades, o *representado deslocado* que desfigura o que todas as sociedades temem absolutamente como o seu mais profundo negativo, a saber, os fluxos descodificados do desejo” (Ibidem, p.234 – grifo nosso).

Mas isso não quer dizer que a *posição* de Édipo esteja ocupada em todas as sociedades. “Para que Édipo esteja ocupado são indispensáveis certas condições: é preciso que o campo de produção e de reprodução sociais se torne *independente* da reprodução familiar, isto é, da máquina territorial que declina alianças e filiações”, o que só acontece de fato na sociedade capitalista. “Para que Édipo seja *ocupado*, não basta que ele seja um limite ou um representado deslocado no sistema da representação; é preciso que ele *migre* para o seio deste sistema, e que ele venha ocupar o lugar de *representante do desejo*” (Ibidem, p.235 – grifo nosso). Essa operação de *representado deslocado* para *representante do desejo* é fundamental.

“É de certo modo legítimo”, eles nos dizem, “interrogar todas as formações sociais a partir de Édipo, mas não porque ele seria uma verdade do inconsciente particularmente revelável entre nós, mas porque, ao contrário, ele é uma *mistificação do inconsciente* que só triunfou entre nós *por ter montado suas peças e suas engrenagens através das formações anteriores*. É nesse sentido que ele é universal” (Ibidem, p. 232 – grifo nosso).

Não é o complexo de Édipo que organizaria as formações sociais, mas antes as formações sociais, por codificaram, sobrecodificarem, mas sobretudo por descodificarem os fluxos (a sociedade capitalista), é que acabam o engendrando, na tentativa de evitar o que mais temem (mais tarde veremos que o capitalismo só funciona, segundo Deleuze & Guattari, por conta dessa introjeção de Édipo). Édipo é o *socius* rebatido sobre a família para garantir a sua própria reprodução social.

Nas sociedades não capitalistas, é

“a colonização que faz Édipo existir, mas um Édipo ressentido por ser aquilo que é, pura opressão, na medida em que supõe que estes selvagens estejam privados do controle da sua produção social, prontos para serem assentados sobre a única coisa

que ainda lhes resta, a reprodução familiar que lhes é imposta, tão edipianizada quanto alcoólica ou doentia” (Ibidem, p.236).

Enquanto Édipo é o *representado extensivo* do interdito ao desejo, o fluxo seria o *representante intensivo* da abertura do desejo (Cf. Ibidem, p.233-234).

3.2

Aliança e Filiação n’O anti-Édipo

Ainda no terceiro e colossal capítulo d’O *anti-Édipo*, Deleuze & Guattari nos apresentam *dois* tipos de filiação e apenas *um* tipo de aliança.

Em “As disjunções inclusivas sobre o corpo pleno da terra”, uma das primeiras e mais difíceis seções do terceiro capítulo do livro, começam a ser pensados os conceitos de “filiação” e “aliança”. Apoiando-se no mito cosmogônico de origem Dogon, Deleuze & Guattari nos falam do “corpo pleno da terra”, o “inengendrado”, sobre o qual a filiação é *inscrita*, marcando-o – “a filiação é a primeira característica de inscrição marcada sobre este corpo” (Ibidem, p.205). N’O *anti-Édipo* o *socius* primitivo é visto como *socius inscriptor*, é ele quem marca o corpo da terra, quem codifica o fluxo intenso. Esse corpo pleno da terra é quase que como um plano pré-cosmológico onde os signos ambíguos estão em variação contínua, ele é “o elemento da síntese disjuntiva e da sua reprodução: força pura da filiação ou genealogia, *Numen*” (idem). Plano *pré-cosmológico*, é claro, porque a partir do mito de origem se dá a cosmologia, a *espeiação*, que rompe a ambigüidade dos signos.

Se nas “sociedades primitivas” a filiação é a primeira característica da inscrição sobre esse corpo pleno, é ainda uma *filiação intensiva*, isto é, “não comporta ainda distinção alguma de pessoas nem mesmo de sexo, mas apenas variações pré-pessoais em intensidade”, possui apenas *diferenças de intensidade* (Ibidem, p.207). Enquanto a filiação é intensiva, fluxo germinativo, a aliança que vem recalá-la é *extensiva*, e só é possível porque parte de pessoas discerníveis depois que é posto fim à ambigüidade dos signos.

O problema posto por Deleuze & Guattari a esta altura não seria saber quem deriva de quem (se as filiações derivam das alianças ou vice-versa), mas antes

como se faz para “passar de uma *ordem intensiva* energética [para] um *sistema extensivo*” (Ibidem, p.207 – grifo nosso). Como o fluxo energético ambíguo que é a filiação intensiva daria a ver as linhagens, os clãs, as sociedades e por aí vai. É quase como se Deleuze & Guattari se perguntassem diretamente aqui como se passa do caos à complexidade, como “a molécula gigante do corpo sem órgãos (*numen*) [é distribuída em] estados segundo domínios de presença ou zonas de intensidade (*voluptas*)” (Ibidem, p.243 – grifo original).

“Trata-se de saber como”, eles insistem, “a partir desta intensidade primeira, se passará a um sistema em extensão, no qual: 1) as filiações serão filiações extensas sob a forma de linhagens, comportando distinções de pessoas e de denominações parentais; 2) as alianças serão, ao mesmo tempo, relações qualitativas que as filiações extensas supõem e vice-versa; 3) em suma, os signos intensos ambíguos deixarão de o ser e se tornarão positivos ou negativos” (Ibidem, p.208).

A ambigüidade própria do intensivo, com seus signos caotizados, é interrompida pela extensão. Se no sistema intensivo o que há é a síntese disjuntiva inclusiva, isto é, algo muito semelhante à partícula quântica, o morto|vivo do gato de Schrödinger (ou mesmo o modo humano|jaguar do perspectivismo ameríndio, veremos mais tarde), no sistema extensivo um desses estados é “selecionado”, a equivocidade é momentaneamente rompida, a transformação contínua é desacelerada e uma forma é finalmente discernível. Se no primeiro caso há uma superposição de estados heterogêneos, havendo de fato apenas o *limite* entre diferentes diferenças, no segundo caso há uma sobreposição, o fim de qualquer alternativa – por isso é dito que o estado é limitado e exclusivo.

Como Deleuze & Guattari demonstram a seguir, “é pela proibição do incesto com a mãe que a filiação se torna *extensa*” (Ibidem, p.212 – grifo nosso), porque é quando a mãe ganha o *nome* e a *posição* de mãe que se cria o tabu do incesto para interditar o fluxo intensivo ao desejo. Enquanto do ponto de vista do fluxo intensivo não há “incesto” algum, posto que não há tal coisa como a “família” ou mesmo “pessoas discerníveis”, do ponto de vista da extensão, da complexidade, é justamente essa proibição que impede a dissolução do *socius*.

De qualquer forma, n’*O anti-Édipo* já se esboçavam *dois tipos* de filiação relativos à codificação primitiva: 1) a filiação intensiva, energia primária ligada ao plasma germinativo, à pulsão libidinal; e 2) a filiação extensiva, onde se encontram as linhagens, a genealogia, a parentalidade. À aliança, entretanto, ainda

restaria apenas uma alternativa: a extensividade das alianças de casamento intra e extra-tribais. A aliança é vista com desconfiança n’*O anti-Édipo* porque é ela que “codifica os fluxos do desejo e [...] que recalca a grande memória filiativa intensa e muda, o influxo germinal como representante dos fluxos não codificados que submergiriam tudo”, e dão ao “homem” uma “memória de palavras” (ibid.: 245). Apesar de não ter palavra alguma, a filiação intensiva trazia consigo uma *memória*, ainda que “biocósmica” (idem), característica essa que em *Mil Platôs* será desprezada, tendo em vista que o devir é uma “*anti-memória*”. Mas não nos apressemos ainda.

3.2.1

Passagem do *socius* inscritor primitivo para a máquina despótica imperial

A máquina despótica rompe com a terra e com os fluxos intensos (logo, com a filiação intensiva) e engendra o transcendente – a separação entre a terra e o corpo. É o surgimento do *Urstaat* – Cidade de Ur, “ponto de partida de Abraão”, mas também “Estado original, primitivo”–, a fundação do Estado por uma raça de “bestas louras”, conquistadores que são “organizadores natos” (Ibidem, p.287). Segundo Deleuze & Guattari, esse momento é decisivo porque “espiritual ou temporal, tirânico ou democrático, capitalista ou socialista, é possível que *tenha havido somente um único Estado*”, tendo em vista que, “a títulos diversos, todos eles suponham este primeiro grande corte”, este primeiro grande crime, “embora também pretendam repeli-lo, excede-lo” (Ibidem, p.254 – grifo original).

A máquina despótica “impõe uma nova aliança e coloca-se em filiação direta com o deus: o povo deve segui-lo” (Ibidem, p.255). Na formação despótica, “o corpo pleno como *socius* deixou de ser a terra e deveio o corpo do déspota ou o seu Deus”. Não estamos mais falando das mesmas máquinas... “em vez da máquina territorial, há a ‘megamáquina’ de Estado, pirâmide funcional que tem o déspota no cume” (Ibidem, p.258).

Usando o antropólogo Pierre Clastres, Deleuze & Guattari dizem que a morte do “*socius* primitivo” veio de fora, mas também já se imiscuía por *dentro*, e

por isso todo o processo primitivo de “chefia esvaziada” já tentava impedir as “formações despóticas e ordens de castas” que se esboçavam nos grupos de aliança (Ibidem, p.259). Nas sociedades primitivas, o chefe não exerce poder algum porque “*a palavra do chefe não tem força de lei*”, mas justo o contrário, o chefe é *refém* da tribo, já que precisa “ter dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras” (Pierre Clastres, 2013, p.219). Ele tem os mesmos direitos e ainda mais deveres.

No fim das contas, “o chefe está a serviço da sociedade, [e] é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal a sua autoridade sobre o chefe” (idem). Os chefes são submetidos a uma “grande vigilância” (Ibidem, p.220).

Sob o jugo da máquina despótica, as antigas alianças não são eliminadas, mas antes *engolidas*: “as engrenagens da máquina de linhagem territorial subsistem, mas são apenas peças trabalhadoras da máquina estatal” (Deleuze & Guattari, 2011, p.259). O grande exemplo é o modelo asiático de produção, com suas “comunidades rurais autóctones” subsistentes e o “Estado [a] ocupar-se com elas” (idem). A codificação primitiva é em parte mantida, em parte *sobrecodificada* “pela unidade transcendente que se apropria da mais-valia” (Ibidem, p.259-260). A máquina despótica não se livra da codificação primitiva, mas antes a mobiliza ao seu serviço. O que a máquina primitiva e a máquina despótica teriam em comum seria “o horror aos fluxos descodificados [...] que escapariam ao monopólio do Estado” (Ibidem, p.261).

A máquina despótica asiática, notadamente a China do século XIII, tinha todas as condições para dar origem ao capitalismo, mas isso foi interdito pelo próprio Estado, “que fechava as minas quando as reservas de metal eram julgadas suficientes, e [...] que detinha o monopólio ou o estrito controle do comércio” (idem). O Estado despótico teria, portanto, um duplo movimento: “por um lado, ele substitui a máquina territorial, forma um novo corpo pleno desterritorializado; por outro, mantém as antigas territorialidades, integra-as como peças ou órgãos de produção na nova máquina” (Ibidem, p.263). Na inscrição despótica, a filiação é celeste, o corpo pleno é o do déspota, que tem ligação direta com deus, e a nova aliança é entre o déspota ungido pela graça divina e seu povo. A codificação

territorial primitiva é sobrecodificada pela máquina despótica, que cria as castas e as “classes” dominantes, “que se confundem com o aparelho de Estado”, e são aqueles que podem tocar “o corpo pleno do soberano” (Ibidem, p.264).

Deleuze & Guattari não falam nesses termos, mas é a sobrecodificação despótica, a filiação direta entre o déspota e seu deus, que destituem a terra, que era plena, e transformam o corpo do déspota em corpo pleno. É o momento em que se perde o cosmos, como diz D.H. Lawrence (1990), porque é o momento em que se perde a imanência e surge uma relação transcendente cortando ou subjugando o contato com a terra. Segundo David Lapoujade em *Deleuze, os movimentos aberrantes* (2015), não devemos confundir o “corpo pleno” ao qual Deleuze & Guattari se referem ao tratar das sociedades primitivas e despóticas (e também civilizadas, veremos mais tarde) com o “corpo sem órgãos”. Enquanto “o corpo sem órgãos é o corpo do ‘desfundamento’, o corpo pleno é um corpo fundador, é o corpo do fundamento” (David Lapoujade, 2015, p.160), o corpo que *organiza* o *socius*. Enquanto nos selvagens esse corpo pleno é “subjacente”, nos bárbaros ele é “transcendente”, e nos dois casos “ele age como uma superfície de inscrição que permite distribuir e definir os papéis e as funções de seus agentes, seus direitos e suas obrigações, regular a circulação dos bens e das pessoas” (idem). Na codificação primitiva, havia uma relação direta entre a carne das pessoas e a carne da terra. Até por uma questão cosmogênica, generalizando um argumento que contém nuances, como mostram o Ovo Dogon ou os mitos elencados no *Mitológicas*, de Lévi-Strauss, as “pessoas discerníveis”, isto é, os membros da tribo, *todos*, faziam parte intensivamente de um mesmo influxo germinal, eram apenas *cortes* nesse fluxo intenso, que conciliava cosmogênese e antropogênese, sem distinção, de modo que deveríamos antes talvez dizer de uma vez *morfogênese*. Os membros da tribo eram “variações de intensidade” de um mesmo fluxo que os ameaçava a todo momento submergir.

Na máquina imperial, entretanto, os deuses não são mais imanentes, não habitam mais a carne da terra, dos animais e os eventos naturais, mas foram antes expulsos, encarcerados, exilados. O déspota é aquele que media a Palavra de Sua Execução, é pela boca do déspota que sai a Lei. Ele é deus na terra, representante único de um deus único. Mas isso não quer dizer que nos bolsões territoriais agrários ainda não se reverenciassem os deuses e se fizessem sacrifícios a eles.

Afinal, toda estrutura molar, por mais recalcante que seja, tem um fundo molecular prenhe de infecção e resistência à repressão.

A China Imperial, o “modelo de produção asiático”, parece ser o principal exemplo de máquina despótica trabalhado por Deleuze & Guattari, e isso se explica também pelos mais de dois milênios de influência da “tradição confuciana”, o que durou até o século XX (Cf. Mario Poceski, 2013). Segundo Mario Poceski em *Introdução às religiões chinesas*, Confúcio aceitaria “como um dado as divisões de classe e as estruturas sociopolíticas codificadas na antiga sociedade chinesa” porque, “aos seus olhos, [eram] sancionadas pelo Céu” (2013, p.57). É bom deixar claro que o uso que Poceski faz do termo “codificadas” é distinto do uso empregado por Deleuze & Guattari, que antes diriam “sobrecodificadas”, posto que a codificação imperial se deu sobre uma codificação primitiva. O confucionismo, portanto, enquanto conduta ética e moral, estaria intrincado às sobrecodificações despóticas do Império chinês, uma vez que “Confúcio acreditava em uma hierarquia natural que sublinha e configura todas as relações sociais” (Ibidem, p.57).

Gostaríamos de ir ainda mais longe, delirar a história dos impérios e suas lendas, seus heróis capazes de cometer o “duplo incesto” com a “princesa-irmã” e a “mãe-rainha”, mas já estamos longe demais, de novo como Dale Cooper na cena de abertura de *Twin Peaks: The Return*: “You are far away”, disse o Gigante para ele. Mas aqui, também como Cooper, não temos medo de nos perder. É antes que nosso tempo é demasiado curto...

Seria preciso, uma vez mais e sempre, reler o magistral terceiro capítulo d’*O anti-Édipo*, levando em consideração os vetores tradicionais e proscritos das religiões oficiais e populares que se embolam na história de todos os povos, num cabo de guerra sem fim entre a transcendência e a imanência, entre mono, poli, e até mesmo certo panteísmo, entre o estabelecimento de modelos seguidos sempre por suas cópias e os simulacros que os põem em xeque, entre um céu distante e distinto, subjugador, e uma terra plena e fluxionar, onde o que há é antes um hetairismo ontológico, lugar de promiscuidade cósmica, e que está a um *quantum* de distância dos chamados “povos primitivos”, mas a anos-luz dos

impérios despóticos e das descodificadas sociedades capitalistas²⁵. As sobrecodificações despóticas teriam nos afastado do cosmos porque nos apartaram ainda mais dos fluxos, que ainda eram tão próximos nas “sociedades primitivas”.

3.2.2

A máquina capitalista civilizada e os fluxos descodificados

Algo sobrevém à máquina despótica, algo que enfraquece o Estado e sua sobrecodificação imperial, algo que já era temido há muito tempo. A propriedade privada e a produção mercantil são dois sintomas da “*falência dos códigos*” e “significam o aparecimento [...] de fluxos agora descodificados que escorrem sobre o *socius* e o atravessam de um lado ao outro” (Deleuze & Guattari, 2011, p.289 – grifo original).

Se dá assim o aparecimento da máquina capitalista civilizada, que difere da máquina despótica porque enquanto “os fundadores do Estado chegam como o relâmpago”, “a máquina capitalista é diacrônica”, e “os capitalistas surgem sucessivamente numa série que funda um tipo de criatividade da história – [...] tempo esquizóide do novo corte criativo” (Ibidem, p.296).

A máquina capitalista civilizada não é o primeiro movimento de desterritorialização. Isso já havia acontecido na sobrecodificação despótica: desterritorializa-se o corpo pleno da terra para em seguida reterritorializá-lo no corpo do déspota. É que, “no limite, é impossível distinguir a desterritorialização e a reterritorialização, que estão presas uma na outra ou são como o avesso e o direito de um mesmo processo” (Ibidem, p.343). Mantêm-se as codificações primitivas, as comunidades agrárias, mas agora como simples engrenagens na “megamáquina” imperial. Mas tal movimento não se compara à descodificação

²⁵ Apesar da máquina capitalista promover a descodificação dos fluxos, algo semelhante ao desejo, cujos fluxos são descodificados, Deleuze & Guattari ponderam que talvez a codificação primitiva esteja *mais próxima* dos fluxos de desejo do que a axiomática capitalista, porque na máquina territorial primitiva “os fluxos nada perderam da sua plurivocidade”, tendo em vista que o representado do desejo (Édipo) ainda não tomou o lugar do representante do desejo (os fluxos) (Deleuze & Guattari 2011, p.244). O que quer dizer que, apesar da codificação, ainda não se confunde o que se deseja (os fluxos intensivos ambíguos) com uma representação deslocada do mesmo (a triangulação edipiana).

capitalista. Não seria exagero dizer que o processo de expansão do capital e o processo de conexão do desejo são as contra-faces de um mesmo movimento, que o capital tem uma etologia muito semelhante à do desejo. E tamanha descodificação dos fluxos pode engendrar tanto o desejo como pulsão de morte quanto “passar para o lado destes fluxos que são, virtualmente, portadores de uma vida nova” (Ibidem, p.297).

Os fluxos nunca são simples abstrações. As sociedades primitivas codificam os fluxos de sêmen, os fluxos de sangue, de comida e vômito, e os fazem em rituais iniciáticos que *organizam* o corpo-físico e o corpo social – como nos regimes de tratamento dado ao corpo nos Yawalapíti, a iniciação xamânica nos Yanomami ou a iniciação guerreira e sua prova de sofrimento nos Mbayá-Guaykuru (abordaremos melhor essas questões no último capítulo)²⁶. As sociedades despóticas sobrecodificaram esses fluxos codificados em “classes”, “castas”, e codificaram a terra, os estoques de alimentos, os impostos. A descodificação imposta pela máquina capitalista civilizada estaria justamente nos “fluxos de propriedades que se vendem”, nos fluxos de mercadoria, dinheiro, produção e meios de produção, na força de trabalho desterritorializada, e

“será preciso o encontro de todos estes fluxos descodificados, sua conjunção, a reação de uns sobre os outros, a contingência deste encontro [...] para que o capitalismo nasça e que o antigo sistema encontre a morte que lhe vem de fora, ao mesmo tempo em que nasce a vida nova e em que o desejo recebe seu novo nome” (Ibidem, p.297).

Qual seria então o novo nome do desejo? “Produção”? O nome anterior era “dispêndio”? A isso Deleuze & Guattari respondem mais tarde, mas por enquanto insistem na questão: por que esse encontro – esse mau encontro? – aconteceu na Europa dos descobrimentos, mas não na poderosa China Imperial, que possuía “todas as condições materiais” para o surgimento do capitalismo? “Não é a técnica que falta, a máquina técnica”, Deleuze & Guattari afirmam. Seria talvez o desejo, eles se perguntam, “o desejo que continua preso nas redes do Estado despótico, totalmente investido na máquina despótica?” (Ibidem, p.297).

A ameaça da descodificação dos fluxos sempre esteve rondando o *socius*, nós já sabemos, e “sempre houve desejos descodificados, desejos de

²⁶ Cf. “Esboço de cosmologia yawalapíti” (Eduardo Viveiros de Castro, 2013, p.25), *A queda do céu* (2016) e “Da tortura nas sociedades primitivas” (Pierre Clastres, 2013, p.195).

descodificação”, mas “o capitalismo e seu corte [...] se [...] definem pela descodificação *generalizada* dos fluxos” (Ibidem, p.297-298 – grifo nosso). Foi o encontro desses fluxos descodificados – de propriedade, mercadoria, troca, produção e força de trabalho –, segundo Deleuze & Guattari, que *formou um desejo* “que *produz* em vez de sonhar ou faltar, máquina ao mesmo tempo desejante, social e técnica” (Ibidem, p.297-298 – grifo nosso).

Enquanto as sociedades primitivas seriam sociedades do “consumo-consumação”, como mostram suas festas, e o império despótico se caracterizaria pelo “consumo excessivo”, o luxo ostentado pelo déspota e seus asseclas, a máquina capitalista

“assenta todos os fluxos descodificados sobre a produção, num ‘produzir por produzir’ que reencontra as conexões primitivas do trabalho, mas com a condição, com a única condição de conectá-las ao *capital* como novo *corpo pleno desterritorializado*, o *verdadeiro consumidor* de onde elas parecem emanar” (Ibidem, p.298 – grifo nosso).

O capital como corpo pleno desterritorializado, o capital como verdadeiro consumidor, deus insaciável que se alimenta de sacrifícios subjetivos, libidinais, ecológicos, maquínicos... Isso não significa relevar ou diminuir a agência de seus sacerdotes²⁷, que sempre intercederam em seu favor, mas é reconhecer também o grau de autonomia num sistema que sempre apavorou as mais primitivas sociedades, que tem os seus vetores virtualmente traçados e interditados desde o neolítico. Mais do que isso: um sistema cujo objeto sempre foi a autonomia do capital, livrar-se do estorvo da produção e fazer do dinheiro um fim em si mesmo – o que a financeirização conseguiu.

Durante todo *O anti-Édipo*, Deleuze & Guattari se distanciam das concepções psicanalíticas do desejo como falta, do desejo como o reprimido que se realizaria nos sonhos ou do desejo como *desejo de ser desejado*, e descrevem o inconsciente como usina e o desejo como produção. Aqui, no centro do livro, o capitalismo é descrito como “produzir por produzir”, o que mostra que o desejo e o capital não traçam vetores opositivos, de maneira alguma, mas são antes muito

²⁷ Seus sacerdotes mais famosos talvez sejam Margaret Thatcher e Ronald Reagan, cujas políticas de desregulamentação econômica no Reino Unido e nos Estados Unidos foram as primeiras liturgias do projeto neoliberal. A famosa frase de Thatcher, “a economia é o método, o objetivo é mudar a alma”, talvez seja exemplar na transformação que acontecia no final do século XX. Tratou-se não só de uma mudança epistemológica na teoria econômica, mas de uma mudança do desejo na “economia libidinal”.

ambíguos, muito semelhantes, de modo que corremos sempre o risco de cairmos numa armadilha.

Isso não quer dizer que o capitalismo seja algo “natural”, ou que “aconteceria de qualquer maneira” – outros encontros, outras realidades alternativas apenas não se efetivaram. O capitalismo é tão artificial quanto o desejo, até mesmo porque nem mesmo a natureza é “natural” – tudo é produção (o que não quer dizer que “a produção seja tudo”, como lembra Viveiros de Castro (2015, p.183), e veremos isso com cuidado mais tarde). As sociedades primitivas e os impérios se esforçaram para interditar a descodificação, fizeram de tudo para esconjurá-la, e resistiram à sua emergência por muito tempo. Mas, como dizem Deleuze & Guattari, “só há história universal da contingência”, a história não passa de encontros, e num desses encontros calhou da descodificação dos fluxos se *atualizar* num sistema como esse (Ibidem, p.297).

Foi o encontro do “trabalhador desterritorializado, devindo trabalhador livre e nu, tendo para vender a sua força de trabalho”, de um lado; e do “dinheiro descodificado, devindo capital e capaz de comprá-la”, do outro (Ibidem, p.298). Segundo Deleuze & Guattari, esse “encontro poderia não ter ocorrido; os trabalhadores livres e o capital dinheiro continuariam existindo ‘virtualmente’ cada qual do seu lado” (Ibidem, p.299).

Mas acontece que esse encontro é também fruto de dois processos diferentes de desterritorialização e decodificação:

“no caso do trabalhador livre, temos a desterritorialização do solo por privatização; a descodificação dos instrumentos de produção por apropriação; a privação dos meios de consumo por dissolução da família e da corporação; por fim, a descodificação do trabalhador em proveito do próprio trabalho ou da máquina. No caso do capital, temos a desterritorialização da riqueza por abstração monetária; a descodificação dos fluxos de produção pelo capital mercantil; a descodificação dos Estados pelo capital financeiro e pelas dívidas públicas; a descodificação dos meios de produção pela formação do capital industrial etc.” (Ibidem, p.299).

Deleuze & Guattari lembram que é preciso a conjunção do acúmulo de títulos de propriedade com a necessidade industrial por terras. Que é preciso que essas terras sejam compradas num momento de pouca valorização (a “desintegração do sistema feudal”, por exemplo) para serem vendidas num

momento mais oportuno de alta valorização (a necessidade de investimento industrial, como foi o caso) (Cf. *Ibidem*, p.300).

N’*O anti-Édipo*, o capitalismo seria definido antes pelo capital industrial do que pelos capitais comerciais ou financeiros. O capital comercial e o capital financeiro seriam fluxos como outros quaisquer, mas o capital industrial seria *o lugar* do encontro, o nascimento do capitalismo, porque “o capitalismo só começa, a máquina capitalista só está montada, quando o capital se apropria diretamente da produção, e quando o capital financeiro e o capital mercantil nada mais são do que funções específicas correspondentes a uma divisão de trabalho no modo capitalista da produção em geral” (*Ibidem*, p.300).

A importância dada ao capital industrial por Deleuze & Guattari tem a ver com o fato de que o “capitalismo comercial e financeiro, nas suas formas primitivas, se instalava somente nos poros do antigo *socius*, cujo modo de produção anterior ele não modificava” (*Ibidem*, p.301). O capital industrial, ao contrário, *modifica radicalmente* o modo de produção anterior. Só que aqui o capitalismo está descrito como *modo de produção*, e não mais apenas como descodificação dos fluxos. Os fluxos já eram de fato descodificados no capital comercial (Mercadoria) e financeiro (Dinheiro) intrincado nas franjas do Antigo Regime, tanto é que Guattari vai chamar a burguesia de classe “sobrecodificadora” cujos agentes *decodificariam e recodificariam* os fluxos (Cf. Félix Guattari, 2006, p.170). A burguesia comercial faria então a transdução dos sinais comerciais.

A aliança e a filiação não se comportam mais da mesma forma na máquina capitalista civilizada. Se na máquina primitiva a filiação era telúrica e a aliança era intra e extra-tribal, e na máquina despótica a filiação era celeste e a aliança era entre o déspota e seu povo, há a emergência de uma nova filiação e de uma nova aliança. Para explicar esse novo posicionamento, Deleuze & Guattari se apóiam nos textos de Marx. “Mesmo antes da *máquina de produção* capitalista estar montada”, dizem Deleuze & Guattari, “a mercadoria e a moeda operam uma *descodificação dos fluxos por abstração*” (2011, p.301 – grifo nosso). É possível utilizar a teoria do valor de Marx, apresentada no primeiro capítulo d’*O Capital*, o

capítulo acerca da mercadoria, para entender esta descodificação de que falam Deleuze & Guattari.

Como é que a mercadoria e a moeda fazem isso? Pois bem, segundo Marx, “a utilidade de uma coisa faz dela um *valor de uso*”, mas tal utilidade não está fluando imaterialmente por aí, ela está no próprio *corpo da mercadoria*, “o próprio corpo da mercadoria, como ferro, trigo, diamante, etc., é um valor de uso ou um bem” (Karl Marx, 2013, p.114 – grifo nosso), um suporte material para o valor. Mas uma mercadoria não possui apenas o seu valor de uso, a sua *qualidade*, o seu *corpo*²⁸ – se é linho faz casaco, se é trigo faz pão –, tendo também o seu *valor de troca*. O valor de troca tem um caráter *quantitativo*, é “a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço” (idem). Por exemplo: 20 braças de linho podem ser trocadas por x casacos, y libras de chá, z libras de café. O linho, dessa forma, tem múltiplos valores de troca. Mas sendo x casacos, y libras de chá, z libras de café o *valor de troca* de 20 braças de linho, então essas mercadorias todas “têm de ser valores de troca *permutáveis entre si* ou valores de troca de *mesma grandeza*” (Ibidem, p.115 – grifo nosso). 20 braças de linho e, por exemplo, 1 casaco, tem a mesma *grandeza de valor* porque uma mercadoria contém tanta “substância de valor” quanto a outra, isto é, “ambas as quantidades de mercadorias custam o mesmo trabalho, ou a mesma *quantidade de tempo de trabalho*” (Ibidem, p.130).

O valor de uso tem de ser valor de uso para alguém *além* do produtor. Um objeto só se transforma em mercadoria quando aquele objeto é útil para um terceiro. O objeto feito por alguém e que satisfaz apenas a esse alguém, mas não é útil para mais ninguém, não é uma mercadoria. Nenhuma mercadoria expressa valor em si mesma, ela precisa estar em relação com outra mercadoria para ter o seu valor expresso. Uma mercadoria só expressa o seu valor no corpo de *outra* mercadoria. E é daí que surge em Marx o *valor relativo* e o *valor equivalente*. Na equação 20 braças de linho = 1 casaco, o valor do linho é expresso no corpo do casaco. Tanto o seu valor de uso quanto a sua grandeza de valor ganham

²⁸ “Qualidade”, aqui, se refere antes à *característica* que define aquela coisa do que à “utilidade” da coisa. E como toda coisa possui mais de uma característica, “como toda coisa possui várias qualidades e, conseqüentemente, é capaz de diferentes aplicações úteis, o mesmo produto pode servir como matéria-prima de processos de trabalho muito distintos” (Karl Marx, 2013, p.259).

expressão no casaco. 20 braças de linho só podem ter o valor expresso se for posto em *relação* com outra mercadoria, uma mercadoria que lhe seja *equivalente*. Logo, nessa equação, 20 braças de linho é o valor relativo de 1 casaco, e 1 casaco é o valor equivalente de 20 braças de linho. Mas essa equivalência, é claro, não se dá na qualidade. O trabalho dedicado ao linho e ao casaco são trabalhos de qualidades diferentes, de modo que essa equivalência se dá *quantitativamente*. 20 braças de linho possuem o mesmo tempo de trabalho dedicado necessário para fazer 1 casaco. Enquanto o valor relativo expressa o seu valor no corpo de outra mercadoria, o valor equivalente expressa o valor de uso da mercadoria a que equivale. Ambas as mercadorias têm algo em comum: são fruto de trabalho “humano”. “[U]m valor de uso ou bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado *trabalho humano abstrato*” (Ibidem, p.116 – grifo nosso). A grandeza de valor de uma mercadoria era medida no tempo de trabalho dedicado, que é a “quantidade de ‘substância formadora de valor’” (idem).

No final do capítulo 1 d’*O Capital*, Marx nos explica 4 formas de valor. A “forma de valor simples” era a equação que estávamos utilizando até aqui, “20 braças de linho = 1 casaco”. A “forma de valor relativa e desdobrada” seria uma forma desdobrada da equação anterior, por exemplo: 20 braças de linho = 1 casaco = 40 libras de chá = 20 libras de café, etc. Essas mercadorias todas seriam igualadas quantitativamente como geléia de trabalho “humano”. A forma seguinte, a terceira forma, seria a “forma de valor universal”, em que, por exemplo: 1 casaco / 40 libras de chá / 20 libras de café / etc. } = 20 braças de linho. As “20 braças de linho” como “forma universal do valor”, o equivalente através do qual todas as mercadorias expressariam o seu valor. “Essa forma é a primeira que relaciona efetivamente as mercadorias entre si como *valores*, ou que as deixa aparecer umas para as outras como valores de troca” (Ibidem, p.142 – grifo nosso).

Essa equação é que prepara o terreno para a quarta forma de valor, a “forma-dinheiro”, em que, por exemplo: 20 braças de linho / 1 casaco / 40 libras de chá / 20 libras de café / etc. } = 2 onças de ouro. É desse modo que a “forma de valor universal” se torna a “forma-dinheiro”. O ouro conquista historicamente um lugar privilegiado e passa a desempenhar o papel do *equivalente universal* no mundo das mercadorias, e a sua relação com as mercadorias, apesar de arbitrária,

não era *abstrata*: o ouro era também uma mercadoria que demandava tempo de trabalho dedicado – o que durou de alguma maneira até o fim do Sistema Bretton Woods.

Voltando à leitura d’*O anti-Édipo*, a “descodificação dos fluxos por abstração” que ocorreriam na mercadoria e na moeda ficam evidentes após a leitura de Marx. A mercadoria é “trabalho humano *abstrato*” materializado, ela é “uma *unidade* de trabalho abstrato” (Deleuze & Guattari, 2011, p.301), mas só é mercadoria porque está em relação com outras mercadorias que a equivalem, se distanciando assim do trabalho que foi realizado. A moeda, por fim, enquanto equivalente universal das mercadorias, faz com que a relação entre elas praticamente se autonomize e faz do dinheiro um fim em si mesmo. É a abstração de que falavam Deleuze & Guattari: “O valor se apresenta subitamente como uma substância motriz de si própria, e para a qual a mercadoria e a moeda são tão somente puras formas” (Ibidem, p.302).

O *socius* anterior “não conhece nem reconhece o trabalho abstrato” (Ibidem, p.301), isto é, o *trabalho social necessário* para a produção de um dado produto, mas agora a abstração é “a detentora da independência, da qualidade dos termos e da quantidade das relações” (Ibidem, p.302). É que os códigos primitivos são substituídos por uma equação matemática, por uma *axiomática*, que agora administra o processo de troca:

“Antes da máquina capitalista, o capital mercantil ou financeiro está somente numa relação de aliança com a produção não capitalista; ele entra nessa nova aliança que caracteriza os Estados pré-capitalistas (donde a aliança da burguesia mercantil e bancária com a feudalidade)”, mas a “máquina capitalista” só funciona de fato “quando o capital deixa de ser um capital de aliança para devir filiativo. *O capital devém um capital filiativo quando o dinheiro engendra dinheiro, ou o valor uma mais-valia*” (Deleuze & Guattari, 2011, p.302 – grifo nosso).

Na máquina capitalista civilizada, o corpo pleno passa a ser então o do capital, e há capital de filiação e capital de aliança: “é somente nestas condições que o capital devém corpo pleno, o novo *socius* ou a quase-causa que se apropria de todas as forças produtivas” (idem). O capital industrial, tendo em vista que é o lugar em que se deu o encontro dos fluxos descodificados que já existiam nas franjas do Antigo Regime, o lugar em que nasce o “modo de produção” capitalista, é o capital de filiação, filiação “constitutiva da máquina capitalista, em

relação à qual o capital comercial e o capital financeiro vão agora tomar a forma de uma nova-nova aliança, assumindo funções específicas” (ibid.: 303). Sem a aliança com o capital comercial e o capital financeiro, o capital filiativo industrial *não funciona*. Mesmo que o *modo de produção* capitalista seja industrial em sua essência, “ele só funciona enquanto capitalismo mercantil” (Ibidem, p.305).

3.2.3

Capitalismo, esquizofrenia e Édipo: limite imanente, limite exterior, limite introjetado

Dizíamos anteriormente, apoiados em Deleuze & Guattari, que as sociedades primitivas e as sociedades despóticas tinham a descodificação dos fluxos como seu maior temor e *limite*. O fluxo intensivo seria o *negativo* do *socius*, algo a ser interdito ou esconjurado, daí o tabu do incesto nas sociedades primitivas. O que se deseja no incesto não são as pessoas e seus nomes, mas antes o *fluxo intensivo*, e é esse fluxo que precisa ser interdito, do contrário o *socius* todo se desarranjaria. Acontece que, como máquina de descodificação dos fluxos, a máquina capitalista

“é o *limite exterior* de toda a sociedade, [porque ela], por sua vez, não tem limite exterior mas tão somente um *limite interior* que é o próprio *capital*, limite que [a máquina capitalista] não encontra, mas que reproduz, deslocando-o sempre” (Ibidem, p.306-307 – grifo nosso).

É preciso ir com calma e cuidado aqui. Nesse momento, Deleuze & Guattari ainda afirmam que o capitalismo não tem limite exterior, mas trinta páginas depois eles irão revelar qual é esse limite:

“Do capitalismo, dizemos simultaneamente que ele tem e não tem limite exterior: ele tem um limite que é a *esquizofrenia*, isto é, a *descodificação absoluta dos fluxos*, mas ele só funciona repelindo e esconjurando este limite. E também tem e não tem limites interiores: ele os tem nas condições específicas da produção e da circulação capitalista, isto é, no próprio capital, mas ele só funciona reproduzindo e alargando estes limites a uma escala sempre mais vasta” (Ibidem, p.332 – grifo nosso).

O capitalismo se alimenta de seus limites interiores porque sabe que “as coisas só funcionam bem com a condição de desarranjar-se, sendo a crise ‘um meio imanente ao modo de produção capitalista’” (Ibidem, p.306). O limite

interior do capitalismo é o próprio capital, exemplificado no famoso problema de que a tendência da taxa de lucro em relação ao capital total é sempre diminuir, e para que essa tendência seja mitigada é preciso produzir mais e baratear os custos dessa produção, sendo necessário portanto um avanço tecnológico, um novo maquinário capaz de aumentar a produtividade e permitir que o capitalista “corte gastos”, o que invariavelmente leva à maior automação dos meios de produção e conseqüentemente ao desemprego. Esses limites interiores não são fixos, mas antes móveis, perpetuamente deslocados – ou, pelo menos, até que o sistema colapse de uma vez, a queda tendencial chegue a zero, a automação coma todos os empregos e os donos dos meios de produção, isto é, dos robôs, tenham de nos distribuir “uma renda básica universal” para que continuemos consumindo os seus produtos e serviços, o que sempre nos espreita mas parece nunca de fato chegar²⁹.

Segundo Deleuze & Guattari, Édipo só se efetiva na sociedade capitalista. Enquanto nas sociedades das marcas e nas sociedades das sobrecodificações despóticas “a reprodução social e econômica nunca é independente [...] da forma social [da] reprodução humana”, nas sociedades capitalistas “segue-se uma privatização da família, com o que ela para de dar sua forma social à reprodução econômica” (Ibidem, p.348-349). Nas sociedades primitivas a família é “uma práxis aberta, coextensiva ao campo social”, e o processo de (re)produção “passa pelos fatores não econômicos do parentesco” (Ibidem, p.349). Nas sociedades despóticas o papel da “dinastia” é fundamental para a reprodução social. Em ambos os casos, o campo social é investido pelo parentesco, está entrelaçado nele. Já no sistema capitalista a família é “privatizada”, desinvestida do campo social, tendo em vista que “o *socius* deveio diretamente econômico enquanto capital-dinheiro [e] não tolera outro pressuposto” (idem). No capitalismo, os “homens” se encontram “subordinad[os] à forma social *autônoma* da reprodução econômica” (idem – grifo nosso).

Supostamente, então, no capitalismo seríamos todos iguais, diferente das funções marcadas nas sociedades primitivas ou das castas pré-determinadas e

²⁹A respeito dessa discussão, esse link de Jehu, teórico anônimo da rede, é bastante interessante: <https://therealmovement.wordpress.com/2016/01/24/post-capitalism-accelerationism-communism-and-job-eating-killer-robots/#more-4183>

imóveis das sociedades despóticas, mas acontece que na sociedade capitalista o campo econômico é que investe e sobredetermina o campo familiar, “de tal modo que a família acha-se de antemão recortada pela ordem das classes”, e assim “devém o subconjunto ao qual se aplica o conjunto do campo social” (Ibidem, p.350-351).

Édipo se efetua nesse duplo movimento: a privatização familiar e o investimento da economia sobre a família, que se torna uma “colônia íntima” inteiramente derivada da e voltada para a (re)produção econômica, e que dessa forma estrutura a reprodução social.

É na sociedade capitalista que se dá a triangulação familiar, e essa triangulação é projetada para todo o *socius*: papai-despótico-castrador, mamãe-territorialidade-desejada e Eu-edipianizado-castrado. “Assim, pai, mãe e filho devém simulacros das imagens do capital (‘Senhor Capital, Senhora Terra’ e seu filho, o Trabalhador...)” (Ibidem, p.351).

Édipo então é o “*limite interior* deslocado” das sociedades capitalistas, que serve para “neutralizar ou repelir o limite exterior absoluto, o limite esquizofrênico”, restringindo-o à família, o que garante o chefe castrador, o desejo como falta e o trabalhador castrado (Ibidem, p.353). Édipo interdita o desejo, uma vida afirmativa, e é o operador da “má consciência”:

“cabe ao investimento reacionário do campo capitalista aplicar todas as imagens sociais aos simulacros de uma família restrita, de tal maneira que, para onde quer que se olhe, só se encontra pai-mãe: esta podridão edipiana que se cola à nossa pele” (Ibidem, p.358).

O capitalismo descodifica os fluxos, faz da abstração axiomática o operador da organização social ao mesmo tempo em que re-arcaíza codificações arcaicas: daí o apego imaginário à “tradição”, à “família” e à “nação” que os movimentos “etnonacionalistas” sintetizam tão bem. Mas aqui, ao contrário do que acontece no *socius* primitivo, em que “a família é uma práxis aberta, uma estratégia coextensiva ao campo social” (Ibidem, p.348), a família reacionária é fechada em si mesma e privada, e se projeta sobre o campo social, transferindo para o campo social todo o seu *familialismo neurotizado*, o seu ressentimento impotente, seus desejos frustrados e fascistizados, seu “ódio contra a vida, contra tudo o que é

livre, que passa e flui; a universal efusão do instinto de morte” (Ibidem, p.356-357).

3.3

Aliança e Filiação em *Mil Platôs*

Em *Mil Platôs* a descrição dos “selvagens, bárbaros e civilizados” não comparece, e a sequência linear arborescente que levaria de uma sociedade a outra é bagunçada pela coexistência de todos os regimes temporais.

O duplo conceito de “filiação” e o único conceito de “aliança” presentes na análise sociogenética n’*O anti-Édipo* são torcidos pelos conceitos de “rizoma”, “devir”, “ritornelo” e “máquina de guerra”, mudando assim a sua importância de um livro para o outro.

Se n’*O Anti-Édipo* a filiação Dogon, por exemplo, era vista como “intensiva”, “ambígua” e “noturna”, em *Mil Platôs* será afirmado que “toda filiação seria imaginária”³⁰(2012, p.19), e eles opõem “a epidemia à filiação, o contágio à hereditariedade, o povoamento por contágio à reprodução sexuada” (2012, p.23). N’*O Anti-Édipo* a aliança era vista nas “sociedades primitivas” como propagação de uma filiação *extensiva* – a aliança era aliança de casamento intra e extra-tribal, enquanto a parentalidade era vista como extensão de uma relação intensiva, isto é, o plasma germinativo que “liga” a mãe ao filho, que faz do filho contemporâneo e mesmo *irmão da mãe*.³¹Se em *Mil Platôs* a filiação tem como modelo a árvore genealógica, hierárquica, descendente, a nova aliança proposta por Deleuze & Guattari tem como etologia o rizoma, e como processo o devir. A etologia do rizoma, como sabemos, ao contrário da organização hierárquica

³⁰ Em *Metafísicas canibais*, Eduardo Viveiros de Castro cita a mesma passagem traduzindo diretamente do francês, mas com uma diferença importante; no lugar do futuro do pretérito do modo indicativo (*seria*) há uma afirmação no presente do indicativo: “toda filiação é imaginária” (2015, p.187 – grifo nosso).

³¹ “Sou o filho, e também o irmão da minha mãe, e o esposo de minha irmã, e o meu próprio pai. Tudo repousa sobre a placenta tornada terra, o inegendrado, corpo pleno de antiprodução [...]. É que a placenta, enquanto substância comum à mãe e à criança, parte comum dos seus corpos, faz com que estes corpos não sejam como uma causa e um efeito, mas produtos derivados dessa mesma substância em relação à qual o filho é gêmeo da sua mãe: é realmente este o eixo do mito dogon relatado por Griaule” (Deleuze & Guattari, 2011, p.211).

arborescente, é a-centrada, e “procede por variação, expansão, conquista, captura, picada” (Deleuze & Guattari, 2014, p.43). O rizoma tem uma etologia micelial, mas também bacteriana, virótica: “nós fazemos rizoma com nossos vírus, ou antes, nossos vírus nos fazem fazer rizoma com outros animais” (Ibidem, p.27). E nunca se faz devir sozinho, não se devém nada sozinho, até mesmo porque nunca se está sozinho, e “[o] devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. *Ele é da ordem da aliança*” (Deleuze & Guattari, 2012, p.19 – grifo nosso). O devir, já foi dito diversas vezes, nada tem a ver com imitar, representar, se identificar. Devir é um duplo processo de desterritorialização e reterritorialização de dois termos que devém. O exemplo clássico é o da vespa e da orquídea: a orquídea se desterritorializa e devém vespa, a vespa se desterritorializa e devém “uma peça no aparelho de reprodução da orquídea” (2014, p.26). Ambas se entrelaçam em um sexo transespecífico do qual “nenhuma vespa-orquídea pode descender” (Deleuze & Guattari, 2012, p.19) – eis as núpcias “contra-natureza”. O que há entre a vespa e a orquídea é uma “captura de código”, “os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma *circulação de intensidades* que empurra a desterritorialização cada vez mais longe” (Deleuze & Guattari, 2014, p.26 – grifo nosso).

A aliança que surge em *Mil Platôs* não é de maneira alguma como a aliança tratada n’*O anti-Édipo*, porque, como lembra Viveiros de Castro, se todo devir é aliança, *nem toda aliança é devir* (Cf. Viveiros de Castro, 2015, p.189). Se n’*O anti-Édipo* nos eram apresentadas duas filiações e apenas uma aliança, *Mil Platôs* nos apresenta a possibilidade de construção de um segundo tipo de aliança, uma aliança *intensiva*. Para ser da ordem do devir, a aliança tem de ser *intensiva*, e aí então chegamos à principal díade deleuzo-guattariana, o par extensivo (atual) – intensivo (virtual). Essa é a pergunta que atazana Viveiros de Castro em *Metafísicas canibais*: é possível construir uma aliança intensiva? Isto é, um agenciamento *concreto* que tenha como energia primária a aliança intensiva e não a filiação intensiva?

Em “A política no meio”³², analisando os supostos dualismos em Deleuze & Guattari, Rodrigo Nunes nos recorda que não se trata de opor o Um ao Múltiplo, como por exemplo a forma-Estado ou a forma-Partido à comunidade autônoma (Chiapas, Kurdistão) ou ao movimento social minoritário (feminismo, etc), mas que antes o que há são *duas multiplicidades diferentes*, a “extensiva” e a “intensiva”. A forma-Estado ou a forma-Partido são extensividades “grandes”, enquanto a comunidade autônoma ou o movimento social seriam extensividades “pequenas”, mas ambas possuem a sua “intensividade”, isto é, a sua *molecularidade*. Rodrigo Nunes nos mostra como Deleuze & Guattari são apropriados pelas leituras de seus detratores assim como de (alguns) entusiastas, que parecem supor uma proeminência do “virtual” sobre o “atual”, o que despotencializaria ou mesmo interditaria qualquer preocupação macropolítica nos trabalhos deleuzo-guattarianos. A hipótese de Nunes é a de que os pares conceituais deleuzo-guattarianos não são dualismos mas antes *díades*, e “uma díade é uma relação de disjunção inclusiva entre dois termos indefinidos numa *relação dinâmica de tensão*, constituindo um campo em que os próprios termos se singularizam” (Rodrigo Nunes, 2014, p.8 – grifo nosso). Os pares são *relações polarizadas*, e “falar aqui de uma relação polarizada entre *direções* implica que nem um polo nem outro existem enquanto tal; não há quantidades determinadas (limites), mas apenas relações de mais ou menos”, e “tudo que acontece, acontece *no meio*” (idem).

Dessa forma, não pode haver proeminência *a priori* do movimento social sobre a forma-Partido, tendo em vista que as suas diferenças “atuais” são apenas de *tamanho*: um é extensivamente “pequeno”, o outro é extensivamente “grande”, *mas ambos são molares*³³. E ambos possuem uma multiplicidade molecular de fundo, e a diferença é o quanto eles são levados por ela e o quanto a interditam.

³² Publicado em Mauricio Siqueira e Giuseppe Cocco (orgs.), *Por uma política menor: arte, comum e multidão*. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 2014.

³³ Dizer que ambos são “molares” é o mesmo que dizer que ambos são “atuais”. Para explicar o par molar/molecular, podemos utilizar o devir: todo devir é molecular, já que se fosse molar seria uma *metamorfose*. Em uma nota de rodapé em seu ensaio, Rodrigo Nunes destaca uma questão importante e muito complicada que poderia pôr o argumento em risco: “o uso por vezes equivoco daqueles pares que sugerem dimensão (molar/molecular, macro-/ micropolítica) pode ser uma fonte de confusão. Além disso, *há um caso em que os dois pólos não são virtuais*: na “dupla articulação”, molar e molecular são ambos atuais e *opostos em escala*, mesmo que em termos relativos (a célula é molecular em relação ao organismo, o indivíduo em relação à espécie etc.)” (2014, p.15 – grifo nosso). O mesmo não ocorre no devir.

Um movimento social que se fecha sobre si mesmo, reificando a sua identidade e amputando seus vetores moleculares de diferenciação pode ser tão danoso quanto o Estado policial fascista, ou até mesmo *engendrá-lo* num aparelho de Estado. O movimento social só é *afirmativo* “na medida em que envelope mais potencial intensivo; caso contrário, [pode acabar] fechando-se sobre si mesmo numa fuga passiva, num ‘buraco negro’ suicida, ou numa reterritorialização reacionária” (Ibidem, p.11). Da mesma maneira, a forma-Partido só é reacionária “quando se torna impermeável à transformação, pres[a] num *loop* de reforço a uma auto-identidade imaginária ou enquistad[a] como a imagem invertida daquilo a que se quisera dar fim” (idem – grifo original).

O principal equívoco acerca das díades deleuzo-guattarianas estaria em considerar a principal delas, o par atual-virtual, *opositivas*, quando na verdade são *complementares* (Cf. Ibidem, p.12). O mesmo acontece com os demais pares. O rizoma e a arborescência, por exemplo, não são opositivos: há focos de arborescência no rizoma e fugas rizomáticas nas hierarquias. Não faz sentido falar com tanta reverência dos devires se eles não criarem *raízes na macropolítica*. Rodrigo Nunes insiste nessa questão: por um lado, “não fossem os novos devires inscritos num número cada vez maior de corpos e atos, não poderiam as mutações moleculares ‘deitar raízes’ na situação que transformavam”; e, por outro,

“não fossem as lutas molares que abriram espaço para a expansão e mutação continuada destes devires (as revoluções burguesas, o feminismo), estes se chocariam contra bloqueios externos; ou, conversamente, se a expansão do contágio molecular não fizesse determinadas instituições aparecerem como obstáculos, não teria sido necessário derrubá-las” (idem).

Mas é Viveiros de Castro quem nos lembra que

“os dualismos são reais, não imaginários; não são o mero efeito de um ‘viés ideológico’, mas o resultado de um funcionamento ou estado específico da máquina abstrata, a segmentação dura ou sobrecodificante (e há outras máquinas abstratas, e outros funcionamentos). É necessário desfazer os dualismos porque, antes de mais nada, eles *realmente* foram feitos. E é possível desfazê-los pela mesma razão, porque eles foram *feitos* realmente” (Viveiros de Castro, 2015, p.126 – grifo original).

Mas para *desfazê-los*, como dizíamos no início deste capítulo, não basta *negá-los* simplesmente, “é preciso sair deles ‘calculadamente’, ou seja, pela tangente – por uma linha de fuga” (Ibidem, p.127).

Segundo Viveiros de Castro, se o primeiro procedimento deleuzo-guattariano seria estabelecer um dualismo, o segundo seria mostrar que as dualidades “são construídas e transformadas segundo um padrão recorrente, que as determina como *multiplicidades mínimas*” (idem – grifo original), algo que já dissemos mais acima com Rodrigo Nunes. Dessa forma, há “diferentes diferenças” entre o par Uno-Múltiplo e a multiplicidade, diferenças que são percebidas apenas de acordo com o ponto de vista que se elege. É como se ocorressem duas oposições: primeiro entre o Uno e o Múltiplo, o Estado e o movimento social, por exemplo, e depois entre o Uno-Múltiplo e a multiplicidade: é que a principal distinção conceitual é entre o “atual/ extensivo” e o “virtual/intensivo”. É o par Uno-Múltiplo que engendra a leitura opositiva: “o Estado é tudo aquilo que o movimento social não é, o movimento social é o *contrário* do Estado, etc.”, mas ambos, Estado e movimento social, são *molares*, e não percebem (ou não querem perceber) o que há de Estado no movimento social e vice-versa. Do ponto de vista do Uno, a sua diferença em relação ao Múltiplo é *apenas* molar(extensiva), e o mesmo ocorre do ponto de vista do Múltiplo. O par Uno-Múltiplo é relativista. Mas *do ponto de vista da multiplicidade*, o Estado é composto por movimentos sociais os mais diversos, vetores que ele incentiva, impede, ou asfixia, assim como o movimento social tem claros vetores em direção à tomada de poder³⁴, à concretização de uma maioria numérica que destrua o padrão anterior criando um *outro* padrão, ou mesmo destruindo qualquer padronização, assim como vetores racistas, homofóbicos, misóginos que impedem mudanças de direção dentro do próprio movimento ou buscam a asfixia de movimentos vizinhos. A multiplicidade é *perspectivista*. Se um aparelho de Estado, por exemplo, aparenta não ter “nenhum potencial virtual”, essa é “apenas a maneira como as atualidades *aparecem* à representação” (Rodrigo Nunes, 2014, p.15 – grifo original). Enquanto o par Uno-Múltiplo está imbricado em uma semiótica da representação, e por isso mesmo projeta relações opositivas para todos os lados, a teoria das multiplicidades se compõe com uma semiótica das

³⁴ Porque afinal de contas é disso que se trata, apesar do temor que essas palavras causam. É preciso distinguir um poder afirmativo, que o mais das vezes é chamado de potência, do poder coercitivo de praxe. A inocência incosequente do “não queremos tomar o poder”, que contaminou parte da esquerda-universitária, é um equívoco que apenas beneficia o poder constituído. É preciso distinguir entre um “poder feroz” e um “poder irado”, a ferocidade de uma alegria vitoriosa e guerreira, da ira constituída que é uma máquina de criar impotência e miserabilidade (Cf. Silvano Santiago, 2017, p.45).

intensidades, e por isso enxerga complementaridade onde parecia haver oposição. E, como já diziam Deleuze & Guattari, “é em intensidade que é preciso interpretar tudo” (2011, p.210). Como nos explica Viveiros de Castro: “O perspectivismo – a dualidade como multiplicidade – é aquilo que a dialética – a dualidade como unidade – precisa negar para se impor como lei universal” (2015, p.128).

3.3.1

As alianças demoníacas

De acordo com Viveiros de Castro, o que *Mil Platôs* possibilita é justamente a “conversão das noções de aliança e filiação”, as duas clássicas “coordenadas da sociogênese humana [...], em modalidades de abertura para o extra-humano” (2015, p.133). A principal questão levantada por Viveiros de Castro, então, passa a ser a seguinte: “Se o humano não é mais uma essência, a criatura de exceção ontológica, quais as implicações disso para uma antropologia do parentesco?” (idem).

A perspectiva sugerida em *Metafísicas canibais*, portanto, “procura na obra de Deleuze e Guattari alguns elementos para uma teoria do parentesco enquanto *diferença e multiplicidade* (a relação como disjunção inclusiva)” (Ibidem, p.134 – grifo original).

Segundo Viveiros de Castro, *O anti-Édipo* estaria “firmemente amarrado a uma concepção *antropocêntrica* da socialidade; seu problema continua[ndo] a ser o problema da *hominização*, a ‘passagem’ da Natureza à Cultura” (Ibidem, p.138 – grifo nosso). Mas isso só seria perceptível “do ponto de vista anedipiano” de *Mil Platôs*, de modo que não seria impossível imaginar Deleuze & Guattari,

“ao considerarem seu livro precedente, [afirmando] que toda e qualquer interrogação de tipo antropofilosófico sobre a distintividade da espécie ou condição humana [...] está irremediavelmente comprometida com o Édipo” (idem).

Se n’*O anti-Édipo* era a aliança que organizava e interditava uma “filiação pré-incestuosa anterior”³⁵, em *Mil Platôs* passa a ser possível um tipo de aliança

³⁵ E era pré-incestuosa porque algo como o incesto não pode ser concebido do ponto de vista do fluxo germinal intenso. Não havendo “pessoas discerníveis”, nem seus nomes ou posições sociais,

traçada em territórios desconhecidos, em territórios para lá do jugo de Édipo. “Uma aliança intensa, anedipiana, que compreenda ‘variações pré-pessoais em identidade’” (2015, p.146). “Um conceito de aliança”, enfim, “como síntese disjuntiva” (idem).

Viveiros de Castro se pergunta se seria possível “conceber uma *outra* ordem intensiva onde a energia primária fosse uma ‘energia de aliança’” (2015, p.183 – grifo original). Mas como construir um conceito de aliança como síntese disjuntiva? A resposta está no conceito de devir.

Como nos mostra Viveiros de Castro apoiado no perspectivismo ameríndio,

“estar implicado em um devir-jaguar não é a mesma coisa que virar um jaguar. O jaguar ‘totêmico’ em que um homem se transforma ‘sacrificialmente’ é imaginário, *mas a transformação é real*. É o devir ele próprio que é felino: em um devir-jaguar, ‘jaguar’ é um aspecto imanente da ação, não seu objeto transcendente, pois devir é um verbo intransitivo. Tão logo o homem se torna um jaguar, o jaguar não está mais lá (por isso utilizávamos [...] a notação ‘humano| jaguar’ para descrever essa multiplicidade disjuntiva do devir)” (2015, p.185 – grifo original).

Em *Mil Platôs*, o devir seria o “dispositivo *antirrepresentativo* por excelência [...], aquele que bloqueia o trabalho da representação [...], exatamente como a produção era o dispositivo antirrepresentativo d’*O anti-Édipo*” (Ibidem, p.186 – grifo nosso).

E continuamos a citação:

“Produção e devir: dois movimentos distintos, então. Ambos envolvem a natureza, ambos são intensivos e pré-representativos; em certo sentido, eles são dois nomes de um só movimento, pois o devir é o processo do desejo, o desejo é a produção do real, o devir e a multiplicidade são uma coisa só, o devir é um rizoma, e o rizoma é o processo de produção do inconsciente. Mas em outro sentido eles não são, definitivamente, o mesmo movimento: entre a produção e o devir, ‘o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos’. A produção é um processo em que se realiza a *identidade* do homem e da natureza, em que a natureza se revela como processo de produção [...]. Devir, ao contrário, é uma participação ‘antinatural’ entre o homem e a natureza; ele é um movimento instantâneo de captura, simbiose, conexão transversal entre heterogêneos” (idem).

o incesto torna-se impossível. Esse plano pré-incestuoso, ou pré-cosmológico, é o mesmo em que os mitos são narrados. O mito narra justamente a passagem da “variação contínua” para a discernibilidade que possibilita o incesto. “O mito é intensivo porque (pré-)incestuoso, e vice-versa: a aliança é ‘realmente’ o princípio da sociedade, e o fim do mito” (Viveiros de Castro, 2015, p.144).

Se a aliança intensiva é da ordem do devir, e o devir é o “avesso de uma identidade” (idem), a aliança de que estamos tratando aqui não tem nenhum compromisso com os modelos e suas cópias, mas, para lembrar novamente o vetor de força traçado em *Diferença e repetição*, reivindica antes os simulacros.

Se n’*O anti-Édipo* toda a cosmogonia das ‘sociedades primitivas’ (metonimicamente representadas pelos dogon) parte de uma filiação intensiva, em *Mil Platôs* é dito que “o Universo não funciona por filiação” (2012, p.24). Mas se ele não funciona por filiação, se pergunta Viveiros de Castro, seria possível que ele funcionasse então por aliança? E além disso: o que aconteceu entre *O anti-Édipo* e *Mil Platôs* para que houvesse essa tremenda inversão de importância entre o par aliança-filiação? Como é que a filiação “pôde passar de *intensiva* a *imaginária*”?, se pergunta Viveiros de Castro (2015, p.187). Na opinião do autor, tal mudança refletiria

“um deslocamento maior do olhar de Deleuze e Guattari, de um horizonte intraespecífico para um horizonte interespecífico: de uma economia humana do desejo – desejo histórico-mundial, sem dúvida; desejo racial, sociopolítico, e não desejo familiar, personológico, edipiano; mas desejo assim mesmo *humano* – para uma economia de afetos transespecíficos que ignoram a ordem natural das espécies e suas sínteses limitativas, conectando-nos por disjunção inclusiva com o plano de imanência. Do ponto de vista da economia desejança d’*O anti-Édipo*, a aliança extensiva vinha limitar a filiação intensiva e molecular, atualizando-a sob a forma molar do grupo de descendência; mas do ponto de vista da economia cósmica do afeto – do desejo como *força inumana* –, é a filiação que vem agora limitar, com suas identificações imaginárias, uma aliança tanto mais real quanto mais contranatural entre seres totalmente heterogêneos” (2015, p.188 – grifo original).

E mais:

“Há a aliança extensiva, cultural e sociopolítica, e há a aliança intensiva, contranatural e cosmopolítica. Se a primeira distingue filiações, a segunda confunde espécies, ou melhor, contraefetua por síntese implicativa as diferenças contínuas que são atualizadas, no outro sentido [...], pela síntese limitativa da especiação descontínua. Quando um xamã ativa um devir-jaguar, ele não ‘produz’ um jaguar, tampouco se ‘filia’ à descendência dos jaguares: ele *adota* um jaguar; ele *coopta* um jaguar – ele estabelece uma aliança felina” (Ibidem, p.189).

Segundo Viveiros de Castro, a aliança demoníaca seria uma aliança “transfronteiriça” em que há uma afinidade “entre humanos e não-humanos” (Ibidem, p.191), mas essa afirmação parece um pequeno tropeço, tendo em vista a

proposição anterior de que *Mil Platôs* afirmaria o ponto de vista da “economia cósmica do afeto – o desejo como *força inumana*”. Mesmo a afirmação da “força inumana” já nos parece descabida, posto que não é o caosmos que é inumano, mas antes o “homem” que recorta o caosmos, como já dissemos, o “homem” é que é a negação temporária (ou desaceleração) do fluxo contínuo de energia (caosmos). A aliança demoníaca jamais seria uma aliança entre humanos e não-humanos posto que é preciso deixar de ser *humano* para devir – esse é o primeiro portal a atravessar, o primeiro *quantum* de devir a ultrapassar. A aliança demoníaca não pode ser feita por “pessoas discerníveis”, mas é precedida antes por uma travessia voltada para a indiscernibilidade. É uma aliança da qual nenhum “humano” jamais pôde fazer parte, e da qual nenhum “humano” surgirá.

Se o principal par da teoria antropológica do parentesco é o par aliança-filiação, o que nos interessa aqui é o fato deste par declinar ainda um segundo, o par afinidade-consangüinidade. Ora, se a filiação extensiva pressupõe a consangüinidade, a aliança só é feita através da *afinidade*, e, se essa aliança pretende ser da ordem do devir e, portanto, intensiva, a afinidade só pode ser *virtual*. É aí que Viveiros de Castro nos surpreende com a seguinte fórmula: “A afinidade virtual pertence à guerra antes que ao parentesco.” (2015, p.206). Esta é uma afirmação *antropológica*, feita no contexto de uma socialidade amazônica, mas o que tal “afinidade de guerra” poderia nos suscitar politicamente?

“A afinidade virtual pertence à guerra antes que ao parentesco; ela faz, literalmente, parte de uma máquina de guerra anterior e exterior ao parentesco enquanto tal. Uma aliança contra a filiação, então: não por ser a representação recalcante de uma filiação intensiva primordial, mas porque impede a filiação de funcionar como germe de uma transcendência (a origem divina, o ancestral fundador, o grupo de filiação identitário). Toda filiação é imaginária, diziam os autores do *Mil Platôs*. Ao que poderíamos acrescentar: e toda filiação projeta um Estado, é uma filiação de Estado. A aliança intensiva amazônica é uma aliança contra o Estado” (Ibidem, p.206).

De qualquer maneira, na aliança demoníaca,

“o conceito de aliança cessa de designar uma instituição – uma estrutura – e passa a funcionar como uma potência e um potencial: um devir. Da aliança como forma à aliança como força, passando por cima da filiação como substância? Não estamos aqui nem no elemento místico-serial do sacrifício, nem no elemento mítico-estrutural do totemismo, mas no elemento mágico-real do devir” (2015, p.193).

A aliança demoníaca não é filiativa mas funciona em uma espécie de pacto de sangue. Se o devir não é totêmico nem sacrificial, o que exigiria uma

identificação ou continuidade com o animal, ele tem tudo a ver com a feitiçaria. No platô do devir, Deleuze & Guattari afirmam algumas vezes serem dois feiticeiros, e a feitiçaria é uma ciência menor, perseguida e expropriada pelas ciências de Estado. A caça às bruxas é o começo da acumulação primitiva, como já mencionamos (Cf. Silvia Federici, 2017, p.290 e Preciado, 2014, p.123).

Se o “Homem” e seu “humanismo” sempre almejaram os céus, seja na versão religiosa-monoteísta por seu desejo de contato com o divino, seja na científico-emancipatória por seu desejo de compreender o universo e conquistá-lo, houve sempre uma criatura desumanizada por esses “humanos” que olhou, ao contrário, o tempo todo para a terra, e não porque pretendesse conquistá-la ou mesmo achasse que ela já lhe pertencia, mas justamente por *pertencer a esta terra*: “pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o indígena. E nesse sentido, muitos povos e comunidades no Brasil, além dos índios, podem se dizer [...] indígenas muito mais que cidadãos” (Viveiros de Castro, 2016, p.14). A relação entre a terra e o corpo, com qual flertamos em vários momentos desta dissertação, fica evidente no texto de Viveiros de Castro:

“Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra – essa separação sempre foi vista como *condição necessária* para transformar o índio em cidadão [...]. A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelos Estados para criar populações administradas. Pense-se nos LGBT, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, desposseção corporal radical; pense-se as mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva. Pense-se, por fim mas não menos repugnante, no sinistro elogio público da tortura feito pelo canalha Jair Bolsonaro – a tortura, modo último e mais absoluto de separar uma pessoa de seu corpo. Tortura que continua – que sempre foi – o método favorito de separação dos pobres de seus corpos, nas delegacias e presídios deste país tão ‘cordial’” (Ibidem, p.16-18).

Se os “humanos” sempre se consideraram seres fadados ao celestial, com a sua vontade de transcendência e separação do corpo e da terra, então restou aos indígenas, aos *desumanizados*, serem demoníacos. A relação de oposição entre a transcendência monoteísta celeste e a imanência demoníaca telúrica ficará mais evidente nas páginas finais deste capítulo.

Desse modo, o uso que propomos para o *demoníacas* que qualifica as alianças que já existem e ainda se fazem necessárias, seguindo o modo como o

conceito é tratado por Viveiros de Castro, é também enquanto/como “criativas”, de modo que poderiam ser “as alianças monstruosas” ou mesmo “alianças aberrantes” – no sentido em que David Lapoujade (2015) dá ao termo ao analisar a obra de Deleuze: alianças que *forçam* o pensar-com, pensar com (e não como – posto que é impossível) o outro e seu pensamento – multiplicação de mundos possíveis, multiplicação de pontos de vista, uma aliança somatopolítica maquinada-de-guerra contra a razoabilidade ocidental, seu Estado cão de guarda do Mercado e seus tentáculos capitalísticos sempre capturadores.

A aliança demoníaca (monstruosa, aberrante) talvez seja, portanto, a *única* aliança possível (e por isso mesmo deve ser encarada também como estratégia de sobrevivência) enquanto possibilidade de criação dos povos, em suma, não-brancos, não-modernos, *não-humanos*, contra o pensamento “humanista” que diariamente se alimenta deles.

Se a aliança é monstruosa porque não filiativa, racional, *humanística*, celeste, e sim rizomática, transversal, *transespecífica* e telúrica, aquilo que vem a seguir – ou, antes, aquilo que é criado *junto*, isto é, ao mesmo tempo em que se contagiam e espraiam as alianças – não pode ser apenas mais uma reforma ao combalido “humanismo”.

3.3.2

O Animalismo por vir

Em artigo publicado em setembro de 2014 no jornal *Libération*³⁶, Paul B. Preciado escreveu que o feminismo (e de maneira mais ampla toda a teoria queer) nada teria a ver com o “humanismo”. E nem poderia. “Não foram o motor a vapor, a imprensa ou a guilhotina as primeiras máquinas da Revolução Industrial”, diz Preciado, “mas sim o escravo trabalhador da lavoura, a trabalhadora do sexo e reprodutora, e os animais. As primeiras máquinas da Revolução Industrial foram máquinas vivas.” E se as primeiras máquinas foram máquinas vivas, desumanizadas, “o humanismo inventou um outro corpo que

³⁶ Artigo que pode ser acessado aqui: http://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309

chamou humano: *um corpo soberano, branco, heterossexual, saudável, seminal*³⁷ (2014 – grifo nosso). O feminismo e a teoria queer teriam a ver então com um *animalismo por vir*:

“O Renascimento, o Iluminismo, o milagre da revolução industrial repousam, portanto, sobre a redução de escravos e mulheres à condição de animais e sobre a redução dos três (escravos, mulheres e animais) à condição de máquinas (re-) produtivas. Se o animal foi um dia concebido e tratado como máquina, a máquina se torna pouco a pouco um tecnoanimal vivo entre os animais tecnovivos. A máquina e o animal (migrantes, corpos farmacopornográficos, filhos da ovelha Dolly, cérebros eletrodigitais) se constituem como novos sujeitos políticos do animalismo por vir” (idem).

O feminismo de Preciado, que desemboca em um “movimento queer”, é um feminismo cujo sujeito político não é exclusivamente a mulher, como no “feminismo cinza, normativo e puritano que vê nas diferenças culturais, sexuais e políticas ameaças ao seu ideal heterossexual e eurocêntrico de mulher” (Preciado, 2014, p.263), mas é composto antes por *maus sujeitos*, “o proletariado do feminismo”, dentre os quais “as putas, as lésbicas, as violadas, os cis-homens dissidentes, as *marimachos*, os e as transexuais, [...] em definitivo, quase todos nós” (Ibidem, p.264).

O “animalismo por vir”, ao que parece, não ganhou força de conceito nos escritos recentes de Preciado. Surgiu mais como uma *provocação conceitual*, uma provocação que mostra toda a sua força de criação política para além de um reformismo fraco. Se considerável parcela da esquerda, como diz Paulo Arantes³⁸, depois das contingências econômicas possibilitadas pelo segundo pós-guerra, começou a considerar o Estado de bem-estar social como um, mais do que aceitável, mesmo *necessário* passo rumo à “revolução”, o que vemos nas últimas décadas (generalizando um argumento que tem nuances) é o chamado “campo progressista” (um compósito de forças dos partidos tradicionais de esquerda e os movimentos sociais) sendo posto nas cordas políticas e tendo como único objetivo viável (ainda que cada vez menos possível) uma tênue manutenção de direitos. O Estado de bem-estar social, que por aqui nunca chegou a se estabelecer, já acabou

³⁷ Beatriz Preciado, “O feminismo não é um humanismo”, traduzido para o português em: <http://www.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml>

³⁸ TV Boitempo, 2014, debate entre Paulo Arantes, Jorge Grespan e Silvia Viana acerca do livro “Novo tempo do mundo”, de Paulo Arantes: https://www.youtube.com/watch?v=6Hg6VPYQ_0&t=3712s

ou vem sendo paulatinamente destruído em todo mundo, e as contingências que o possibilitaram parecem muito improváveis de tornarem a se repetir. É nesse cenário que Paulo Arantes chama a atenção para o comportamento homeostático da esquerda: “[A esquerda] finge que está governando sociedades orientadas para o futuro quando na verdade ela está *protegendo* essas sociedades de encontrar o futuro que será catastrófico”.³⁹ O que, convenhamos, é uma atitude mais do que compreensível, embora pareça cada vez menos eficiente... Mesmo Achille Mbembe, em seu recente artigo “A era do humanismo está terminando” (2017), deixa ainda mais evidente o seu viés reformador. A sua principal preocupação no texto é o choque entre a “democracia liberal” (que ele chama acertadamente de “humanista”, ainda que pelos motivos errados) e o “capitalismo neoliberal” (que ele chama de “niilista”). O cabo de guerra, então, estaria entre os “reformadores humanistas” e os “neoliberais niilistas”. Mbembe, é claro, gostaria que a balança pendesse para a democracia liberal, mas não percebe que o “humanismo” nunca abarcou nem visa abarcar as minorias. Isso não quer dizer que apostemos no “neoliberalismo niilista”, o que outros chamariam de “aceleracionismo incondicional”, muito pelo contrário, mas nos parece que a reforma, além de perpetuar a desumanização, talvez não seja mais sequer possível – diagnóstico que, ao que parece, o próprio Mbembe compartilha.

Seria ingênuo supor que essa provocação conceitual de Preciado reivindique um “retorno ao animal que fomos”, num viés evolucionista às avessas, ou mesmo um anarco-primitivismo como solução política para os tempos em que vivemos – embora nos pareça que o Exército Zapatista de Libertação Nacional e os *caracoles* autônomos de Chiapas sejam o mais próximo exemplo de uma concrecência de alianças demoníacas, objeto que gostaríamos mas não temos tempo de analisar nesta dissertação. O que essa provocação conceitual faz, de uma só vez, é colocar o problema e seus agentes, ao dizer que, veja bem, o único corpo “humano” sempre foi o do homem seminal europeu, o mesmo que é cidadão, nobre e/ou dono dos meios de produção, e que se pretende perpetuar como tal até o infinito. O animalismo por vir nunca se pretendeu solução, até porque de soluções “insolucionáveis” estamos cheios (Piketty e a taxaçoão de grandes fortunas, Dardot

³⁹ Paulo Arantes em entrevista à TV Carta Maior, 2014:
<https://www.youtube.com/watch?v=KQOANluB16s>

& Laval e o apelo ao “comum” – tudo isso nós já sabíamos, o que não sabemos é *como* fazer), mas antes um modo de colocar (e, portanto, encarar) o problema. É como o músico Negro Leo falando sobre as suas letras: “as letras não resolvem nada, não são sobre soluções, as soluções... elas não existem, e por isso que se está cantando e etc., porque não existe solução alguma. É preciso colocar o problema, e da maneira que é possível colocá-lo” (2015).⁴⁰

No cipoal contemporâneo em que correntes trans-humanistas e pós-humanistas exortam o imbricamento entre o orgânico e o maquínico como a mais alta liberdade e superação do “homem”, Preciado se distancia das paisagens de certa filosofia contemporânea pondo em xeque justamente aquilo que parecia tão óbvio, isto é, o “homem” mesmo. Se pode ser dito que o trans e o pós-humanismo possuem uma relação capitalística com a tecnologia, uma relação que promove e exacerba supostos excepcionalismos, o *animalismo* de que fala Preciado, tendo como prática possível o bio-hackeamento a que ele próprio aderiu, propõe uma relação desalienante com a *técnica*, e não depende dos avanços tecnológicos das grandes corporações para ser efetivado, mas antes da improvisação que só é possível através de uma mudança epistemológica e libidinal. Se o trans e o pós-humanismo exaltam a história dos vencedores, o animalismo é um exemplo de possível devir dos vencidos.

De qualquer forma, não se trata de substituir o “humanismo” por um “animalismo por vir”, algo que, além de inócuo, é impossível. Não basta mudar os nomes, não é de substituição que se trata, e pouco nos importa o cabo de guerra taxonômico, mas antes a construção de um *outro* plano de imanência, uma *outra* imagem do pensamento. A preocupação reformista, com todos os seus méritos, boa vontade e reconhecível importância, tenta a cada ano criar um puxadinho ao guarda-chuva do “humanismo” – mas mesmo a luta por “mais direitos” se converteu numa tentativa desesperada de manutenção dos direitos que restaram, luta que não pode ser abandonada de maneira alguma. Como conciliar certo reformismo com a (re)invenção? O animalismo de Preciado não propõe um novo excepcionalismo, nem tampouco é um programa político-cultural, mas traça antes

⁴⁰ Entrevista que pode ser acessada aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=IVRERcRWaQ&t=4s>

um plano de imanência que é engendrado por e engendra práticas conceituais outras, das quais a ética das alianças demoníacas é um bom exemplo. Poder-se-ia dizer, nesse sentido, que o animalismo é uma máquina abstrata que seleciona partículas caotizadas erigindo novas complexidades. Não se traça um outro plano de imanência por voluntarismo, não basta *querer* traçá-lo, se é antes *forçado* a traçá-lo – forçado pelas contingências, mas também pelo modo como se encara a elas.

O animalismo de Preciado nada tem a ver com qualquer “pós-humanismo” porque não reconhece o “humano” como “ser de exceção ontológica”, e não aspira superá-lo, mas antes demovê-lo; e não é trans-humanista porque sabe que se há um prefixo constitutivo a todos os personagens cósmicos, este sempre foi o *trans*, o que já contradiz um suposto verniz de “exceção humanista”. Sempre fomos fungos, fungos para todos os lados: a vida sempre se tratou de travessia – isso não é um fenômeno recente.

O animalismo por vir de Preciado ganha velocidade com a biologia de Lynn Margulis e a sua teoria simbiogenética da evolução, que afirma que a evolução não é a lei do mais forte, mas antes feita de *alianças*, alianças simbióticas, sympoiéses antes que autopoiéses. “Somos simbiontes em um planeta simbiótico, e se nos interessarmos, podemos encontrar simbiose em todos os lugares. O contato físico é um requisito não-negociável para muitos tipos diferentes de vida” (Lynn Margulis, 1998, p.5). A vida sempre foi traçada e espriada com e através de alianças demoníacas.

Em *Genealogia da ferocidade*, Silviano Santiago trata *Grande sertão: veredas* como “o monstro de Rosa”: um “objeto insólito”, uma “pedra-lascada” antes que “uma pilastra de concreto armado”. Difícil de ser compreendido, “intolerável”, mesmo “indigesto” (2017, p.11). É comum que os monstros literários causem assombro e estupefação. O aberrante, o abjeto, a forma anteriormente inimaginável – e no fundo isso é o mais inquietante do monstruoso: o impossível ganha forma à nossa frente, e com isso abala todas as nossas catalogações prévias acerca do que julgávamos possível – causa enorme desconforto nos amantes das formas retas, limpas, *planejadas*. O monstro, entre

outras coisas, é a forma que, do ponto de vista da ordem, “deu errado”. O monstro de Rosa é mais monstruoso ainda se for posto ao lado do Plano Piloto de Brasília, como faz Silviano Santiago no começo de sua análise. “*Grande sertão: veredas*”, diz ele, “é – ao contrário da capital federal – ribeirinho e verde, barrento e encardido, anárquico e selvagem” (Ibidem, p.21). A monstruosidade tem tudo a ver com a técnica e com a sujeira (o ruído informacional) causada pelo “mau uso” da mesma – isto é, a técnica como invenção e não como reprodução de padrões consumados. O monstro de Rosa, diz Silviano, “fala com tom de voz horrendo e grosso [...] a indicar como ideal um além, muito além, da navegação linguageira humana” (Ibidem, p.25).

Ainda no mesmo ensaio, Silviano Santiago distingue a *irascibilidade* do poder coercitivo, a “força disciplinar exercida pelo chefe que deseja ordenar o anárquico, pôr ordem na *wilderness*” (Ibidem, p.45 – grifo original) – o poder republicano progressista e desenvolvimentista que destrói Canudos, por exemplo –, à *ferocidade* do sertanejo que “almeja ser tão cruel e belo animal quanto a onça” (idem). Tal ferocidade teria um caráter *intoxicante*, “ao alimentar o ser humano [...] com a qualidade *wilderness*” (idem – grifo original). Através de tal intoxicação, a *intoxicação interespecies*, “é que o homem pode deixar o lugar da reflexão antropocêntrica do mundo proposta pela metafísica ocidental” (Ibidem, p.115).

A ferocidade do sertanejo, espécie de “alegria guerreira”, pulsão tupinambá, nos parece ser da mesma ordem que a afinidade virtual necessária à aliança demoníaca. Porque no fundo é de guerra que se trata, uma guerra que não podemos vencer fazendo frente, isto é, guerreando, mas talvez *guerrilhando* – uma guerrilha técnica, e não a luta armada. A luta armada, na era dos drones, é fadada ao insucesso – ainda que resistam Zapatistas e Curdos em suas respectivas zonas autônomas.

O “monstro de Rosa”, conforme o analisa Silviano Santiago, é uma monstificação técnica, uma monstificação *da* técnica narrativa brasileira comum aquele momento, e mesmo agora permanece monstruoso quando não é domesticado pela crítica, esse poder coercitivo literário.

O “monstro de Rosa” nos faz lembrar dos “monstros de Kafka” e das análises de Deleuze & Guattari acerca deles. A técnica para monstros e a *monstrificação* da técnica têm algumas coisas em comum com a *literatura menor*: a desarticulação da expressão (seja ela linguística, como nos casos de Kafka e Guimarães Rosa; mas também fílmica ou sônica, acrescentaríamos), o caráter político (“tudo nelas é político” justamente por fugir à norma) e o caráter coletivo (enunciação coletiva de um povo porvir) (Deleuze & Guattari, 2014, p.39). O que Preciado faz ao provocar com o animalismo é investigar o grito dos monstros atuais, que fazem tremer a terra por onde passam, abrindo sempre caminhos inesperados.

E é aqui que reencontramos a terra, o vetor telúrico que compõe o caráter demoníaco das alianças

3.4

Fim do futuro e expectativas decrescentes

Pelo menos desde a crise financeira de 2008, que persiste e fez da imposição de austeridade um modo de governar, sufocando qualquer tentativa de retorno ou mesmo aspiração a um Estado de bem-estar social, há um ressurgimento acerca do discurso sobre o *fim* – fim do “homem”, fim do capitalismo, fim da “espécie” e mesmo fim do mundo. Se Günther Anders caracterizava como “tempo do fim” o período posterior às bombas nucleares, tendo em vista a passagem da “espécie humana” de uma “espécie de mortais” para uma “espécie mortal” (Cf. Cláudia Rodrigues Alencar, 2016), tal diagnóstico parece ter se acentuado nas mais diferentes correntes das chamadas ciências humanas, mas sobretudo nas ciências naturais.

O tema do fim, portanto, tem surgido nas análises sobre o capitalismo e seu esgotamento: *How will capitalism end?*, de Wolfgang Streeck (2016) e *Does Capitalism Have a Future?*, de Immanuel Wallerstein, Randall Collins, Michael Mann, Georgi Drerlugian e Craig Calhoun (2013), para dar apenas dois exemplos. Nas análises sobre o “fim do futuro” e a conseqüente ausência de alternativas: *O novo tempo do mundo*, de Paulo Arantes (2014), *Realismo*

capitalista – ¿no hay alternativa?, de Mark Fisher (2016) e *After the future*, de Franco ‘Bifo’ Berardi (2011). Mas, sobretudo, nas análises acerca do imbricamento das catástrofes climáticas, econômicas e subjetivas que nos rodeiam: *Staying with the trouble*, de Donna Haraway (2016), *Há mundo por vir?*, de Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2015) e o grandioso *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2016) são bons exemplos disso.

O “Antropoceno”, termo proposto por Paul Crutzen e Eugene Stoermer, segundo Déborah Danowski e Viveiros de Castro, marca uma nova época, no sentido geológico do termo, do Sistema Terra – uma época geológica posterior ao Holoceno, e que “aponta”, por assim dizer, “para o fim da ‘epocalidade’ enquanto tal, [pelo menos] no que concerne à espécie”, tendo em vista que

“embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra. Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está *inteiramente fora do nosso alcance* anular – o que torna tanto mais urgente e imperativa a tarefa de sua mitigação” (Déborah Danowski e Viveiros de Castro, 2015, p.16 – grifo original).

Essa é uma das poucas vezes em que Danowski e Viveiros de Castro utilizam um “nós” tão abrangente, capaz de conter “humanos” e “desumanizados pelo humanismo”, ligados por um conceito biológico de espécie. Mas seria esse conceito suficiente para *dar liga* a imensa diferença de relações que os compõem? O caso é que a entrada da Terra no Antropoceno teria se dado com “a transformação de nossa espécie de simples *agente* biológico em uma *força geológica*” (Ibidem, p.25). O colapso climático, a devastação de mares e florestas, a extração criminosa de minérios e combustíveis fósseis, o cotidiano extermínio de espécies, o sem fim de refugiados humanos e não-humanos sem refúgio, são alguns dos impactos, em sua grande parte irreversíveis, da “nossa” espécie enquanto “força geológica”. Se é certo que a bomba nuclear, o pós-guerra e o neoliberalismo aceleraram (eis o progresso, enfim) a entrada da Terra na era do Homem, é certo também que o planeta conviverá com esses impactos por muito mais tempo do que os seus habitantes, tendo em vista que desumanizados, animalistas, “aqueles que se consideram humanos” e mesmo os trans e pós-

humanos terão fim *antes* do fim dessa nova Era. De qualquer forma, não deixa de ser uma ironia o fato dos “humanos” chegarem ao fim justamente durante o “Antropoceno”.

Há muita discussão acerca do começo do Antropoceno e mesmo da precisão desse termo. Há quem acredite que ele começou milhares de anos atrás, no surgimento da agricultura. Ou durante a Revolução Industrial. Ou até mesmo no surgimento do *homo sapiens*. Plantationceno, Capitaloceno ou Antropoceno são termos em discussão (Cf. Donna Haraway, 2016, p.30). O que não se discute, entretanto, é que a parcela realmente responsável pela aceleração desse acontecimento geológico terminal sempre se considerou, como dizem Déborah Danowski e Viveiros de Castro, a criatura “em estado de exceção ontológica” (2015, p.43), e sempre se alimentou da desumanização das outras pessoas. Dessa forma, os termos Capitaloceno ou Antropoceno vestem muito bem, tendo em vista que não englobam aqueles que foram utilizados como máquinas para extração de lucro e prazer.

Paul Crutzen, criador do termo, entretanto, parece estar “mais inclinado a sugerir os testes nucleares como marcando o início diagnóstico do Antropoceno” (Ibidem, p.16). Dessa forma, é visível uma curiosa coincidência de datas entre o começo do Antropoceno (o primeiro teste nuclear conduzido pelos Estados Unidos ocorreu em 1945), o início do regime farmacopornográfico conforme descrito por Preciado (John Money inventa a categoria de *gênero* como “sexo psicológico” em 1947) e a sintetização do LSD-25 pelo suíço Albert Hoffman (1943). Na mesma década em que se alcança a fissão nuclear, portanto, sintetiza-se um componente com uma capacidade jamais vista de dissolução do Ego (componente esse já conhecido pelos ameríndios)⁴¹ e emerge um regime de poder

⁴¹ Gostaríamos de comparar dois episódios distintos: um comentário do antropólogo escocês Peter Gow sobre os índios da tribo Piro e sua relação com a *ayahuasca*, e uma entrevista realizada na década de 50 pelo Dr. Sidney Cohen, pesquisador dos efeitos do LSD, com uma dona de casa americana sob o efeito da droga. O comentário de Peter Gow é citado em uma nota de rodapé de Viveiros de Castro (2006, p.331): “Quando perguntava aos Piro por que eles gostavam de tomar *ayahuasca*, eles davam duas respostas características. Primeiro, diziam que era bom vomitar, e que a *ayahuasca* limpava o corpo dos resíduos da carne de caça que eles haviam comido. [...] Em seguida, as pessoas me diziam que era bom tomar *ayahuasca* por que ela fazia você ver; como disse um homem, ‘você pode ver tudo, tudo’”. Na entrevista conduzida pelo Dr Sidney Cohen, e que pode ser vista aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=PyHxb3zO-Rw>, depois de a dona de casa sob efeito de LSD-25 relatar que consegue “ver *tudo*” e descrever algumas experiências sinestésicas, o pesquisador pergunta como ela está se sentindo por dentro. “*Inside? I don’t have*

que não apenas produz uma nova subjetividade controlável, mas que atua por dentro dos corpos, se dilui nos corpos, *torna-se corpo* – o mesmo regime que menos de duas décadas depois irá proibir enfaticamente o uso do LSD e demais substâncias alucinógenas de caráter extra e ultracorpóreo, permitindo apenas, e chegando mesmo a produzir em larga escala, substâncias de controle e adestramento químico, dos quais o Rivotril e a Ritalina talvez sejam os melhores exemplos.

3.4.1

“Sarradaceno”, isto é: a era do Acionalismo ciberfunk

Às gerações nascidas na década de 1980 e 90, mas sobretudo a daqueles que cresceram nos anos 2000, foi prometido que tudo estava à nossa disposição. Pesadas campanhas de marketing, hits musicais, telenovelas, programas de auditório, telejornais, seriados estadunidenses, nos infectaram sub-repticiamente com aquilo que a escola e nossos pais estavam cansados de nos dizer: que nossos futuros estavam às nossas mãos, que seríamos capazes de fazer o que quiséssemos, que passar os finais de semana trancados fazendo simulados para o vestibular era um sacrifício necessário para “chegarmos lá”. Que haveria de fato sempre uma porta pela qual passar, um “lá” quase paradisíaco em que tudo ficaria bem e seguiria o seu curso “natural”. Nos falavam assim do Ensino Médio, cujo prédio do outro lado do pátio era invocado sempre que a turma em peso ia mal na prova de matemática – “dessa maneira vocês nunca cruzarão aquela porta, nunca chegarão lá”. Depois, já no Ensino Médio, éramos ameaçados com a vergonha de uma possível bomba no vestibular – “com esse comportamento vocês não entrarão numa boa universidade, com esse desempenho vocês não entrarão para um bom curso”. Reuniões individuais eram marcadas toda semana com a coordenação, onde eram discutidos o desempenho escolar e a escolha da carreira. Se você fosse um aluno mediano para bom, era aconselhado a escolher algo como Comunicação ou Administração – dependendo apenas para onde apontasse o seu mediano pendor, se para a área de humanas ou para a de exatas. Aos bons alunos, Direito

any inside”, ela responde. Os primeiros testes de LSD-25 conduzidos pelo Dr. Sidney Cohen com voluntários nos Estados Unidos ocorreram durante a década de 50. Trataremos da intoxicação voluntária com mais calma no próximo capítulo.

ou Engenharia. Aos muito bons, Medicina – sempre no máximo dois casos em uma turma. As universidades públicas eram o objetivo, claro. Aos alunos repetentes, cujos pais tiveram o azar de ser ainda mais extorquidos pela escola do que os pais dos não-repetentes, um desempenho fraco garantiria a entrada em uma universidade privada-falcatrua, em basicamente qualquer curso. Nossos nomes apareceriam em um outdoor no fim do ano, ao lado dos nomes das universidades para as quais passássemos. “Desse jeito o seu nome não estará naquele outdoor”, eles nos ameaçavam depois de um desempenho ruim em uma prova. Todo o aparato escolar, dos conselhos de classe às sessões individuais de “aconselhamento profissional” com a coordenação, servia ao propósito único de entupir aquele outdoor com o maior número possível de nomes de alunos para poder angariar novos estudantes e seus pais desesperados por aceitação comunitária no ano seguinte. Ter o nome do filho em um outdoor seguido do nome de uma reconhecida instituição pública era motivo de orgulho (e alívio!) parental-burguês – “fizemos um bom trabalho” – e sentimento de distinção para com os outros pais e pobres alunos com “dificuldades de aprendizado”.

O delírio meritocrático classe média sobrevive mais dois ou três anos na graduação – o que é um longo período de hibernação, convenhamos, se comparado ao das classes menos abastadas –, quando alguns dos jovens estudantes cheios de vida começam a ver o próprio sistema nervoso central dar seguidas panes acompanhadas de depressão, letargia, ansiedade e ataques de pânico em um ambiente claustrofóbico e sem possibilidades de futuro. Nossos melhores amigos estão com a subjetividade absolutamente esmagada, numa espiral de crises afetivas, econômicas e mentais. Nossos pais também estão assim, depois que os filhos saíram de casa, que o plano de saúde aumentou e a velhice chegou acompanhada de demissão ou aposentadorias irrisórias, tendo ainda de arcar com os custos da saúde mental debilitada de seus filhos, que voltam para casa depois de colapsos nervosos e crescente inadequação social. Pais e filhos, então, passam as suas noites miseráveis se odiando mutuamente ou compartilhando o Rivotril.

Já não é mais uma questão “geracional”, mas antes uma questão absolutamente existencial – a expansão do Capitalismo Mundial Integrado, como dizia Guattari, se infiltrou “no seio dos mais inconscientes estratos subjetivos” e

se estendeu “sobre o conjunto da vida social, econômica e cultural do planeta” (Félix Guattari, 1990, p.33), fazendo todos, dos adolescentes aos seus avós, adoecerem de males semelhantes.

A Revolução, para lembrar um texto curioso e premonitório de Guy Debord, em 71, não só “faz o bom tempo”, como tem também todo um caráter terapêutico. Ou melhor, ainda tendo em vista as três ecologias guattarianas e seu imbricamento – a ecologia mental, a ecologia social e a ecologia natural –, toda revolução é terapêutica. Mas quando dizemos “revolução”, aqui, infelizmente não fazemos referência às antigas idéias de revolução total (porque até mesmo isso nos foi tirado do imaginário), mas sim à criação, à invenção e à pesquisa. Toda revolução *cria* o inconsciente, tendo em vista que “o inconsciente é uma substância a ser fabricada, a ser colocada, posta para escorrer, um espaço social e político a ser conquistado” (Deleuze, 2016, p.84). E nada produz tanto inconsciente quanto o desejo que circula sem impedimentos, e “nunca há desejo o suficiente”. “O desejo é revolucionário porque sempre quer mais conexões” (Ibidem, p.84).

Como diz Debord em *O planeta doente* (2011), “Quando ‘chove’, quando existem falsas nuvens sobre Paris, não esqueçam jamais de que a culpa é do governo. A produção industrial alienada faz a chuva. A revolução faz o bom tempo”⁴². Algo semelhante pode ser dito acerca da degradação mental que sofremos, com a ressalva de que já não podemos falar que é culpa apenas do governo. Da década de 1970 para cá, sobretudo na Europa e na América Latina, os governos se esfacelaram, a dívida pública só fez aumentar e os Estados foram desmantelados pelo regime neoliberal – mesmo que com alguns bolsões de Estados mais fortalecidos na América Latina dos anos 2000, governos que foram paulatinamente enfraquecidos ou destituídos. Mesmo que algumas pessoas que ainda não sofreram (ou antes pensam não ter sofrido) nenhum colapso reiterem seguidamente que a “saúde mental” é algo estritamente individual, no máximo estendido à família mas nunca à sociedade, que “ele tinha lá seus motivos”, que os colapsos ou mesmo o suicídio são algo que acontece a alguns poucos desafortunados graças a um desequilíbrio da química cerebral, ou mesmo a traumas da infância, fica cada vez mais evidente que a mercantilização de todos os

⁴² O texto pode ser lido na íntegra no link a seguir:
<http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/planetadoente.html>

aspectos da vida leva à doença, e que talvez apenas a criação (de um novo horizonte de expectativas) traga a saúde. Será que essas pessoas (dentre as quais muitos que se alinham ao genericamente chamado “campo progressista”) não percebem que relegar a saúde mental apenas ao indivíduo é uma atitude tão neoliberal quanto o delírio meritocrático? Aqueles afinados com a lógica do capital nos querem *indivíduos* e sozinhos – responsáveis únicos e diretos por aquilo que eles chamam “nossa felicidade”. Dos livros de autoajuda às ditas práticas terapêuticas e os manuais de empreendedorismo, é sempre a mesma ladainha: está tudo à sua disposição, e se nada der certo é porque “*você é que não é bom pra nada*” – como disse o Mark Fisher, que analisou como poucos as conexões sociais que causam (ou intensificam) o sofrimento mental.⁴³

Em *Revolução molecular: pulsões políticas do desejo* (1981), Félix Guattari traçou uma distinção importante entre os grupos sujeitados e os grupos sujeito. Como toda distinção deleuzo-guattariana, como já demonstrado no início deste capítulo, o que parece ser o estabelecimento de um dualismo (o grupo sujeitado em oposição ao grupo sujeito) é na verdade um método perspectivista. As nuances são muito mais complexas do que um binarismo qualquer entrevê.

Enquanto o grupo sujeitado tem uma necessidade de reificação constante, com seus chefes, procedimentos e ritos, o grupo sujeito é mais inseguro, mesmo instável, posto que não é impermeável aos desejos e objetivos de outros grupos sujeito. Um grupo sujeito está sempre aberto a ser atravessado pelos vetores de outros grupos, e por isso mesmo tem plena consciência de sua finitude. É um grupo que foi feito para acabar, posto que se coloca para resolver um problema. O grupo sujeitado, ao contrário, tem um forte caráter homeostático, um forte desejo de conservação. Um compromisso consigo mesmo e mesmo certo apego à sua unidade.

No entanto, como diz Guattari,

“a vocação do grupo sujeito de tomar a palavra tende a comprometer a posição e a segurança dos membros do grupo; desenvolve-se assim uma espécie de vertigem, de loucura específica do grupo sujeito; uma crispação paranóica se substitui a esta

⁴³ Esse excelente artigo pode ser lido aqui: <https://theoccupiedtimes.org/?p=12841>

vocação de ser sujeito: o grupo quererá ser sujeito custe o que custar, inclusive no lugar do outro, e cairá assim na pior das alienações, a que está na origem de todos os mecanismos compulsivos e mortíferos que conhecemos nas panelinhas religiosas, literárias e revolucionárias” (1981, p.108).

Enquanto o grupo sujeitado só fala de si, o grupo sujeito corre o risco de querer falar por todos os outros. Em cada lado corre-se o risco de cair em uma alienação. Guattari se pergunta, então, “quais poderiam ser os fatores de equilíbrio de um grupo entre estas vertentes da alienação: a externa, do grupo sujeitado, e a interna, na tangente louca do projeto de um grupo sujeito?” (idem.).

Guattari aponta que para se poder sair desse impasse seria preciso colocar previamente uma questão: onde está a lei? “Ela está atrás de nós, atrás da história, aquém de nossa situação real e portanto de nosso controle? Ou ela está diante de nós, ao nosso alcance, numa possível reapropriação?” (Ibidem, p.110).

Essa questão só poderá ser colocada, segundo Guattari, por

“grupos [que aceitem] de cara o caráter precário e transitório de sua existência, aceitando lucidamente o confronto com as contingências situacionais e históricas, o face-a-face com o nada, se negando a refundar misticamente e justificar a ordem existente” (idem.).

O problema está nos fundamentos místicos que contribuem para a manutenção da “ordem existente”. Que a descrevem ou pretensamente “explicam”, mas jamais a *confrontam*. Para Guattari um dos grandes problemas da psicanálise reside nas suas raízes místicas, o que Viveiros de Castro chamaria “mitofísicas”. “Toda metafísica é uma mitofísica”, ele já nos disse (Cf. Viveiros de Castro, 2017, p.249).

O compromisso da psicanálise jamais foi revolucionário, mas “terapêutico”. Nunca foi disruptivo, mas pretensamente *integrador*. Ao analisado, apesar e mesmo por conta das cisões e conflitos subjetivos que a análise traz à superfície, é apresentado um modelo capaz de fazê-lo entender as suas angústias e identificar os seus padrões de comportamento, na esperança de que ele possa modificá-los ou aprender a viver com eles tendo o mínimo de sofrimento psíquico possível. Não se propõe a cura, que ademais é impossível, mas uma possibilidade de vida em que ele se sinta integrado a uma certa estrutura social, uma estrutura social já determinada e caindo de podre, a mesma estrutura que o adoeceu em primeiro lugar. É o paciente quem deve se integrar à estrutura social, não a estrutura social

quem deve sofrer estresses e ter frestas abertas em seu sistema. O paciente não é incentivado a criar aquilo que deseja, mas antes a “adequar as suas expectativas” aquilo que é possível dentro de uma ordem dura e muito bem estruturada. A deslocar ou sobrecodificar o seu desejo. Lacan sabia disso, mas a análise parece ignorar que o desejo não é de possíveis, mas impossíveis. Que só se deseja o impossível – e, portanto, aquilo que *deve ser criado*.

Como disse Guattari,

“um psicanalista ficará satisfeito se seu analisado superar suas fixações arcaicas, se ele por exemplo se casar, tiver filhos [...] *se integrar na sociedade tal como ela é*. Quaisquer que sejam as linhas de formação analítica, a referência a um modelo predeterminado de normalidade permanece implícito” (1981, p.110 – grifo nosso).

O confronto trazido à tona é o confronto de um sujeito cindido e castrado, mas nunca o de uma estrutura social opressiva e castradora. A análise visa modificar o sujeito, mas jamais as estruturas sociais vigentes. Ora, se “na criança, o que é investido através dos estímulos familiares é ainda o campo social e todo um sistema de cortes e de fluxos *extrafamiliares*” (Deleuze & Guattari, 2011, p.237 – grifo nosso), como ousam querer tratá-la com papai e mamãe? Quem precisa de “tratamento” não é a criança, mas o *socius*. “Édipo”, como diziam Deleuze & Guattari, “nunca é causa” (Ibidem, p.236), Édipo é o *efeito* de um investimento social, é a colonização do inconsciente que serve ao capitalismo porque “a formação de soberania capitalista passa desde então a ter necessidade de uma formação colonial íntima que lhe corresponda, sobre o qual ela se aplique, e sem a qual ela não capturaria as produções do inconsciente” (Ibidem, p.237).

“Para nós, a questão é totalmente outra”, continua Guattari,

“Trata-se de saber se existe ou não possibilidade de poupar o recurso a modelos alienantes, se é possível fundar as leis da subjetividade em algo que não seja a coerção social e nem o viés mistificante dessas referências míticas mescladas. Existe para o homem possibilidade de ele mesmo ser o fundador de sua própria lei?” (Ibidem, p.111).

A isso poderíamos responder com Fanon: “Eu sou o meu próprio fundamento” (2008, p.190). Mas acrescentaríamos, recordando Claudio Ulpiano em uma aula sobre Espinosa, pensamento e liberdade, que para o “homem” não tem jeito⁴⁴. Ele é filho da Lei. Para traçar o seu próprio fundamento é preciso

⁴⁴Aula que pode ser assistida aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=oBDEZSx6xVs&t=4842s> .

deixar de ser homem, ou então jamais tê-lo sido, é preciso livrar-se da humanidade e seu deus, seja ele a Palavra, isto é, a Lei, seja ele o monstro bicéfalo que a engendra e é engendrado por ela, isto é, o Estado-Mercado.

Em um post em seu blog em janeiro de 2005, e mais tarde modificado e editado no livro *Ghosts of my life* (2014), o saudoso k-punk/ Mark Fisher escreve que a banda inglesa Joy Division “captura o espírito depressivo do *nosso tempo*” (2014, p.50), e que de certa forma, em seu momento histórico bastante deprimente (o pós-Fordismo Thatcheriano e o fim da segurança social, a sociedade de controle e seus anti-epilépticos), eles estavam falando do futuro – isso na época em que o futuro já não parecia ser mais possível.

É compreensível que os tambores militares em marcha fúnebre do Joy Division pareçam encarnar com precisão o auge da sociedade consumista da afluência pré-crise de 2008, momento em que escrevia Mark Fisher, e com precisão ainda maior a derrota teórica (quem parece se importar?) mas vitória pragmática do neoliberalismo pós-2008 com o desmantelamento público em todo o mundo e as políticas de austeridade impostas sobre os mais fracos, acentuando a precariedade geral e deixando as “expectativas decrescentes” (termo utilizado por Paulo Arantes) claustrofobicamente encurtadas.

No entanto, nos parece que a música que melhor captura o “espírito de nosso tempo” – e não seria o “nosso” um *tempo outro* que o do Britânico Brexit de uma Europa em processo de provincialização econômica e provável desintegração política? – é outra. Talvez o funk feito no Brasil e suas vizinhanças radioativas (de Negro Leo a Tantão e os Fita, por exemplo). O funk, com suas invenções técnicas para acelerar o beat⁴⁵ e o maneirismo corporal visto em manifestações como o “passinho”, assim como Negro Leo e Tantão e os Fita, injetando delírio, procurando encontrar fendas e estressar as fissuras para “desprogramar essa máquina” de produção da normalidade, são exemplos em que o desejo corre mais solto, fugindo ou tentando ao máximo fugir de codificações e

⁴⁵ Nessa entrevista o DJ Polyvox explica como modificou a velocidade do *beat*: “Eu tinha um estúdio dentro do meu AP e estava gravando, e meu filho batendo com a merda de uma garrafa de Coca-Cola do outro lado da sala. Vi que ele tava batendo muito rápido, daí botei o metrômetro no 150 e fui rebatendo a garrafa no mic a 150 BPM, fui acertando, dando vida a ela [batida]. Foi onde surgiu o 150 cantado e produzido, e não alterando o beat. Foi tudo criado mesmo, o MC canta no 150 e a produção é feita em 150”. A entrevista pode ser lida aqui: <http://www.kondzilla.com/eu-sou-o-criador-150bpm-produtor-polyvox-fala-sobre-o-ritmo-louco/>

sobrecodificações moralistas, rítmicas, sonoras, *capitalísticas*, mesmo que a reterritorialização sempre nos espere no fim da rua. São eventos sonoros em que os códigos corporais e sônicos se quebram, se embaralham, saem dançando atordoados. As letras de Leo, “às vezes cifradas, outras vezes diretas”, tem sempre “um caráter panfletário”, como ele mesmo afirma, porque “elas colocam o problema real que é o problema de se tentar procurar fendas numa sociedade que se tornou um programa de computador. [...] Como é que a gente consegue desprogramar essa máquina?” (Entrevista ao Curta! Música, 2015).⁴⁶ Negro Leo parece acreditar que é pela via do desejo e do delírio, com letras que são “quase como um inconsciente agindo livremente, um *jorro*” (idem). Ainda no lançamento de *Niños Heroes* (2015), a frase do professor e pesquisador Fred Coelho em seu texto que saiu junto com o disco é certeira: “O disco é um passeio pela terra pós-colapso dos sentidos”⁴⁷.

Dizer que os tempos são sombrios não nos ajuda em nada – afinal, quando eles não foram? É preciso se livrar da nostalgia, e aprendemos com o cineasta Adirley Queirós que a nostalgia é sempre reacionária. “Não sou homem de passados”, já dizia Fanon (2008, p.187), “não quero cantar o passado às custas do meu presente e do meu devir”. Andar vestidos de preto em marcha fúnebre rumo ao fim pouco nos interessa. Choramingar a morte do “homem” ou da natureza antropomorfizada, menos ainda. Não é o fim dos tempos o que se aproxima, e algo sempre se aproxima. E se é algo próximo ao “tempo do fim” de Günther Anders é antes porque é tempo de *dar fim* a uma série de babaquices. Se alguns dizem Antropoceno, nós dizemos *Sarradaceno* – é o tempo do *acionalismo lek*. O *Sarradaceno*, que deriva do termo “sarrada”, um maneirismo corporal contemporâneo que mescla funk, o “passinho” e futebol, é muito mais propositivo, posto que vê na abertura ao desejo a verdadeira mudança social, e entende que, para falarmos com Preciado, “a transformação libidinal é tão importante quanto a transformação epistemológica: o desejo tem que ser modificado”, tem que se ver livre das inúmeras amarras a que é submetido (Preciado, 2018⁴⁸). O “acionalismo lek”, termo provavelmente cunhado pelo

⁴⁶ Negro Leo diz isso nesta entrevista: <https://www.youtube.com/watch?v=IVRERcjRWaQ&t=4s>

⁴⁷ Disco e texto podem ser conferidos aqui: <https://negroleo.bandcamp.com/album/ni-os-heroes>

⁴⁸ Que pode ser acessado aqui: http://www.liberation.fr/debats/2018/01/15/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel_1622570

crítico Juliano Gomes em correspondência pessoal conosco, deriva do álbum *Action Lekking* (2017)⁴⁹, de Negro Léó, e ressoa a condução do “homem” a ser *acional*, que Fanon propõe nas páginas finais de *Pele Negra Máscaras Brancas* (Cf. 2008, p.184). O “ser lek” de que fala Negro Leo

“é mais um estar lek. lek e relek. e esse estar lek tem relação com um período q estamos vendo ruir, outra sensibilidade. o rolezinho, as cotas, a ostentação, a música para churrascos e os puxadinhos são experiências desse período. lek é o beneficiário da transferência de renda” (*o brazyl não viu o óbvio*, <https://quintavant.bandcamp.com/album/qtv024-action-lekking>).

Tratar a interseção das crises atuais com o conceito de “Antropoceno” é uma descrição possível, mas não é *apenas* uma descrição: é um modo de encarar o problema. A vulgaridade de catalogar uma Era geológica com o selo do “anthropos” e encarar o problema como uma responsabilidade “humana” sem levar em conta as ramificações econômicas que fazem das vidas dos mais vulneráveis uma miséria física e subjetiva ainda maior do que parece que está começando a acontecer à classe média branca urbana é o tipo de pauta “limpinha” na qual uma considerável parcela da esquerda consegue se engajar com facilidade. Porque é uma pauta sem ambiguidades, sem dejetos, sem possíveis imoralidades (tendo em vista que é feita de um ponto de vista que ainda considera algo como a “moral”) – e mesmo sem futuro, o que acaba sendo uma ironia. O “Sarradaceno”, por outro lado, nos parece antes muito mais um *modo de encarar o problema* do que apenas mais uma descrição possível das crises que nos cercam. Porque se livra da categoria de “humano” e tem a afirmação já em seu nome: afirmação do desejo, da alegria e da vida, sem se privar da ambiguidade e do risco de ser “mal interpretado”, porque a mudança, como já dissemos citando Preciado mais acima, tem de ser epistemológica e libidinal – com uma “ferocidade vitoriosa”. A questão concernente à “interpretação” é importante, porque não se trata de “interpretar o problema”, mas antes de *intervir* no mesmo.

Negro Leo diz que o disco *Action Lekking* tem duas coordenadas: “a prosperidade econômica em retrospectiva e *a revolta popular em perspectiva*. mas *a revolta popular é uma espécie de delírio pq só existe povo num sentido*

⁴⁹ Que pode ser acionado aqui: <https://quintavant.bandcamp.com/album/qtv024-action-lekking>

abstrato” (2017 – grifo nosso)⁵⁰. Nesse contexto de delírio e revolta a *action lekking*

“é a saída particular, subjetiva, encontrada por indivíduos ou grupos [...]. é o delírio atuante contra corporações ou processos políticos. gentileza, bispo do rosário, pastor Ariovaldo [...] toda resistência do lek é *action lekking*” (idem).

Nesse sentido, o acionalismo lek e as alianças demoníacas talvez sejam os nomes de uma única ética possível no Sarradaceno e seu “animalismo por vir”, dois *agires*, dois maneirismos corporais que muitas vezes se imbricam um no outro, ou possibilitam um ao outro. Se toda aliança demoníaca é *acionalizante*, todo acionalismo lek é de *aliança* porque não se aciona nada sozinho e é *demoníaco* porque acionar é afirmar as intensidades em detrimento das identidades. Mas as alianças demoníacas e o acionalismo não podem se furtar à construção de aparatos concretos ou mesmo ao apoio a aparatos concretos já constituídos (por mais enguiçadas que suas engrenagens possam parecer) e que ainda possibilitam outras alianças e acionalismos, e que estão sob ataque constante. Mesmo Guattari vai nos dizer que

“uma reconstrução das engrenagens sociais é necessária para fazer face aos destroços do [Capitalismo Mundial Integrado]. Só que essa reconstrução passa menos por reformas de cúpula, leis, decretos, programas burocráticos do que pela promoção de práticas inovadoras, pela disseminação de experiências alternativas, centradas no respeito à singularidade e no trabalho permanente de produção de subjetividade, que vai adquirindo autonomia e ao mesmo tempo se articulando ao resto da sociedade” (Félix Guattari, 1990, p.44).

Guattari parecia já propor a acionalização. Mas é bom lembrar que as políticas públicas talvez sejam alguns dos exemplos com mais potencial acionalizante. Do contrário, nenhum Sarradaceno é possível, e o “Antropoceno” será reificado sobre nossas cabeças. Se o “Antropoceno” é uma asfixiante “Era de expectativas decrescentes”, o Sarradaceno pode nos encher de ar e, como no terceiro aspecto do ritornelo, nos criar uma possibilidade de fuga, uma fuga *ativa*, do buraco negro que nos ameaça engolir. Porque *acionalizar* é *improvisar*, e é através da *improvisação* que se *foge*.

⁵⁰ Esse comentário pode ser acessado aqui: <https://quintavant.bandcamp.com/album/qtv024-action-lekking>

Aprendemos isso com o conceito de “ritornelo” em Deleuze & Guattari. A construção do ritornelo é uma das mais belas construções conceituais do livro. A criança no escuro, a canção repetitiva que a acalma e lhe dá segurança, e lhe dá segurança justamente porque de fato a cançoneta infantil é “um muro do som, em todo caso um muro do qual alguns tijolos são sonoros” (Deleuze & Guattari, 2012, p.122).

Mas os ritornelos não são apenas sonoros, o sabemos.

O ritornelo funciona como uma força de anti-caos, a instauração de um território, e a subsequente fuga do buraco negro evitado e do território erigido. É tarde da noite, a casa está silenciosa, a criança está no escuro do quarto. É nesse momento que os objetos ao redor revelam a sua instabilidade. Talvez a jaqueta sobre a cadeira seja algo mais, seja o formato ou o suporte para um outro personagem surgir, se fazer presente... Todas as crianças sabem disso. Somos observados enquanto dormimos, e até mesmo Davi Kopenawa nos revelou que as crianças yanomamis, deitadas em volta da fogueira, têm medo do que pode se revelar a elas nessa situação. Sente-se medo, canta-se uma canção infantil, uma duas três quatro vezes, e então arrisca-se uma ligeira *improvisação*. A improvisação é a fuga, “é ir ao encontro do Mundo, ou confundir-se com ele. Saímos de casa no fio de uma cançãozinha” (Ibidem, p.123). É a improvisação que engendra as “linhas de errância”. Mas, como diz o poeta Ricardo Aleixo, “nada é caprichoso, nada é garantido” (2017, p.57), e “um erro de velocidade, de ritmo ou de harmonia seria catastrófico, pois destruiria o criador e a criação, trazendo de volta *as forças do caos*” (Deleuze & Guattari, 2012, p.122 – grifo nosso). O que o ritornelo procura evitar são as forças do caos.

O ritornelo possui três vetores, um que vem do caos, outro que estabelece um equilíbrio temporário em uma *territorialidade* sobre o caos, e ainda outro que traça a linha de fuga a esse equilíbrio erigido, um vetor que não é voltado para o caos, mas antes abre-se “para um futuro”, um vetor composto de “forças do futuro, forças cósmicas” (Ibidem, p.123). Esses vetores, ou “aspectos” do ritornelo, como eles o chamam, são simultâneos ou se misturam:

“ora o caos é um imenso buraco negro, e nos esforçamos para fixar nele um ponto frágil como centro”, “ora organizamos em torno do ponto uma ‘pose’ (mais do que

uma forma) calma e estável: o buraco negro deveio um em-casa”, “ora encontramos uma escapada nessa pose, para fora do buraco negro” (idem).

Conforme nos mostram Deleuze & Guattari, é “do caos [que] nascem os Meios e os Ritmos”, e é este “o assunto das cosmogonias muito antigas” (Ibidem, p.124). Como não lembrar do Ovo Cósmico Dogon d’*O anti-Édipo*? É o ritornelo que constitui esse meio (o ritornelo é uma das maneiras de constituir esse meio), que recorta dessa forma o caos. O meio é um território traçado, um bloco espaço-temporal erigido no caos, construído pela repetição de um código, de uma recodificação constante. Mas enquanto os meios codificam, ou antes são efeito de uma codificação, os ritmos *transcodificam* e são os responsáveis pela transdução necessária à passagem de um meio ao outro, de uma codificação a outra. Mas Deleuze & Guattari nos alertam: “o caos não é o contrário do ritmo, é antes o meio de todos os meios” (Ibidem, p.125), e o ritmo nada tem a ver com o tambor militar, “nada menos ritmado do que uma marcha militar”, mas antes com o “Desigual ou o Incomensurável, sempre em transcodificação” (idem). O ritmo não é métrico, não se trata de medir, mas antes improvisar, já que “é a diferença que é rítmica” (Ibidem, p.126). É quase como se dissessem: há o caos, nos esforçamos para erigir sobre ele um território. Esse território é erigido à base de repetições. Mas é a improvisação, isto é, a diferença que desequilibra a sequência de repetições, que é capaz de erigir outro território. É através da *improvisação* que se foge. Daí os três aspectos do ritornelo: o caos, o “sentir-se em casa”, e a fuga. Nada mais arriscado, nada mais apavorante do que fugir – mas é esse o único modo de viver, de criar uma vida nova.

Para fazer fugir é preciso abrir um *portal* no muro. Nos parece que Deleuze & Guattari seriam antes da turma do Sarradaceno... Porque só o desejo não-codificado ou em vias de descodificação é acionalista.

3.4.2

Caos e Complexidade

Em “Caosmose esquizo”, Félix Guattari (2012) não opõe caos e complexidade, mas antes afirma que o modo de se criar uma diferente heterogênesse (complexidade) passaria por um mergulho na imanência homogenética (caos).

Da mesma forma que o faz com as lutas institucionais, Guattari não abandona a complexidade. Isso acaba com uma possível leitura niilista da “desterritorialização absoluta” n’*O anti-Édipo*. Queremos dizer, de fato eles não clamam por prudência n’*O anti-Édipo* (o que acabam fazendo em *Mil Platôs*), mas a “desterritorialização absoluta” não deixa espaço para práxis alguma, posto que o seu compromisso é com os fluxos, não necessariamente com a vida. A vida é também complexidade (forma, etc). A dissolução de toda e qualquer complexidade não nos levaria a nada tanto filosófica quanto politicamente. Não há agência possível nesses termos. No entanto, a necessidade de um colapso dos sentidos, de um curto-circuito do entendimento em um mergulho caósmico pode nos permitir engendrar novos tipos de complexidade. A série *Twin Peaks*, de David Lynch, é um grande exemplo disso.

A dissolução e o distanciamento dos equilíbrios normativos não podem tender apenas ao desequilíbrio absoluto. É preciso criar também, no trajeto, novos bolsões de equilíbrio (complexidade).

Por isso a “caosmose esquizo”, o delírio como práxis, é tão importante para a esquizoanálise mas também para a arte. Porque “as compleições do real psicótico [...] constituem uma *via exploratória privilegiada* de outros modos de produção ontológicos pelo fato de revelarem aspectos de excesso, experiências-limite desses modos”, a via em que se atingem os fluxos quando estes ainda estão frescos, quando estes ainda não foram codificados (Félix Guattari 1992: 93 – grifo nosso). É isso que todo grande cineasta, todo grande romancista e músico tanto buscam: o momento da ruptura do sentido, o momento do estraçalhamento do edifício significativo. Quando a linguagem já não dá conta.

Os fluxos de consciência em James Joyce ou Hilda Hilst, os hipertextos e a escrita fractalizante em David Foster Wallace, o entre-vírgulas de Juan José Saer e a instauração de um tempo oceânico, em que os muitos folheados dimensionais de repente parecem se entrelaçar e ganhar uma consistência surpreendente e passageira, típica daqueles pensamentos quase-capturados, e que por isso mesmo permanecem fendidos, inconclusos, para sempre misteriosos – como a cena de abertura no restaurante *Polidor em 62 – Modelo para armar*, de Julio Cortázar (1973). O “quase-entendimento” que é tantas vezes tão frustrante, e o é porque de qualquer maneira não se tratava de *entender*, e sim de uma matéria mais próxima a uma intuição, uma quase-visão – “o que se passou?”.

Guattari fala de uma “apreensão ontológica própria à psicose”, e como essa apreensão “trata de reconciliar o caos e a complexidade” (1992, p.94). Reconciliar o caos e a complexidade, não vê-los como pólos opositivos, mas tampouco como momentos lineares – isso só foi possível em *Mil Platôs*. Não se está *antes* no caos e *depois* na complexidade, caos e complexidade coexistem. A complexidade nada mais é do que caos coagulado.

São nessas frestas abertas com muito cuidado e obstinação que algo novo surge – e surge não apenas no nível da “trama”, surge não apenas na “obra”, mas sobretudo na recepção que fazemos dela, que somos forçados a fazer com ela. São nesses momentos que uma obra, como diz Deleuze, *cria* inconsciente, *cria* o real – ou antes capta partículas do caosmos, podendo assim engendrar uma nova complexidade no amor, nos sonhos, na escola, na política... “É passando por esse fio-terra caótico, essa oscilação perigosa, que outra coisa se torna possível, que bifurcações ontológicas e a emergência de coeficientes de criatividade processual podem emergir” (Ibidem, p.95-96).

Depois Guattari o resume muito bem: “É de seu próprio mergulho na imanência homogenética [caos] que dependem suas possíveis conquistas de coeficientes suplementares de liberdade heterogenética [complexidade]” (Ibidem, p.100).

É por isso que insistimos tanto em usar *Twin Peaks*. O que nos chama tanta atenção na série é como personagens tão bem construídos, com falas e gestos tão singulares, mesmo com bordões próprios, têm seus contornos dissolvidos rumo à

“zona de não-ser”. Como vai ficando tão exposta a relação osmótica entre caos e complexidade na série. E o mesmo acontece com a pequena cidade, com sua paisagem, mas também com o *tempo que passa*. Se nas duas primeiras temporadas, onde a maioria dos personagens foi pacientemente construída, já ocorriam curtos-circuitos do sentido e pequenos colapsos espaço-temporais, na terceira temporada há um verdadeiro mergulho na ambigüidade dos signos, uma exploração dessa zona de *Non-Exist-Ent!*.

No segundo episódio de *Twin Peaks: The Return* (2017), assistimos a jornada do Agente Especial Dale Cooper de volta para a nossa dimensão, e essa travessia se inicia com a sentença de um doppelgänger que o ameaça com o grito de *Non-Exist-Ent!*, a que o chão preto-e-branco do *Red Room* começa a se desarranjar, tremer, tábuas brancas se separando das pretas até finalmente ruir levando consigo Cooper, numa viagem desesperadora pelo *Vazio*. A viagem é interrompida quando Cooper se choca contra (já que não se tratava bem de *cair*) o chão de um misterioso balcão acinzentado que faz parte de um edifício austero. Esse edifício parece estar rodeado de água e escuridão para todo lado, ainda que uma estranha e fraca iluminação violeta emane de tudo – do céu, das paredes e do próprio Cooper.

Esse edifício parecia ser um bolsão de equilíbrio em meio ao fluxo-contínuo da não-existência, uma construção artificial momentânea, um *território temporário* onde ele pudesse encontrar algum alívio e descobrir uma possível rota de fuga, um modo de atravessar de volta para dimensão que ele havia deixado para trás há mais de vinte e cinco anos “humanos”.

Mas como positivar ou re-perspectivar zonas de não-existência?

É possível pensar essa zona de não-existência (de que falávamos no final do primeiro capítulo) a partir de filmes tão distintos e distantes quanto *Get Out* e *Twin Peaks*. Em *Get Out*, depois de ser hipnotizado pela mãe de sua namorada branca, Chris sofre uma espécie de afogamento forçado no nada e tem como único recorte no vazio os olhos de seu corpo (sobre o qual, aliás, ele já não tem mais nenhum controle), um enorme retângulo de visão – uma tela de cinema? Esse lugar, o “*sunken place*”, como o chama a psiquiatra que o hipnotiza, parece ser uma zona de não-existência. A jornada de Cooper pelo *Vazio* na tentativa de

retorno à nossa dimensão parece explorar também uma zona de não-existência, ainda que diferente. Em *Get Out*, essa zona de não-existência é experienciada como um aprisionamento no próprio corpo, onde não há mais agência possível e você assiste pela tela-dos-olhos seu corpo viver sem você – mesmo Jordan Peele, diretor e roteirista do filme, comparou o “sunken place” ao complexo prisional-industrial estadunidense, responsável pelo encarceramento em massa de jovens negros norte-americanos. Já a zona de não-existência pela qual passa Dale Cooper não consiste exatamente em uma ameaça física, mas antes *metafísica*. A ameaça não é de morte e tampouco de aprisionamento, mas talvez justamente o *contrário* deste último: o perigo é de uma abertura sem precedentes, um mergulho sem retorno em uma fenda de caos, onde não há codificação possível e todos os signos estão embaralhados. O risco não é de perder a vida, mas antes ser *apagado da existência*, sofrer um *esgarçamento* ontológico. São momentos aterrorizantes de ordens diferentes.

No primeiro caso, é como que de ordem neurótica – o medo da perda do próprio corpo. No segundo caso, é como que de ordem psicótica – atravessar uma esquina sem retorno.

A zona de não-existência em *Get Out* é assustadora porque é cotidiana. O controle dos corpos negros, cuja consciência é afogada no pântano de seus sistemas límbicos enquanto seus ossos, carnes e músculos obedecem a comandos de grandes hipnotizadores, foi e continua sendo o motor do capitalismo e da modernidade. O “sunken place” é o estado cotidiano de pessoas cujos corpos servem de alimento para um sistema que precisa reatualizar a exclusão e a lavagem cerebral para continuar existindo, e que se alimenta da *des-existência* de tudo aquilo que aparece à sua frente.

Já a zona de não-existência na qual mergulha Dale Cooper é de outra *natureza* – e se pensarmos “natureza” enquanto sinônimo de “ontologia”, como Viveiros de Castro faz para construir o *multinaturalismo ontológico*, poderíamos dizer que em sua jornada Cooper atravessa uma zona sem *consistência ontológica* alguma, i.e., o próprio caos. É justamente essa zona sem consistência ontológica que o plano de imanência (ou de consistência) precisa recortar, o “grifo sobre o caos” de que falam Deleuze & Guattari em *O que é a filosofia?* (Cf. 2010, p.45).

Enquanto a zona de não-existência em que Chris é enfiado à força em *Get Out* é uma zona de *despotencialização/ impossibilidade ontológica*, a zona atravessada por Cooper seria de indiscernibilidade e mesmo *excesso* ontológico.

Quando sugere o mergulho na “imanência homogenética” como a possibilidade de criar outra “complexidade heterogenética”, isto é, *re-perspectivar* as complexidades que até então imaginávamos tão sólidas e imutáveis, Guattari estranhamente parece ir de encontro a Fanon, que ainda nas primeiras páginas de *Pele negra máscaras brancas* faz menção à “zona de não-ser”. “Há uma zona de não-ser”, ele diz, “uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico *ressurgimento* pode acontecer” (2008, p.26 – grifo nosso). Uma região “estéril” e “árida” onde um “ressurgimento pode acontecer” – essa descrição é curiosamente parecida com as descrições do corpo sem órgãos e do plano de imanência deleuzo-guattarianos. Essa rampa é de fato uma descida: “a maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos”, ele continua (idem).

O afogamento a que Chris é submetido na zona de não-ser em *Get Out* é de fato uma descida aos Infernos, uma descida a qual os jovens negros estão acostumados, uma descida da qual se pode voltar, quando há retorno, mais forte e desalienado, atento aos perigos da estrada, mas ainda assim sob o registro do discurso “humanista”. O “sunken place” é uma jaula, uma zona de confinamento ontológico. Já em *Twin Peaks*, a zona atravessada por Cooper também é arrepiante e perigosa, mas uma zona na qual jamais se entra e jamais se sai *humano*. É uma zona de abertura tão grande que esgarça a humanidade de qualquer um até o ponto de rompê-la de vez. Nos dois casos a perda de humanidade está em jogo. No primeiro, é uma perda traumática e castradora. No segundo caso, perde-se a humanidade não por se ter a subjetividade esmagada até não sobrar vestígio “humano” algum, mas antes porque se foi *longe demais*, onde nenhuma subjetividade é reconhecível, porque tudo é sujeito e prehe de desejo. São duas desterritorializações diferentes, uma de tipo capitalista e a outra de tipo desejante. Enquanto a primeira reterritorializa e amputa, a segunda se abre para o cosmos.

O edifício austero contra o qual Dale Cooper se choca é uma espécie de desaceleração extremada das partículas caotizadas do caos que ele atravessava, uma desaceleração grande o suficiente para que essas partículas ganhem *consistência*. Uma desaceleração provocada, provavelmente, pelas entidades do *White Lodge*, do qual o gigante faz parte⁵¹. A edificação parece ser *organicamente* construída, tendo em vista que os frames que mostram a jornada de Cooper pelo inorgânico são cortados por frames corpusculares, em que uma matéria esfumaçada se revolve sobre si mesma como uma onda ou mesmo uma água-viva, pulsando. Esse corpo brumoso que se revolve é arroxeadado como a edificação que aparece a seguir, é *de onde* a edificação parece surgir.

Essa zona de consistência temporária em meio ao fluxo contínuo erigida pelas entidades cósmicas que parecem interceder por Cooper funciona como uma espécie de crisálida, o estágio-pupa pelo qual passam as larvas para enfim se tornarem mariposas. A crisálida é justamente o estágio em que se dá a metamorfose.

Na sala de estar, depois de uma comunicação difícil com as duas “entidades” que estavam por ali, Cooper finalmente entende que precisa se aproximar o mais rápido possível do ponto de energia elétrica, uma enorme tomada de ferro na parede. Quando se aproxima dessa tomada, ele é dolorosamente *tragado* pelas entradas dela, que fazem seu corpo se tornar uma espécie de fumaça eletrificada, energizada, e o sugam lentamente. Assim como as mariposas precisam deixar para trás o seu casulo e muitos fluídos orgânicos, Cooper teve de deixar para trás o seu par de sapatos pretos, único objeto que não foi capaz de completar a jornada com ele – e nem era necessário, uma vez que um par de sapatos já o esperava em seu destino.

A inter-zona entre o caos e a complexidade em que habitam os personagens “humanos” de *Twin Peaks*, essa torre arroxeadada, é um bolsão de heterogênesse em meio à homogênesse cósmica, e poderia se dizer que *duas séries* de heterogenia se constituem: a torre, erigida às pressas para deter o movimento de Cooper pelo

⁵¹ A série inteira conta com a presença de “seres que não são o que aparentam ser”. O “Gigante”, que parece habitar o *White Lodge*, é um destes seres de forma “humana” na série capaz de atravessar planos distintos. Alienígena, entidade cósmica prosopomórfica, alteridade radical, o “Gigante” é um personagem ambíguo que parece nutrir algum interesse pelo bem-estar de Cooper.

Vazio, e a casa de subúrbio em Las Vegas, seu destino de chegada. Entre esses dois sistemas cria-se um circuito que o corpo de Cooper atravessa feito um raio.

A crisálida de que falávamos logo acima não era uma metáfora, porque de fato Cooper era um “sujeito larvar”. Somente um sujeito larvar é capaz de atravessar o cosmos e se espremer por entre frestas da tomada de uma torre erigida às pressas como linha de fuga.

Isso é evidente, tendo em vista que “um puro dinamismo espaço-temporal só pode ser sentido no *limiar do vivível*”, porque do contrário “acarretaria a morte de todo sujeito bem constituído” (Gilles Deleuze, 1988, p.198 – grifo nosso). Deleuze parecia estar escrevendo sobre a travessia de Cooper quando disse que “há movimentos vitais sistemáticos, deslizamentos, torções que só o embrião pode suportar: o adulto sairia disso dilacerado” (idem).

A torção pela qual passa Cooper é aquela de um sujeito que esteve pelos últimos vinte e cinco anos “humanos” preso em um salão labiríntico de cortinas vermelhas, um salão erigido sabe-se lá por quais entidades, uma construção que provavelmente também fluuava pelo vazio, como fazemos todos, iludidos em nosso passageiro bolsão de homeostase.

Cooper precisou que o chão do salão ruísse aos seus pés para se dar conta disso, mergulhar no caos e encontrar, ou antes ser encontrado, *capturado*, por outro bolsão de equilíbrio, porque “só o involuído evolui” (idem). É preciso tornar-se um *sujeito larvar* para alcançar outra complexidade, para que seja construído um outro corpo, para que seja erigida – ou para que se possa surgir em – *outra* realidade. Deleuze e David Lynch sabiam disso. É preciso fazer para si primeiro um corpo sem órgãos. Mas Deleuze & Guattari, já em *Mil Platôs*, nos alertam que não se deve confundir “involução” com “regressão”: “‘involução’ [é] essa forma de evolução que se faz entre heterogêneos [...]. O devir é involutivo, *a involução é criadora*” (Deleuze & Guattari, 2012, p.19 – grifo nosso).

E é ainda de Deleuze a frase que talvez melhor descreva a última temporada de *Twin Peaks*, quando ele diz que “o pesadelo talvez seja um dinamismo psíquico que nem o homem acordado *nem mesmo o sonhador* podiam suportar, mas só o adormecido em sono profundo, em sono sem sonho” (idem), e é como

adormecido que Dale Cooper retorna à realidade dos demais “personagens discerníveis” de *Twin Peaks*, em sono profundo. O corpo se torceu, espremeu, e fez a travessia – mas, como um sonâmbulo, sua consciência parece estar em outro lugar.

É daí que surge um personagem como Dougie Jones, um corpo adulto (o corpo de Cooper *des-dobrado*) com uma mente inocente, de criança ou insano, que vê e sente tudo com extrema doçura, já que os faz pela primeira vez. Esse corpo des-torcido ainda sente um desejo insaciável por café e *cherry pie*, e traz consigo certa atração por tomadas elétricas. Seus companheiros de confinamento nos últimos vinte e cinco anos, que vivem dentro de um salão vermelho que vaga pela escuridão, em outro plano, fazem um esforço tremendo para vê-lo e por ele serem vistos. Quando se trata do imbricamento entre mundos distintos, *ver e deixar-se ser visto* é uma ação de pressuposição recíproca. São encontros muito rápidos, translúcidos, que Dougie Jones (nosso Cooper) não parece ser capaz de compreender.

Dougie Jones é o herói improvável, abobalhado e inocente, que ocupa por quase todos os episódios da série o espaço de um personagem que passou 25 anos desaparecido, e precisou se desfazer de tudo, até mesmo de si mesmo, para voltar. Talvez Dougie Jones ainda fosse o sujeito larvar, a involução necessária para uma viagem tão perigosa entre planos distintos. O sujeito que finalmente, quando todos já haviam se acostumado com a sua presença disjuntiva, tem a atenção capturada novamente por uma tomada, larga para trás o seu jantar, se esgueira pelo chão da sala e enfia o garfo na corrente elétrica como uma criança pequena. Num grito, num estalo, num relâmpago!, é sempre onde tudo começa, e é pelo meio que se começa.

Mas nem todos os sujeitos larvares são capazes de engendrar complexidades criativas. Há sujeitos larvares fascistas ou fascistizados, que só engendram complexidades opressivas ou oprimidas. Há sujeitos larvares que não são efeito de uma abertura sem precedentes, mas antes de uma asfixia crescente e esmagadora. É o caso de Chris em *Get Out*.

Mas não se trata bem, devemos alertar, de uma *oposição* entre o sujeito larvar do estado de criação e o sujeito larvar fascistizado. No estado de criação há

sempre algo que pode não correr bem, há sempre pontas soltas que dão em ruas sem-saída, becos do qual pode se levar a vida inteira para sair – ou mesmo ter de sair da vida para deles sair, como aconteceu ao escritor David Foster Wallace. Assim como há sujeitos larvares fascistizados por uma máquina de esmigalhamento que podem dar a ver as mais complexas e *desfascistizantes* invenções – lembremos sempre de Artaud.

Com Chris ocorre diferente. Após ser sedado pela hipnose feita pela mãe de sua namorada, ele acorda atado a uma poltrona, em uma “sala de TV tradicional de família branca dos *baby boomers* do pós-guerra americano”, como descreveu Juliano Gomes em um dos melhores textos sobre *Get Out* (<http://revistacinetica.com.br/nova/vaga-carne-ou-a-paz-veste-branco/>). À sua frente, numa televisão antiga daquelas que mais parecem um móvel, alguma coisa entre uma televisão e uma pequena cômoda, um vídeo institucional da família Armitage (a família de sua namorada) começa a ser transmitido. É um vídeo também antigo, com as cores estouradas, em que o patriarca da família, Roman Armitage, até então dado como morto, explica o “procedimento coagula”. A primeira imagem ilustrativa desse procedimento é justamente a de uma larva em seu estágio-pupa se transformando em uma borboleta. O procedimento, conforme explica o patriarca, seria utilizar o corpo jovem e saudável de Chris como invólucro de *outro* sujeito larvar, o galerista cego que adquiriu o direito sobre o seu corpo no jogo de bingo – que é como se estabelece o mercado de escravos no filme.

No “procedimento coagula”, a fusão do corpo de Chris e da consciência do galerista através do transplante de cérebro do mesmo daria origem a um novo ser: um jovem negro com maneirismos e a consciência de um velho branco, como os demais personagens negros nessa vizinhança rica e branca, enquanto o que restaria de Chris estaria em algum lugar do sistema nervoso daquele corpo, observando a tudo impotente e sem agência alguma, do mirante terrível que é o “sunken place”.

Ao contrário do que acontece com Dale Cooper, no sujeito forçadamente larvar de *Get Out* é engendrado um personagem neurótico, amputado, que precisa recalcar a todo o momento o fluxo intenso sobre o qual foi inscrito. Jordan Peele, diretor do filme, logo após o mesmo ser nomeado para o prêmio na categoria de

melhor musical ou comédia no Globo de Ouro, disse em sua rede social que “*Get Out* é um documentário”.

Sobre o jovem negro se inscreve o “homem”, isto é, o “branco seminal” que o controla e lhe vampiriza toda a sua *potentia gaudendi*. E quando não consegue controlá-lo nem vampirizá-lo, o esmigalha até que ele se torne uma larva em confinamentos os mais variados nos rincões por aí, nos presídios, nas febens ou no pavilhão neuropsiquiátrico.

De um confinamento ao outro não há liberdade possível.

Marionete dos brancos, submerso no “sunken place”, o negro pode até mesmo ser considerado “humano” – é claro, é apenas um sistema físico operado por uma racionalidade, e já sabemos que toda racionalidade é branca. O corpo físico é de animal, mas enquanto for controlado por verdadeiros “humanos”, pode ser aceito no seletivo círculo da “humanidade” – mas, veja bem, desde que “se comporte” e “seja razoável”, isto é, se submeta à razão dos outros. Do contrário, depois que esse corpo não tiver mais serventia alguma, é só se livrar dele em qualquer beira de estrada ou valão enlameado, para então se colonizar outro corpo jovem e negro, e assim sucessivamente.

Quando não está no “sunken place”, o negro corre a todo instante um tremendo risco de ir parar na cadeia.

Solve et Coagula é o princípio básico da alquimia. “Dissolver e coagular”, ou algo semelhante a isso. São as mesmas palavras, “solve” e “coagula”, que, segundo o famoso desenho do grande ocultista francês, Éliphas Lévi, em *Dogma e Ritual de Alta Magia* (2017m p.220), de 1897, estão inscritas nos braços do Baphomet, uma figura lendária que costuma ser associada ao diabo no cristianismo. A figura do Baphomet, famosa no ocultismo, tem cabeça e patas de bode, seios de mulher, duas asas negras e um pentagrama marcado na testa. No desenho, Baphomet está sentado na posição de lótus, com um caduceu de Hermes – um bastão entrelaçado por duas serpentes – surgindo do baixo ventre. Com a mão direita apontada para cima, “solve”, enquanto a esquerda aponta para baixo, “coagula”.

Os feiticeiros Deleuze & Guattari sabiam disso (Cf. 2012, p.36). Para alcançar outra complexidade, é preciso um mergulho no caos. Para alcançar outra coagulação, há que se dissolver primeiro.

A figura de Baphomet, segundo a lenda, teria surgido durante as acusações de paganismo que foram feitas à Ordem dos Cavaleiros do Templo em 1307, durante o reinado de Filipe, o Belo, na França. É justamente nesse momento da história que se desenrola o livro homônimo de Pierre Klossowski, *O Baphomet* (1986), dedicado a Michel Foucault. Como nos conta João Moura Jr, tradutor do livro, no posfácio, a Ordem Templária, “criada em 1119 para proteger do banditismo os cristãos em peregrinação à Terra Santa”, foi extinta “por motivos políticos”, já que “os Templários se transformaram rapidamente numa das mais ricas e poderosas instituições medievais” (1986, p.157). Os monges guerreiros foram acusados de comportamentos heréticos durante a iniciação dos neófitos, onde se destacavam a renegação da fé, com cuspes sobre o crucifixo, beijos do perceptor “no sexo, no umbigo [e] na boca” dos neófitos, a sodomia ensinada como virtude, e a adoração de um ídolo assustador, “uma escultura de cabeça humana com uma longa barba” (Ibidem, p.157-158).

Em *Lógica do sentido* (1974), Deleuze escreve um texto muito interessante sobre a obra de Pierre Klossowski, enxergando nela um paralelismo – era o Deleuze da época – entre corpo e linguagem, um paralelismo em que a linguagem não fala de um corpo mas antes “forma com as palavras um ‘corpo glorioso’ para os puros espíritos” (1974, p.290). Na obra de Klossowski, os corpos formados seriam corpos perversos, mas “perversos” na medida em que são “hesitantes”, disjuntivos – “os biólogos nos ensinam que o desenvolvimento do corpo procede em cascata”, Deleuze nos diz, “um membro é determinado como pata antes de sê-lo como pata direita” (Ibidem, p.289). Assim como a linguagem em Klossowski, “o corpo animal hesita ou procede por dilemas”, e “a linguagem é um ovo em vias de diferenciação” (idem).

A grande perversão dos corpos e da linguagem seria a equivocidade, a cascata disjuntiva, a partícula quântica, o indecidível insistente por baixo de todo decidido reticente.

O empenho de Klossowski nessa perversão se daria pelo “objetivo único” de sua obra: “assegurar a perda da identidade pessoal, dissolver o eu, [este] é o esplêndido troféu que os personagens de Klossowski trazem de uma longa viagem nos confins da loucura” (Ibidem, p.292). Mas essa dissolução não seria de ordem patológica, mas antes da “mais alta potência” (idem).

Segundo Deleuze, a grande tese de Klossowski n’*O Baphomet* é a de que “o Anticristo é o senhor do silogismo disjuntivo”, “o antideus [que] determina a *passagem* de cada coisa por todos os predicados possíveis” (Ibidem, p.304). Enquanto Deus seria o senhor das semelhanças, tendo em vista que “a identidade do eu remete sempre à identidade de alguma coisa fora de nós” (Ibidem, p.302), o Baphomet seria o “príncipe de todas as modificações’, modificação de todas as modificações” (Ibidem, p.304). Como Deus é “a única garantia da identidade do eu”, sua morte “provoca essencialmente a dissolução do eu: o túmulo de Deus é também o túmulo do eu” (Ibidem, p.302).

Sob os auspícios de Baphomet, ao contrário, “cada coisa se abre ao infinito dos predicados pelos quais passa, com a condição de perder sua identidade como conceito e como eu” (Ibidem, p.304).

Mas se no mundo do Baphomet há uma extremada dissolução do eu, isso ocorre “não em benefício da identidade do Um ou da unidade do Todo, mas em proveito de uma multiplicidade intensa e de um poder de metamorfose em que as relações de potência atuam umas nas outras” (Ibidem, p.305).

Enquanto Deus seria a realidade original, Aquele que criou o Modelo que deve ser seguido pelas cópias, Baphomet é o senhor dos simulacros, que “se abre à sua diferença e a todas as outras diferenças [...], figura móvel na crista das ondas de intensidade, fantasma intenso” (Ibidem, p.306).

Atravessar o muro é encontrar o caos, único jeito de erigir uma nova complexidade. A prudência que faltava n’*O anti-Édipo*, quando diziam que “ainda não se foi longe o suficiente” – e que influenciou, com a ajuda de outros textos, os chamados “aceleracionistas” na filosofia contemporânea (Cf. Mackay & Avanessian, 2014) –, surge de maneira surpreendente em *Mil Platôs*. Essa

prudência não precisa ser encarada como um “medo da desterritorialização absoluta”, o que seria próximo do temor que a descodificação sempre provocou em todas as formações sociais, até porque atravessar o muro continua sendo preciso (o “dever-imperceptível”, último *quantum* do dever, assim como o corpo sem órgãos e o plano de imanência são imprescindíveis), mas de nada adianta se não servir para *engendrar* uma vida nova – uma *vida*, de qualquer maneira, o que é sempre uma lâmina recortando a lava da imanência.

Por isso não dá para se viver eternamente como corpo sem órgãos, por isso as “zonas autônomas temporárias”, maneira como Hakim Bey (2001) nomeia as máquinas de guerra deleuzo-guattarianas, precisam chegar sempre ao fim. Por isso também na relação com a droga, embora em um primeiro momento seja interessante proporcionar um curto-circuito nos códigos, se não houver prudência, pode-se acabar sendo tragado por um buraco negro suicida, ou então se converter em um farrapo. Por isso também essa relação tão delicada com a esquizofrenia, essa relação tantas vezes mal compreendida. Deleuze & Guattari cansaram de nos dizer que o *processo* esquizo é diferente da *produção de uma esquizofrenia* “como entidade clínica boa para o hospital” (Deleuze, 2013, p.36). Há duas desterritorializações assim como existem pelo menos *dois* corpos sem órgãos, um produzido pelas máquinas desejantes em seu vetor direcionado aos fluxos intensivos, e outro produto da máquina capitalista de descodificação (Cf. Deleuze & Guattari, 2011, p.51-52). Deleuze & Guattari pareciam ter tanto apreço pelos *doppelgängers* n’*O anti-Édipo* quanto David Lynch em toda a sua obra.

É preciso ter os pés nas duas canoas, no molar e no molecular, na complexidade e no caos, porque “há tão somente o desejo e o social” (Deleuze & Guattari, 2011, p.243). Mas é preciso fazer isso sabendo que nenhuma estrutura molar poderá realmente se modificar se não houver a *captação*, e uma captação não no sentido capitalista, no sentido de captar recursos, mas antes como aqueles rádio-amadores que apontavam antenas para a escuridão tentando captar alguma interferência de ondas cósmicas, uma captação de forças moleculares que pululam nos “Universos incorporais” ao nosso redor. Mas tampouco de nada nos serviria, política e subjetivamente, uma simples fruição molecular sem compromisso algum com a emergência de um novo estatuto molar, afinal “as máquinas desejantes funcionam nas máquinas sociais, como se mantivessem seu regime

próprio no conjunto molar que elas formam” (idem). Talvez seja Guattari aquele que foi mais longe na tentativa de abertura de frestas caósmicas e na simultânea preocupação com as complexidades que a pressuporiam e que por elas seriam pressupostas. Talvez Guattari tenha sido aquele que mais se preocupou com a revolução molecular e com a mudança institucional osmótica a ela. Preciado parece fazer o mesmo movimento. É preciso ir mais longe, mas o quão longe é suficiente? Daí o risco.

Já deveria ser evidente para todos nós, em tempos funestos como esses, que a verdadeira saúde só se alcança com o estabelecimento de linhas de fuga. E essas linhas de fuga nem precisam ser de fato traçadas, *atualizadas*, bastam constar como possibilidade no horizonte de nossas expectativas para que o ar já volte a entrar em nossos pulmões e assim consigamos combater a asfixia. Viver, mais do que encontrar, é uma questão de *criar* fugas, abrir brechas no horizonte, atravessar as telas de Rothko. Qualquer um que já tenha se apaixonado sabe disso. Criar as frestas, portanto, para em seguida atravessá-las – mesmo que tenhamos que deixar algo para trás, e sempre deixamos. Um par de sapatos, um amor, uma vida. É preciso cavar o chão com os dentes, abrir buracos no jardim – como coelhos, mas também como cachorros vadios. Cavar, rasgar, se *espremer* pelas ranhuras – pouco importa, é preciso *atravessar*. O muro, a tela, o espelho, os sons, o corpo, os muitos mundos, a vida. Atravessar, de novo e sempre – e o único jeito de atravessar tudo isso é se permitindo ser também atravessado.

A única terapêutica em que acreditamos é a da máquina de guerra, uma terapêutica guerreira, “*uma alegria guerreira*”, uma alegria *feroz*– porque é sempre feroz “a alegria de querer destruir aquilo que mutila a vida” (Deleuze 1988, p.33). O sangue escorrendo por nossos dentes e pelos.

A única terapêutica em que acreditamos é aquela que faz rachaduras no *socius*, que derruba o muro. Só acreditamos no caos e na coragem do mergulho como única possibilidade de se erigir uma nova complexidade.

4

Construir o Corpo, construir um Mundo: sonho e intoxicação voluntária como produções de pensamento

Pensar é sempre seguir a linha de fuga do vôo da bruxa. Nós, feiticeiros, sabemos disso desde sempre.

Deleuze & Guattari

Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.

Davi Kopenawa

Uma filosofia que não utiliza seu corpo como plataforma ativa de transformação vital é uma tarefa vazia.

Paul B. Preciado

4.1

As iniciações

Ver e ouvir demais, ter sonhos agitados à noite, uma estranha sensibilidade para com as coisas ao seu redor – ou então o contrário: uma doença que ninguém consegue curar, depressão, letargia... Isso tudo nos é muito familiar. São alguns dos chamados silenciosos feitos para aqueles que precisam ser iniciados, seja essa uma iniciação xamânica, filosófica ou artística – mas há mesmo diferença entre os termos? Todos seres de fronteira, agrimensores de terras desconhecidas, diplomatas ontológicos, curandeiros, personagens ativos no front de batalha de uma constante guerra de perspectivas.

Toda iniciação é um processo de morte e renascimento. Toda iniciação requer um novo corpo, e algumas também um novo nome. O xamã yanomami precisa morrer para poder receber os seus xapiri, que em seguida lhe reconstruem o corpo, e depois precisa ganhar um nome. Davi recebeu “Kopenawa”. Foi assim também com Beatriz Preciado, quando se tornou Paul. Primeiro a morte, a construção de um novo corpo, e então um nome.

Toda iniciação tem preceitos e protocolos que precisam ser seguidos à risca, e uma substância (às vezes um mestre, às vezes uma substância e um mestre) que auxilie o iniciado em seu processo de *outramento*. “É que não pensamos sem nos tornarmos outra coisa”, já nos disseram Deleuze e Guattari, “algo que não pensa, um bicho, um vegetal, uma molécula” (2013, p.53). É que não pensamos sem nos aliarmos com algo ou alguém que nos torne *outro*, porque não se pensa por se *querer* pensar, mas antes porque se é *forçado* a pensar, como Deleuze já havia dito em *Diferença e Repetição* (Cf. 1988, p.231). Algo ou alguém que nos force a pensar, portanto. O que forçou Davi Kopenawa a pensar, sua aliança demoníaca, foi o pó de *yãkoana* e o auxílio de seu sogro, um experiente xamã yanomami. O que forçou Preciado foram as moléculas de testosterona sintética em gel, mas sem mestre e nem xamã que o orientasse, teve de criar seu próprio protocolo de intoxicação voluntária. Ambos, filósofo yanomami e hacker de gênero, lançaram mão do sonho e da droga como dispositivo de produção do pensamento. Tiveram de se tornar *outra coisa*, um ser de borda, nem morto e nem vivo, mas diplomata entre mundos; nem homem e nem mulher, mas antes uma plataforma ativa de experimentação corporal.

Pensar com o corpo, é disso que se trata. Pensar não apenas do pescoço para cima, e talvez seja importante mesmo livrar-se da cabeça, *decapitar a filosofia* – para se tornar... Para se tornar o quê? Líquen⁵², ou mesmo micélio: muitos cérebros e nenhuma cabeça. Mas que erro ter dito *muitos*, pois não é bem disso que se trata: é *todo cérebro e nenhuma cabeça*. Ou mesmo fios, linhas que compõem toda uma geografia: é todo corpo sem cabeça. Para se livrar da cabeça, para se livrar da opinião, é preciso recorrer a meios pouco confessáveis: “meios da ordem dos sonhos, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso.” (Deleuze & Guattari, 2013, p.52). Se pensar já é um movimento absolutamente perigoso por si só, e aqui nos recordamos mais uma vez de um dos nossos feiticeiros, aquele das viagens imóveis, que em *Conversações* (2013) comparou o pensamento ao mergulho de Moby Dick nas profundezas, um exercício perigoso e rarefeito do qual se emerge com os olhos vermelhos, mesmo que não sejam estes os olhos do corpo, pensar do pescoço para

⁵² Ou mesmo limo. Cf. <http://www.nature.com/news/how-brainless-slime-molds-redefine-intelligence-1.11811>

baixo, pensar com o corpo, forçar o corpo a produzir pensamento como Artaud o forçou a escrever, não nos lega apenas o perigo da senilidade e loucura, possibilidades inerentes a qualquer movimento dessa natureza, mas antes da morte física: as perdas de sangue relatadas por Preciado depois de alguns meses de intoxicação com testosterona em gel, a ira dos *xapiris* contra um aprendiz relapso. E mesmo assim, depois de uma travessia com tantos perigos, aqueles que têm muita cabeça e nenhum corpo tratam com indiferença o pensamento, acusando os meios pouco confessáveis da droga e do sonho, da feitiçaria e do erotismo, de produzirem apenas quimeras – e tinha de ser logo a quimera!, um monstro, decerto, mas ainda assim um de muitas cabeças.

É que a opinião se ressentido do pensamento como a cabeça sem-corpo se ressentido de todo aquele que faz do corpo um sítio de constante experimentação.

4.2

O xamã e sua aliança com o pó de *yãkoana*

Em *A queda do céu* (2016), magnífico trabalho realizado a quatro mãos, misto de relato autobiográfico e pensamento cosmopolítico, verdadeiro pacto xamânico entre um pensador e líder político yanomami e um antropólogo branco, Davi Kopenawa e Bruce Albert, chega a nós um depoimento e uma profecia. O depoimento, é claro, trata da transformação de Davi em Kopenawa, sua iniciação xamânica e seu ativismo político. A profecia, nefasta como o título sugere, afirma que se os Brancos⁵³ continuarem destruindo as florestas e o solo, devastando e extraíndo, além de roubando, enganando e exterminando, práticas com as quais estão mais do que acostumados, será o fim dos xamãs e seus *xapiri*, espíritos xamânicos que impedem a queda do céu, levando a terra e o céu a despencarem no caos (Cf. 2016, p.491).

A profecia, conforme podemos ver abaixo, é um discurso sobre o fim:

⁵³ Em “O recado da mata”, prefácio à edição brasileira de *A queda do céu*, Viveiros de Castro comenta como o termo yanomami *napë*, “originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’”, virou sinônimo de os ‘Brancos’, isto é, “os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência” (Kopenawa e Albert, 2016, p.12).

“Sem xamãs, a floresta é frágil e não consegue ficar de pé sozinha. As águas do mundo subterrâneo amolecem seu solo e sempre ameaçam irromper e rasgá-lo. Seu centro, firmado pelo peso das montanhas, é estável. Mas suas bordas não param de balançar com estrondo no vazio, sacudidas por grandes vendavais. Se os seres da epidemia continuarem proliferando, os xamãs acabarão todos morrendo e ninguém mais poderá impedir a chegada do caos [...]. O céu ficará coberto de nuvens escuras e não haverá mais dia. Choverá sem parar. Um vento de furacão vai começar a soprar sem jamais parar. Não vai mais haver silêncio na mata. A voz furiosa dos trovões ressoará nela sem trégua, enquanto os seres dos raios pousarão seus pés na terra a todo momento. Depois, o solo vai se rasgar aos poucos, e todas as árvores vão cair umas sobre as outras. Nas cidades, os edifícios e os aviões também vão cair. Isso já aconteceu, mas os brancos nunca se perguntam por quê. Não se preocupam nem um pouco. Só querem saber de continuar escavando a terra em busca de minérios, até um dia encontrarem *Xiwãriipo*, o ser do caos! Se conseguirem, aí não vai haver mais nenhum xamã para rechaçar os seres da noite. A mata vai ficar escura e fria, para sempre. Não terá mais nenhuma amizade por nós” (Ibidem, p.493).

Não é mera coincidência que o caos apareça aqui como algo a ser impedido, um fluxo que pode ser liberado pela contínua busca por minérios. O capitalismo, como Deleuze & Guattari nos mostraram n’*O anti-Édipo*, é um dos processos que podem liberar as forças do caos – outro processo seria o do desejo.

Para além dessa advertência que precisa ser levada a sério e possui ressonâncias com o conceito de “Antropoceno” cunhado por Crutzen & Stoermer, essa “intrusão de Gaia” (termo de Isabelle Stengers) de que falam Viveiros de Castro e Déborah Danowski em *Há mundo por vir?* (2015), a exposição feita por Kopenawa a Bruce Albert também dá conta do relato de iniciação xamânica de Davi, o modo como foi educado pelo pó de *yãkoana* que seu sogro, um xamã experiente, soprava em suas narinas, e a maneira através da qual os *xapiri*, esses “ancestrais animais” ou “espíritos xamânicos” (Cf. Viveiros de Castro, 2006), se aproximaram e dançaram para ele.

A iniciação xamânica de Davi se deu aos 27 anos, quando voltou, como na infância, a ser atormentado por imagens que lhe apareciam em sonho. Ter o sonho agitado é um dos indícios de que os *xapiri* estão se aproximando da pessoa, querendo dançar para ela, matá-la, torná-la xamã⁵⁴. Outro indício, um indício ainda mais forte, é ter essas mesmas visões quando não se está dormindo.

⁵⁴ Há uma poderosa relação entre “tornar-se xamã” e “morrer”. No capítulo “A iniciação”, quando descreve seu primeiro contato com o pó de *yãkoana*, Kopenawa diz o seguinte: “Desmaiei logo e fiquei estirado na praça central, em estado de fantasma. Durou bastante tempo. A *yãkoana* tinha me matado mesmo!” (Kopenawa & Albert, 2016, p.135). Em “A floresta de cristal” (2006, p.321),

O sonho e o processo de outramento são recorrentes no relato de Kopenawa⁵⁵. Diferente de outras crianças, ele e poucos outros, quando sonhavam, não sonhavam com “coisas do dia-a-dia”, quer dizer, *consigo mesmos*, mas como se fossem verdadeiros espíritos, sonhavam com coisas que jamais haviam visto. Essa é a grande diferença dos xamãs para com os brancos e mesmo para com os outros índios: enquanto o branco sonharia sempre consigo mesmo, o xamã (ou aspirante a xamã) sonha com (e como) *outro*. São nesses sonhos que ele sobrevoa toda a floresta e tem encontros com outras entidades místicas, e esses sonhos são induzidos pelos *xapiri*, que fixam seus olhos na criança que dorme. Há um interessante jogo em que *ser visto*⁵⁶ pelos *xapiri* antes que *vê-los* é o que proporciona o outramento, essa “saída de si” que é descrita como uma espécie de *projeção astral*, e em estado de outramento a sua “imagem” é levada para longe pelos *xapiri*.

Os *xapiri* são seguidamente descritos como seres minúsculos e iluminadamente ofuscantes, seres de rara beleza, de aparência prosopomórfica, ricamente ornamentados. São invisíveis para as pessoas comuns, para “aqueles que estão despertos e [para aqueles] de ‘pensamento curto e esfumaçado’”, se revelando apenas no transe xamânico ou para as crianças que futuramente serão iniciadas (Viveiros de Castro, 2006, p.325). Em “A floresta de cristal” (2006), Viveiros de Castro os descreve deleuzianamente como “uma síntese disjuntiva entre o humano e o não-humano”, uma superposição intensiva de estados heterogêneos, um ser, em suma, *virtual* que só pode ser “visto” (ou alcançado) quando há uma radical dissolução (*virtualização*, por assim dizer) daquele que “vê”. Há na relação entre o xamã e seus *xapiri* toda uma dimensão de visibilidade/invisibilidade, aparência molar de forma sobre uma multiplicidade molecular de fundo, que não vem ao caso examinar neste trabalho – também,

Viveiros de Castro nos faz saber que “a expressão *tornar-se xamã* é sinônima de *tornar-se espírito, xapiri-pru*.”

⁵⁵ “Foi nessa época [na infância] que vi os espíritos pela primeira vez. [...] Passado algum tempo, as imagens dos *xapiri* começaram a descer em minha direção. Faziam com que eu me tornasse fantasma e me enviavam o sonho. [...] Esses sonhos duraram toda a minha infância, até eu me tornar adolescente” (Kopenawa & Albert, 2016, p.89).

⁵⁶ “É o que acontece quando eles observam com afeto uma criança adormecida para que se torne um xamã. Dizem a si mesmos: “Mais tarde, quando ela crescer, dançaremos ao seu lado!”; e continuam prestando atenção. Assim, não param de fazê-la sonhar, e de assustá-la. Por isso ela vira fantasma quando dorme” (Ibidem, p.90).

entre outras coisas, porque já foi amplamente examinado por Viveiros de Castro (idem).

Gostaríamos, por outro lado, de nos deter na relação do xamã com a sua droga.

A substância-mestra necessária para a iniciação xamânica é o pó de *yãkoana*, o “alimento dos *xapiri*”, que tem em sua composição química a conhecida dimetiltriptamina (DMT). Em uma das notas explicativas de *A queda do céu*, Bruce Albert precisa algumas características da substância e nos faz saber de uma curiosa sinonímia entre os termos “xamã”, “*xapiri*” e “espírito”: “Realizar uma sessão de xamanismo (*xapirimuu*, “agir como espírito”) se diz *yãkoanamuu*, “agir sob influência do pó de *yãkoana*”. [...] O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT). A DMT possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do LSD. O pó de *yãkoana* contém ainda diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito [...]” (Kopenawa e Albert, 2016, p.612).

O pó de *yãkoana* funciona como agente da “extrospecção ultracorpórea”⁵⁷ que permite o contato do xamã com seus *xapiri*, bem como a troca de perspectivas ontológicas entre o xamã e os demais personagens cósmicos. No aspirante a xamã, entretanto, ela serve para “matar” o iniciado e para atrair os *xapiri*. Durante o período de iniciação, o aspirante a xamã só pode se alimentar de pó de *yãkoana* e poucas outras coisas, estando proibido de comer carne de caça, mandioca, beber água ou se deitar com mulheres. O xamã que guia o iniciado passa pelos mesmos preceitos. Os *xapiri* não se aproximam daqueles que comem carne de caça ou se deitam com mulheres, já que os consideram sujos e indignos de sua presença, podendo inclusive, num ataque de raiva, matar o iniciado por conta disso. O

⁵⁷ Roubamos os termos “extrospectiva” e “ultracorpórea” do prólogo que Viveiros de Castro escreveu para *A queda do céu* (Ibidem, p.40). No entanto, ao juntá-los e desenvolvê-los um pouco melhor mais à frente, imaginamos ter modificado ligeiramente o seu significado.

iniciado então emagrece terrivelmente, tem sua carne “comida pelos *xapiri*”, e passa por um processo de renascimento⁵⁸.

Kopenawa se refere diversas vezes ao pó de *yãkoana* como prática de produção do pensamento através dos sonhos que ela induz: “Foi só depois de ter bebido pó de *yãkoana* por muito tempo que pude conhecer a imagem de todas essas coisas. É desse modo [...] que os habitantes da floresta estudam, *virando espíritos*” (Ibidem, p.499). Nesses sonhos, o conhecimento dos xamãs seria adquirido através dos *xapiri*, que levam sua “imagem” (algo como a *memória* ou mesmo *alma*) por toda a floresta.

De acordo com o conceito de *perspectivismo ameríndio* de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, que pretendia dar conta genericamente de um “pensamento ameríndio”, com todas as imprecisões que isso pode acarretar, tal pensamento se ancoraria em três vértices indispensáveis sem os quais a sua máquina conceitual não “funciona”. Basta que um desses aspectos não seja considerado para que esse complexo aparato caia por terra. São eles o *perspectivismo interespecífico*, o *multinaturalismo ontológico* e a *alteridade canibal*, que “formam assim os três vértices de uma alter-antropologia indígena que é uma transformação simétrica e inversa da antropologia ocidental” (Viveiros de Castro, 2015, p.34). Como cada espécie vê a si mesma como “humana”, a lógica que rege o perspectivismo é a da *predação* (o canibalismo), o “quem come quem”. Segundo Viveiros de Castro, se trataria mais de uma “personitude” do que de uma “humanidade”, tendo em vista que “o conceito de *pessoa* – centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*” (Ibidem, p.47 – grifo original). De qualquer maneira, o *conceito* que os ameríndios teriam sobre o que é o “humano” é outro bem distante do criticado no primeiro capítulo desta dissertação. Para o “pensamento ameríndio”,

“a humanidade é a posição do congênera, o *modo reflexivo do coletivo*, e como tal é *derivada* em relação às posições primárias de predador ou presa, que envolvem necessariamente outros coletivos, outras multiplicidades pessoais em situação *de alteridade perspectiva*” (idem – grifo nosso).

⁵⁸ “Com a *yãkoana*, ele [o sogro de Davi] primeiro tirou de mim todo o vigor. O seu espírito, que chamamos *Yãkoanari*, foi comendo a minha carne aos poucos. Fiquei tão fraco que dava dó! [...] [Os *xapiri*] fizeram-me perder toda a força e fizeram-me voltar a ser um bebê” (Ibidem, p.143).

O termo “humano”, portanto, designa *um modo relacional*, um jogo de *posições*, e não mais uma *substância*. “Humano” é aquele que “toma” a *posição de sujeito* em uma relação, e tal posicionalidade é absolutamente instável, tendo em vista que o outro termo da relação pode se revelar “mais humano” do que o que se considerava até então o sujeito da ação.

Até por isso, embora qualquer personagem cósmico possa se revelar como “humano” (seja *virtualmente* “humano”), nem todos os animais são considerados nesse jogo de perspectivas, mas apenas aqueles que têm uma relação de “comer *os* ou ser comido *pelos*” “humanos-de-forma” – casos dos grandes predadores (onça, jaguar, urubu) e caças (macaco, porco do mato, peixe). E como os personagens cósmicos possuem uma “humanidade [...] ‘reciprocamente’ *reflexiva* (o jaguar é homem para o jaguar, o queixada é homem para o queixada) mas [que] não pode ser *mútua*” (jaguar e queixada não podem ser humanos *ao mesmo tempo*), a ontologia só pode ser *multinaturalista*, isto é, “cada um é humano no seu mundo” (Ibidem, p.62). É bom deixar claro que o uso que Viveiros de Castro faz da palavra “ontologia”, se é pra ter algum sinônimo, seria antes enquanto sinônimo de “natureza”⁵⁹. A diferença entre o *multinaturalismo* proposto e o multiculturalismo corrente é a diferença entre o perspectivismo e o relativismo. Viveiros de Castro evidencia isso diversas vezes: enquanto o relativismo concede diversas culturas, mas apenas uma natureza, isto é, diversos pontos de vista sobre um mesmo objeto, que é dado, óbvio e único, o perspectivismo sugere que há apenas *uma cultura* (explicaremos isso mais à frente) e diversas *naturezas*, ou seja, *cada ponto de vista é um mundo*. Como diz Viveiros de Castro:

“the problem is that we format other people’s cultures in terms of our concepts of culture-*and-nature*, so we’ve got two and they’ve got one. There is only one nature, ours, and then two cultures, ours and theirs. Two against one – a very unfair situation! We should have a culture *and a nature* on both sides as well. A given other collective does not simply have a different culture from ours but also a different nature – *because* they have a different culture (and vice versa). To speak of ontology with respect to that problem was, for me, *exclusively* a way of showing that nature could vary as much as culture. [...] when I referred to other people’s ontologies, I meant that we should be inquiring into the *objects* of these other

⁵⁹ “Ontology, as I understand it, is both an anti-epistemological *and counter-cultural* (in both senses of ‘counter-cultural’) philosophical war machine. If ontology were to be ‘just another name for’ anything, I would suggest it should have been *Nature*” (Viveiros de Castro, 2014, p.11 – grifo original).

people's concepts, in order to see what the world they live in *is made of*" (Eduardo Viveiros de Castro, 2017, p.271- grifo original).

Tendo em vista que não basta sonhar, como vimos, nem apenas sonhar com aquilo que não se viu (o *outro*), mas sim *como outro, sendo outro*, mediante uma total dissolução de si alcançada através do pó de *yãkoana*, o “onirismo especulativo” xamânico como prática de produção do pensamento só pode ser um ato de “extrospecção ultracorpórea”. Tal expressão é retirada do prefácio escrito por Viveiros de Castro à edição brasileira de *A queda do céu*. São nas páginas finais deste prefácio que Viveiros de Castro se refere ao livro como “uma sessão xamânica”, “um tratado (no duplo sentido) político e um compêndio de filosofia yanomami”, mas tal filosofia é evidentemente outra que a chamada “filosofia ocidental”, tendo em vista que

“é essencialmente um *onirismo especulativo*, em que a imagem tem toda a força do conceito, e em que a experiência ativamente ‘extrospectiva’ da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditabunda” (Kopenawa e Albert, 2016, p.39-40 – grifo nosso).

Viveiros de Castro não diz mais palavra alguma que esclareça ou comente tal “extrospecção ultracorpórea”. Num primeiro momento, é óbvia a leitura do prefixo “ultra-” como designando um “além” do corpo, uma viagem *extra-corpórea*. No entanto, levando em consideração o perspectivismo ameríndio, nos distanciamos do uso que Viveiros de Castro provavelmente imaginou para o seu “ultracorpóreo” e, pensando em uma *radicalização corporal*, um *excesso* antes que um “além” do corpo, o acionamos em um triplo significado. Se a “extrospecção” aponta “para fora”, o prefixo “ultra”, na nossa leitura, teria seu vetor apontado para *dentro*, causando a disjunção que nos parece necessária para descrever o onirismo especulativo.

Primeiro, porque a viagem alucinatória provocada pelo pó de *yãkoana*, como as demais experiências com a dimetiltriptamina (DMT), mais do que promover a “saída de si”, promove uma extremada *dissolução* dos contornos do “Eu”, e uma composição desse “Eu-dissoluto” com o que Guattari chamou de “caosmos”. Depois, como Viveiros de Castro descreve em *Metafísicas canibais*, porque a perspectiva, o ponto de vista, e dessa forma a *ontologia*, está no *corpo* – o corpo é “a origem das perspectivas”, e, portanto, uma troca de perspectivas entre

um xamã e uma onça, por exemplo, se dá na *fisicalidade* (Cf. Viveiros de Castro, 2015, p.66). E por último, mas não menos importante, e infinitamente mais complexo, porque seguimos a linha de raciocínio que Viveiros de Castro descreve acerca do “pensamento ameríndio” em que, ao contrário da ontologia *animista* que afirmaria uma semelhança de *substância* entre todos os personagens cósmicos, haveria sim uma *semelhança de diferença intensiva* entre eles. O que quer dizer que todos têm em *semelhança* justamente a *diferença*, trazem dentro de si uma infinita diferença intensiva, ou seja, são “alguma coisa no fundo”, “tem um fundo” – homens de forma com uma *multiplicidade molecular* de fundo, animais de forma com uma *humanidade*⁶⁰ de fundo (Cf. Viveiros de Castro, 2015, p.61). Esse movimento de “extrospecção ultracorpórea” que sugerimos acima seria o duplo movimento, a *experiência recíproca*, de habitar outra forma de “consciência” (ou mesmo uma forma de consciência *outra*) e ser habitado por ela. “Consciência”, aqui, não tem nada a ver com psicologia ou ciência cognitiva, podendo ser então substituída por “posição de sujeito”, de modo que haveria uma *coexistência* de sujeitos: a notação humano-jaguar. De acordo com o perspectivismo ameríndio conforme descrito por Viveiros de Castro, a notação correta seria “humano|jaguar”, um *modo relacional superpositivo* como uma partícula quântica. É humano ou jaguar, mas nunca os dois *ao mesmo tempo*. É isso que faz cada um ser sujeito em seu mundo, tendo em vista que “as perspectivas de cada espécie devem ser mantidas cuidadosamente separadas, pois são incompatíveis” (Ibidem, p.63), e é por isso que um conceito como o de multinaturalismo é imprescindível. Se está em uma perspectiva *ou* em outra, mas não dá para ocupar as duas posições ao mesmo tempo. Exceto no caso dos xamãs, que “gozam de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie (e à condição de vivo ou morto), [e] podem fazê-las comunicar [...] sob condições especiais e controladas” (idem). É que na aliança entre o xamã e o pó de *yãkoana* um dos estados que se alcançaria seria o de *coexistência de sujeitos*, daí a experiência recíproca de habitar e ser habitado por aquilo que aqui chamamos apressadamente de outra “consciência”. E dizer que se atingiria uma coexistência de sujeitos é o mesmo que dizer que se atinge uma *coexistência de perspectivas*.

⁶⁰ Lembrando que aqui é outro conceito de “humano” que é mobilizado, “humanidade” enquanto posição a ser ocupada em uma relação.

Estamos levando aqui o mais longe possível as conseqüências do argumento de Viveiros de Castro de que

“o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano *para o interior de cada existente*. Com isso, cada existente se encontra como que separado de si mesmo e tornado semelhante aos demais sob a dupla condição subtrativa dessa comum autosseparação e de uma estrita complementaridade, pois se todos os modos do existente são humanos para si mesmos, nenhum é humano para (ou semelhante a) nenhum outro” (2015, p.61-62 – grifo original).

O jaguar, portanto, é um dos *múltiplos habitantes moleculares* (ou muitos *afectos virtuais*) de um “humano-de-forma” (no caso o xamã, mas não apenas ele), e por isso, para que seja realizada a *troca de perspectivas*, não é necessário que o xamã “saia de seu corpo para *possuir* (no sentido de posse espiritual) o corpo de algum jaguar”, tendo em vista que o “modo-jaguar” é uma das potencialidades do seu “outro lado”, ou “fundo”, ou “virtual” (como queiram chamar), de modo que ele pode experimentar essa diferente perspectiva em seu próprio corpo, é claro, *tornando-se outro, devindo-jaguar* com o auxílio do pó de *yãkoana*. Nos parece que a questão central está no *multinaturalismo*, porque se existem vários mundos e uma só cultura, quer dizer que mesmo trocando-se a perspectiva (o contínuo entre corpo e mundo) continua-se na mesma cultura (a percepção corporal própria). Não se trata de metamorfose (uma mudança molar de forma), mas de devir (uma mudança molecular de fundo) – e tal mudança *cria* mundos.

O perspectivismo pode ser explicado com um graveto cruzado sobre o outro. O graveto “A”, digamos, apontaria um “mundo de visão” “humano-de-forma”. O graveto “B”, no entanto, apontaria um “mundo de visão” “jaguar-de-forma”. Ora, se o procedimento de troca de perspectivas efetuado pelo xamã fosse apenas “alcançar” o ponto de vista do graveto “B”, isto é, “ver como jaguar *sendo jaguar*”, não haveria troca de perspectiva alguma – uma vez que o “jaguar” vê a si mesmo como “humano”. Como ele descobriria que há uma *homonímia* entre o “sangue” e a “cerveja” se não *percebesse* simultaneamente como jaguar *xamã*? Para perceber a diferença entre os gravetos “A” e “B”, o xamã *precisa* estar no ponto em que os gravetos *se cruzam*, no ponto em que os mundos se cruzam, percebendo simultaneamente as duas visões, as duas perspectivas. É como se o xamã alcançasse precisamente o *limite* entre os dois mundos. Do contrário ele não

saberia como os jaguares enxergam, apenas como ele próprio enxerga, sempre. E, como diz Viveiros de Castro, “o signo de uma inteligência xamânica de primeira linha é a capacidade de ver *simultaneamente* segundo duas perspectivas incompatíveis” (Ibidem, p.63 – grifo nosso).

A “extrospecção ultracorpórea”, portanto, essa síntese disjuntiva que é “sair de si estando em si mesmo mas *sendo outro*”, uma experiência de uma radicalidade ontológica sem igual, é precisamente aquilo que Viveiros de Castro chamou de “personificar para saber”. Uma espécie, em suma, de “ter o olho no olho do jaguar/ virar jaguar”, cantado por Caetano Veloso em *O Império da Lei*. Uma produção de conhecimento que é de uma ordem outra que a da reflexão asséptica da vulgata ocidental, e sim antes da ordem da experiência, algo que pretende “tirar o véu dos sentidos com as mãos sujas”, como canta Negro Leo.

4.3

O biohackeamento de Preciado

No começo desta dissertação nos dedicamos a descrever um dos vetores mais importantes deste trabalho: as análises de Preciado acerca da emergência de um tipo diferente de poder. Se em *Testo Yonqui* (2014) Preciado traça, então, de um lado, uma atualização da genealogia empreendida anteriormente por Foucault e comentada por Deleuze, os textos teóricos que dão conta da emergência desse novo regime de poder são atravessados pelo diário de um meticuloso protocolo de auto-intoxicação com testosterona em gel. Preciado não apenas analisou e descreveu um poder que agora se apresenta *molecularizado*, como também propôs e se expôs a uma teoria-prática que pretende tentar escapar a ele, isto é, criar outros corpos e mundos.

Só os fragmentos de diário cortando os textos teóricos do livro e os contaminando e sendo por eles contaminados mereceriam uma atenção especial. Seria preciso uma dissertação inteira para falar apenas dos diários de Preciado, sua escrita ao mesmo tempo detalhada e frenética, como um romance cyberpunk pós-

apocalíptico. Mas o pós-apocalipse é aqui: largada⁶¹ em seu sofá nas noites de insônia, esperando uma bolsa de estudos que nunca chega, suando, assistindo a um seriado sobre a origem da vida na Terra. Escrevendo e revisando artigos sobre o feminismo. Presa num longo limiar entre o tédio excruciante e dois encontros que fariam a sua vida ganhar uma aceleração inesperada – um encontro com o desejo e um encontro com o vazio, a paixão por VD e a desapareição física de seu melhor amigo, GD. VD são as iniciais do nome da escritora e diretora de cinema Virginie Despentes, com quem Preciado teve um longo relacionamento. GD, as iniciais do escritor francês Guillaume Dustan.

Preciado inicia *Texto Yonqui* com uma advertência: “Este livro não é uma auto-ficção. Se trata de um protocolo de intoxicação voluntária a base de testosterona sintética que concerne ao corpo e aos afetos de B. P. É um *ensaio corporal*” (2014, p.15 – grifo nosso). Enquanto tal, ele registra “as micro-mutações fisiológicas e políticas provocadas pela testosterona no corpo de B. P., assim como as modificações teóricas e físicas suscitadas nesse corpo pela perda, o desejo, a exaltação, o fracasso ou a renúncia” (idem). Ainda na introdução, Preciado insiste que não se trata de um relato pessoal-individualizante, que a ninguém interessa os sentimentos ou as emoções de B. P., mas apenas o quanto aquele corpo é um efeito produzido “pela história do planeta, [...] dos fluxos econômicos, dos resíduos das inovações tecnológicas, [...] do tráfico de escravos e de mercadorias”, dos sucessivos e muitas vezes simultâneos regimes de poder (Ibidem, p.16).

Testo Yonqui é um livro de guerra que pode ser lido como “um manual de bioterrorismo de gênero a escala molecular” por aqueles que reivindicam uma produção de subjetividade desalienante, mas também como “[mais] um ponto em uma cartografia da extinção” por aqueles que insistem, à revelia do movimento entrópico, em conservar as categorias molares as quais foram ensinados a se apegar (idem).

Na mesma noite em que fica sabendo da morte de Guillaume, Preciado se aplica uma dose de 50 miligramas de Testogel para começar a escrever o livro.

⁶¹ A mudança de nome de “Beatriz” para “Paul” ainda estava muito distante no horizonte de expectativas.

Essa já era a dose regular que vinha tomando há algum tempo. Ali todo o seu programa de experimentação já estava esboçado:

“não tomo testosterona para converter-me em um homem, nem sequer para transexualizar meu corpo, [mas] simplesmente para trair o que a sociedade quis fazer de mim, para escrever, para foder, para sentir uma forma pós-pornográfica de prazer, para adicionar uma prótese molecular à minha identidade transgênero *low-tech* feita de dildos, textos e imagens em movimento, para vingar tua morte” (Ibidem, p.20).

Lendo Sloterdijk ou Foucault, passeando com a cachorrinha Justine, administrando-se Testogel no ombro em sessões filmadas e enviadas anonimamente para páginas da internet, fodendo desesperadamente com VD, os diários de Preciado flertam com a análise acerca da testosterona sintética como, por um lado, uma das mutações inevitáveis de um sistema enlouquecido em seu círculo vicioso, e, por outro, a possibilidade de emergência de outros sujeitos políticos.

As primeiras sensações decorrentes do uso de Testogel foram anotadas da seguinte maneira:

“Primeiro instante: sensação de um toque sobre a pele. Esta sensação se transforma em frio e depois desaparece. Então nada durante um ou dois dias. Nada. A espera. Depois se instala, pouco a pouco, uma lucidez extraordinária da mente acompanhada de uma explosão de vontade de foder, de caminhar, de sair, de atravessar a cidade inteira. Este é o ponto culminante em que se manifesta a força espiritual da testosterona mesclada com meu sangue. Se desvanecem absolutamente todas as sensações desagradáveis. Diferente do *speed*, o movimento interior não é nem agitação nem ruído. Simplesmente o *sentimento de estar em adequação com o ritmo da cidade*. Diferente da coca, não há distorção da percepção de si, nem verborragia, nem sentimento de superioridade. Só uma impressão de força que reflete a capacidade expandida de meus músculos, de meu cérebro. *Meu corpo está presente a si mesmo*. Diferente do *speed* e da coca, não há queda imediata. Passados uns dias, o movimento interior se acalma, mas a sensação de força, como uma pirâmide que foi revelada por uma tempestade de areia, permanece.

Como explicar o que ocorre? O que fazer com meu desejo de transformação? O que fazer com todos os anos em que me defini como feminista? Que tipo de feminista serei agora, uma feminista adicta em testosterona, ou então um transgêneroe adicto ao feminismo? Não me resta outro remédio que revisar os meus clássicos, submeter teorias a sacudida que provoca em mim esta nova prática de administração de testosterona. *Aceitar que a mudança que tem lugar em mim é a mutação de uma época*” (Ibidem, p.25 – grifo nosso).

Se o estatuto do que é o “humano”, assim como o gênero, o sexo e o corpo, são construções tecno-culturais sofisticadas (formação constante, vigilância, fluxo de fármacos legais e ilegais, de hormônios endógenos e exógenos, produção e

circulação rápida de imagens, suportes digitais ativos na construção de subjetividade), a auto-administração de testosterona em gel adquirida através de meios *ilegais*, sem acompanhamento médico e fora de um protocolo de mudança sexual, é a produção de uma contra-ficção somatopolítica que não apenas evidencia o caráter absolutamente moldável das características “humanas” mais enraizadamente consideradas como *naturais*, como também abre brechas para construções políticas dissidentes. Uma mulher lésbica que se reapropria de um hormônio designado pelos aparatos médico-políticos como *masculino* para experimentar no próprio corpo um dos maiores dispositivos tecnológicos de poder do regime farmacopornográfico (a saber: libido alta, concentração, aumento da disposição física, massa muscular, potência) faz um experimento dissidente não só do ponto de vista biológico, *endocrinológico*, mas sobretudo político, filosófico e afetivo.

No entanto, acreditamos, o ponto de inflexão mais potente do programa de experimentação de Preciado não se deve exclusivamente a substância elegida. Não é o caso de tratar a testosterona como uma droga salvadora, um “Emplasto Brás Cubas” capaz de milagres subjetivos e políticos. O ponto de inflexão é justamente a proposta de *experimentação*, o que Preciado chama, na esteira de Sloterdijk, de “intoxicação voluntária”. É a ética do bio-hackeamento o que gostaríamos de ressaltar:

“Vários meses antes da sua morte, Del, meu mestre *gender hacker*, me presenteia com uma caixa com trinta envelopes de 50 miligramas de testosterona em gel que guardo durante muito tempo em uma jarra de vidro como se fossem escaravelhos dissecados [...]. Nessa época passo os dias rodeada de amigos trans. Alguns tomam hormônios seguindo um protocolo de troca de sexo, outros traficam e se auto-administram hormônios sem esperar uma troca de sexo legal e sem passar por um protocolo psiquiátrico, sem se identificar como “disfóricos de gênero”. Estes últimos chamam a si mesmos de “piratas do gênero”, *gender hackers*. Eu pertencço a este grupo de usuários de testosterona. Somos usuários *copyleft*: quer dizer, consideramos os hormônios sexuais como biocódigos livres e abertos cujo uso não deve estar regulado nem pelo Estado nem confiscado pelas companhias farmacêuticas. Quando decido tomar a minha primeira dose de testosterona não digo nada a ninguém. Como se tratasse de uma droga pesada, espero estar sozinha em casa para prová-la. Espero que seja noite. Tiro um dos envelopes da jarra de vidro e volto a fechá-la para me assegurar de que hoje e pela primeira vez consumirei apenas uma só e única dose. Estou apenas começando e já me comporto como um adicto em uma substância ilícita. Me escondo, me vigio, me censuro, me contenho. No dia seguinte, quase à mesma hora da noite, me administro a segunda dose de 50 miligramas. No terceiro dia, a terceira dose. [...] A escritura é o lugar em que habita a minha adicção secreta e, ao mesmo tempo, o cenário em que a minha adicção sela um pacto com a multidão. Na quarta noite não durmo. Estou lúcida,

enérgica, desperta, como na primeira noite em que fodi com uma garota quando era jovem. Às quatro da manhã sigo escrevendo sem sentir um instante de cansaço. Sentada em frente ao computador, sinto os músculos das costas inervados por um cabo cibernético que cresce desde o solo da cidade e sai por minha cabeça até se enganchar aos planetas mais distantes da Terra. Às seis da manhã, depois de ter passado dez horas sem sequer me mover sobre a cadeira, bebendo apenas água, me levanto e saio pra dar uma volta pela cidade com Justine, a cachorra. [...] Preciso respirar o ar da cidade, sair do espaço doméstico, caminhar pela cidade como se estivesse andando pelo salão da minha casa” (Preciado, 2014, p.51-53).

Nesse pequeno fragmento de seu diário, muitas coisas se destacam. Primeiro, e como era de se imaginar, que Preciado não é o único que utiliza a testosterona fora de um protocolo de mudança sexual, seja ele legal ou ilegal, isto é, vigiado pelo Estado e gerido pela indústria farmacêutica ou não. O objetivo de Preciado não é apenas o barato da droga ou o estímulo, embora uma das experiências com a testosterona seja justamente a de um aumento impressionante do vigor físico, mas sim *experimentar em si mesmo* o biocódigo molecular daquele que deteve sempre o poder. Pensar os hormônios sexuais designados como *masculino* e *feminino* como “biocódigos abertos” passíveis de serem hackeados é uma verdadeira ação de *bioterrorismo molecular*, a reapropriação de um desses hormônios não para pular para o outro lado do binarismo sexual, mas pra explodi-lo numa síntese disjuntiva.

Preciado pensa a identidade como um “código livre”, algo que não devemos perguntar o que é, mas antes como funciona – e dessa forma de que maneira pode vir a funcionar de outro jeito. Essa é a pergunta hacker que Preciado se faz à exaustão, “*como funciona?*”.

O copyleft, a pirataria do “código aberto” dos fármacos que consumimos, nos permite descobrir do que e como eles são feitos, o que provocam, como modificá-los. Isso vale tanto para o anticoncepcional, o que Preciado chama de panóptico introjetado, como para aquelas substâncias cuja utilização é impedida por qualquer instância de poder – seja ela a indústria farmacêutica, a legislação de drogas, o discurso jurídico, médico, ou setores do Estado. Nesse hackeamento proposto por Preciado há uma questão *técnica* de *desmonte* do que consumimos que precisa ser ressaltada. A alienação técnica é uma das características fundadoras do Capitalismo Mundial Integrado, e esse é um dos pontos centrais

quando se fala de produção de subjetividade, aquilo que o Capital tanto se esforça para controlar. Como dissemos no início desta dissertação, um dos eixos de maior força no atual estágio do Regime Farmacopornográfico é a gestão de patentes, os direitos sobre o conteúdo e o uso dos objetos técnicos.

O que acontece é que, como Bernardo Oliveira nos mostra analisando a gênese dos objetos técnicos em Gilbert Simondon e sua relação com a educação, “a cultura reduz o objeto técnico à sua *função consolidada*, considerando que quaisquer reconfigurações de suas funções corresponderiam necessariamente a uma ausência de controle” (2015, p.281 – grifo nosso). Aqui estamos estendendo o estatuto de “objetos técnicos” (motores, rádios, carros, maquinário) aos fármacos porque nos parece que é precisamente disso que se trata, tendo em vista que “o objeto técnico é aquele que não é anterior ao seu devir, mas está presente em cada etapa deste devir” (Gilbert Simondon, 2007, p.42). Simondon dá como exemplo o motor à gasolina, que não é apenas um “motor dado no tempo e no espaço”, mas a ponta, ou mesmo o efeito, de uma sucessão tecnológica que converge para aquele objeto. Há, portanto, uma linhagem filogenética, o que Deleuze & Guattari chamaram de *phylum maquínico*. O Testogel, por exemplo, é o efeito de uma longa cadeia de investigações científicas, testes farmacológicos, sintetização de moléculas, fluxos de capital, debates médicos, jurídicos e sociais. A testosterona sintética em gel, desse ponto de vista, possuiria apenas duas funções consolidadas: a primeira e principal seria a reposição hormonal para os assim designados “homens”; a outra função, menos usual e atrelada ao acompanhamento médico e psicológico, seria a migração para o outro lado do binarismo sexual.

Um objeto técnico, conforme nos mostra Simondon, nunca está acabado, tem sempre potencial para se transformar em outra coisa (desde que seja mantida uma *margem de indeterminação*): basta ver quantas invenções surgiram do rádio. Tal “margem de indeterminação” é o que “permite a máquina ser sensível a uma *informação exterior*” (Ibidem, p.33 – grifo nosso). Mas os objetos que temos em mãos, os celulares, os notebooks, as substâncias químicas que utilizamos, os tratores da *John Deere*, estão cada vez mais intransponíveis à informação exterior, à investigação, quanto mais à criação de uma função inesperada, o que caracterizaria uma invenção.

Utilizar a testosterona em gel fora dos protocolos impostos pelo Estado, sem se permitir ser designado como “disfórico de gênero”, sem se permitir ser patologizado, tendo que para isso conseguiu-la com traficantes, como outras drogas, correndo com isso o risco de contaminação, tendo incerteza acerca da “pureza” da substância oferecida, tendo que criar o seu próprio “protocolo de experimentação”: sem regras, sem tutores, sem mestre, variando a dosagem, descobrindo as reações, as anotando compulsivamente em caderninhos: a euforia, o aumento de libido, o adensamento muscular, mas também o suor, o odor, os sangramentos inesperados. O bio-hackeamento de Preciado dá toda uma outra dimensão ao “cuidado de si” Foucaultiano. Já não basta mais trabalhar sobre si escrevendo meditações, anotando seus pensamentos impuros: auto-reflexão, introspecção, a imagem vulgar do pensamento no Ocidente. Os códigos são agora injetados nas veias do braço, aspirados em gel pela pele. Os novos significados hormonais, políticos e afetivos são inscritos no caderno e no sistema endocrinológico.

No entanto, podemos pensar a testosterona sintética utilizada por Preciado não somente como parte de um protocolo de dissidência, mas também, e aí talvez esteja a verdadeira dissidência, como uma *prótese sensorial* – uma tecnologia que promove, se não uma alteração alucinada da realidade, uma diferente produção e apreensão semiótica, uma diferente percepção de estar consigo e no ambiente.

Essa formulação de *fármaco* enquanto *prótese* pode ser encontrada em “A floresta de cristal” (2006), de Viveiros de Castro. Nesse texto, se referindo ao pó de *yãkoana* aspirado pelos xamãs para que “deixem de ter olhos de fantasma” e possam dessa forma enxergar os *xapiri*, entidades luminosas, super-visíveis e por isso mesmo invisíveis para os olhos comuns, Viveiros de Castro concebe as drogas alucinógenas indígenas como um “instrumento básico da tecnologia xamânica”, ou, em outras palavras, como verdadeiras “próteses visuais” (Cf. Viveiros de Castro, 2006, p.330). Desse ponto de vista não seria impossível tratar o protocolo de intoxicação com testosterona em gel de Preciado como uma espécie de *tecnoxamanismo*, ainda mais tendo em vista a perseguição a que estão sujeitos os bruxos e feiticeiros atuais.

É particularmente interessante essa utilização das palavras *tecnologia*, *técnica* e/ou *dispositivo* como possibilidade de *criação de conhecimento* (lembrando que todo conhecimento é criado, não descoberto) de povos ameríndios e seus congêneres, uma criação que independe de um suposto “instrumental necessário”, i.e., de toda uma maquinaria *concreta*, um *hardware* (para usar a metáfora computacional corrente), e que mesmo nos coletivos com tecnologia de *aparência* mais *rudimentar*⁶² se revela de uma sofisticação conceitual, e dessa forma *virtual*, mas também prática, muito grande. Estamos pensando nos Walpiri da Austrália Central, uma tribo de coletores que estaria no escalão mais baixo de desenvolvimento tecnológico segundo o ponto de vista do pensamento “ocidental médio”, e que desenvolve uma sofisticada cartografia baseada nos sonhos de toda a tribo⁶³, mas também nos polinésios e sua ‘navegação estelar’, nos Dogon e seus incríveis conhecimentos astronômicos acerca do sistema estelar de Sírius, ou mesmo no complexo aparato matemático-filosófico que é preciso ser mobilizado para dar conta do perspectivismo ameríndio.

A testosterona em gel, portanto, seria *ao mesmo tempo* objeto de estudo e substância produtora de conhecimento, veículo através do qual Preciado experimenta uma nova percepção corporal. Essa prótese sensorial, esse dispositivo que se dilui e faz parte do corpo, se insere “em um campo molecular de possibilidades” presente no próprio indivíduo (Preciado, 2014, p.120).

Enquanto na vulgata Ocidental o conhecimento nasce da relação de um Sujeito esclarecido com seu Objeto de estudo, isto é, *dessubjetivando* este Objeto numa assepsia radical (mesmo que se trate de um coletivo humano prehe de intencionalidade; “A forma do Outro [para o ocidental] é a coisa”⁶⁴), e no pensamento ameríndio, como nos mostra Viveiros de Castro, “conhecer é *personificar*”, quer dizer, “tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido”, um procedimento de uma alteridade absoluta, em um protocolo de intoxicação voluntária como o efetuado por Preciado, então, *conhecer é experimentar*, é “tatear as texturas do caos”, como diria Vera K., ou seja: a produção de conhecimento se dá na (e através da) *fisicalidade*. O que não é assim

⁶² Cf. Danowski & Viveiros de Castro, 2015, p. 27.

⁶³ Como pode ser visto em *Devires totêmicos* (2015), da antropóloga francesa Barbara Glowczewski.

⁶⁴ Viveiros de Castro, 2015, p.50.

tão distante do pensamento ameríndio, sobretudo no que concerne à prática xamânica, tendo em vista que o xamã habita um *limiar ontológico* e é capaz de retornar para contar aquilo que viu – ou experimentou. Tanto no protocolo de intoxicação quanto na prática xamânica há contaminação, imbricamento, verdadeira simbiose sujeito|objeto – simbiose esta que é um modo de estar-*com*, e “*ser-com* não é *ser com todo mundo*, é preciso escolher com que *com* você quer [ou precisa] se aliar”.⁶⁵

A relação sujeito|objeto passa a ser então de superposição intensiva, a substância de aprendizado se dilui no corpo, torna-se corpo, o conhecimento adquirido é da ordem do contágio, da infecção, se dá no processo, que pode se revelar errante, inócuo, ou mesmo suicida – tanto para o candidato a xamã que oferece suas narinas para o pó de *yãkoana* e se priva de carne de caça e água, quanto para o filósofo que oferece sua pele nua para o gel de testosterona. Nessa travessia imanente, aprendiz de xamã e *hacker* do gênero correm o risco do não retorno: seja pela não aceitação dos *xapiri*, seja pela radical desorganização do corpo, a demência, o câncer e a morte são possíveis destinos de desembarque.

4.4

O corpo e aquilo que ele pode

Mas se o que o xamã e o hacker de gênero propõem é pensar com o corpo, *o que é* esse corpo de que estamos falando? *Corpo*, o aspecto central da “anedota das Antilhas”, recontada por Lévi-Strauss e tantos outros: enquanto os índios antilhanos duvidavam que os espanhóis tivessem corpo, estes últimos duvidavam que os índios antilhanos tivessem alma. Enquanto os índios antilhanos submergiam os espanhóis cativos nos rios e observavam cuidadosamente o seu apodrecimento para garantir que aquilo que viam era um corpo, os espanhóis precisavam de “comissões de inquérito” para conjecturar se os nativos tinham alma. Enquanto os primeiros apostavam nas ciências naturais, na observação empírica, já disse Viveiros de Castro (2015, p.36), os últimos apostavam nas

⁶⁵ Fala de Viveiros de Castro comentando a entrevistada de Donna Haraway para o colóquio *Os mil nomes de Gaia*. O comentário pode ser visto aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=Qg0oyW9-rA0>.

ciências sociais, ou mesmo em certa especulação metafísica. A anedota resume uma daquelas grandes divisões que persistem em reverberar até hoje: enquanto os índios se dedicariam com furor à distinção corporal, os europeus se dedicariam com furor semelhante às distinções espirituais.

Foi Clastres quem talvez tenha tensionado com mais força essa grande divisão. Em 1973, num conhecido ensaio intitulado “Da tortura nas sociedades primitivas” (2013), ele articula um dos clássicos contos de Kafka, *Na colônia penal*, junto aos ritos de iniciação aos quais algumas tribos indígenas submetiam os seus jovens. Neste ensaio Clastres aborda a dureza da lei e a maneira através da qual as mais diversas sociedades garantiram que essa dureza não fosse esquecida. O conto de Kafka, é necessário que nos lembremos, gira em torno de um observador europeu que assiste à punição a que é submetido um condenado. O condenado, que horas antes era mais um dos soldados dessa colônia penal alhures nos trópicos, é um ser de aspecto canino, obediente, mas que por desleixo ou desatenção descumpriu com o seu dever: não estava a postos quando o seu superior precisava. A punição: ser deitado de bruços numa máquina de descrição incompreensível à espera que as agulhas do rastelo dessa máquina escrevam sobre o seu dorso a sentença de sua condenação. O condenado, explica o operador da máquina ao observador europeu, desconhece a sentença. Mas não há mesmo necessidade de conhecê-la, insiste o operador, uma vez que em seis horas, concluída a inscrição da sentença sobre a carne do condenado, o mesmo alcançará a iluminação da lei, será capaz de decodificá-la nos sulcos abertos sobre a sua pele. A sentença: “Respeitará o seu superior.”

Muitas sociedades primitivas, nos faz saber Clastres, entre elas os Mandan, situados na América do Norte, os Guayaki e os Mbayá-Guaykuru do Chaco paraguaio, tinham como rito de passagem dos jovens à idade adulta verdadeiras práticas de tortura. Esses jovens guerreiros, forçados a jejuar por dias, eram seguidamente espancados, enforcados, esfolados, penetrados por afiadas pedras, pontas de flechas e ossos de jaguar, cortados, às vezes até mesmo amputados, um espetáculo, em suma, absolutamente aterrorizante para os observadores europeus que primeiro assistiram essas práticas. A função da tortura, na opinião de muitos etnógrafos, era forjar guerreiros valorosos. Mas onde os primeiros etnógrafos viram orgulho, Clastres enxergou a *transmissão* de um saber: o que queriam essas

sociedades primitivas, essas sociedades sem escrita que foram chamadas de *sociedades da marca* por Deleuze & Guattari n' *O Anti-Édipo*, o que queriam transmitir aos seus jovens era a lei-única da tribo: “todos temos essas mesmas marcas, todos somos por isso iguais, não há ninguém melhor nem pior do que você”. O que o saber transmitido na tortura dizia aos jovens índios é que *ninguém tem o poder sobre ninguém*, e essa ausência de poder só podia ser mantida à custa de muito sofrimento (Clastres, 2013).

Nas sociedades ocidentais, nos diz Clastres nesse ensaio de 1973, convergindo com o pensamento de Foucault, a transmissão desse poder-saber que é a lei, a produção de memória da dureza da lei, é obtida através da generalização da escola, gratuita e obrigatória.

O primeiro encontro mais agudo entre escrita e corpo se dá ainda nos cadernos de caligrafia da escola. É natural que o primeiro contato mais conflituoso do corpo com o poder-saber se dê numa das instituições exoesqueléticas identificadas por Foucault como produtora de uma subjetividade normativa. O corpo não-organizado da criança recém-chegada, aquele que não sabe ler nem escrever, produz *desenhos fragmentados* – ou o que poderíamos chamar de uma *escrita ilegível*. Para organizar esse corpo é necessário submetê-lo à ginástica caligráfica e à apreensão dos signos. O corpo que apreende os signos e conforma os seus rabiscos a um plano pré-determinado torna-se ledor e escrevinhador. Um corpo agora organizado e produtor de uma escrita legível. A partir do momento em que possui – ou antes é possuído por? – esse saber (decodificar/ reproduzir signos), cai nas malhas do poder, está sob jurisdição do código – aquele que escreve e lê, afirma Clastres, não pode mais alegar o desconhecimento da lei.

Há ainda, no entanto, é claro, um encontro anterior entre corpo e escrita, um encontro de maneira alguma menos violento do que o imposto pela ginástica caligráfica, mas ainda assim menos conflituoso: se a criança não é exatamente dócil à domesticação gestual necessária à caligrafia legível, o recém-nascido nada pode fazer contra o seu primeiro encontro com a linguagem na forma da lei: a designação médico-jurídica que define (e dessa forma cria) o seu gênero. Ambos, ginástica caligráfica e designação de gênero, são produtores de uma subjetividade padronizada.

Tanto no Foucault da genealogia do poder disciplinar quanto no Kafka de *Na colônia penal*, o corpo, como mencionado por Clastres, se apresenta como *superfície de inscrição do poder*. Se em Kafka a máquina que inscreve a sentença na carne do condenado tem por finalidade a morte do mesmo após a iluminação da lei, o que nas análises genealógicas do poder empreendidas por Foucault seria visto como uma tanatopolítica, o *fazer morrer* do Soberano sobre os seus súditos, a inscrição do poder sobre os corpos no regime das disciplinas teria por finalidade a produção de uma subjetividade enfraquecida, capaz de ser apenas uma “mão de obra qualificada” para alimentar o sistema. De qualquer forma, tanto no conto de Kafka quanto nas análises de Foucault, o corpo se apresenta como superfície dócil à (ou docilizada por) uma força exterior.

As práticas de biopoder, as práticas de regulação e gestão da vida, são práticas pautadas pelos lugares que habitamos e seus respectivos códigos. O *visível* e o *enunciável* (cf. Deleuze, 1988). A escola e o caderno/ livro didático, a fábrica/empresa e o cronograma de produção/ planilha do Excel, o quartel e o regulamento, as igrejas e as suas bíblias, e assim por diante. Essa gestão da escrita sobre o corpo, gestão da lei sobre o corpo, apesar de parecer menos violenta do que as agulhas do conto de Kafka ou os martírios impostos aos jovens das sociedades primitivas citadas por Clastres, é, na verdade, de um terror muito maior, porque o que produz já não é a memória da dor (a lei que não deve ser infringida), mas antes uma dor sem memória – a produção de uma subjetividade enfraquecida, inibida, domesticada e que não se sabe produto do poder. O que há em comum entre a caligrafia (a prática de uma instituição exoesquelética) e as demais instituições de poder, a saber: a família, a escola, a fábrica/empresa, o quartel – eventualmente o cárcere, a enfermaria, o hospício, é o seu violento modo de conformação do corpo a uma organicidade hegemônica pré-estabelecida: o corpo que aprende o gesto, o corpo que aprende o signo, o corpo que aprende a lei, a disciplina, a hierarquia, é o mesmo corpo que mais tarde (re)produzirá a lei, a disciplina e a hierarquia, a não ser que traia a linguagem ou seja por ela traído.⁶⁶

⁶⁶ É disso que se trata, e Barthes já havia adiantado em sua *Aula* (2004): *trair*. Trair a linguagem ou ser traído por ela é escapar, momentaneamente que seja, às franjas do poder. Se Foucault nos legou que onde houver poder haverá sempre resistência, e, da mesma forma, engrossando o coro, Peter Pál Pelbart atualizou a sentença ao dizer que ao poder sobre a vida responde a potência da

O tratamento dado ao corpo sob a ótica da antropologia política de Clastres está inequivocamente atrelado à sua relação com o poder, mas mesmo assim podemos entrever em suas análises que a ênfase ocidental no cultivo intelectual, e seu suposto *fazer espírito*, é também inseparável de um corpo pré-determinado. Isso está em Foucault quando trata dos infames, corpos que, inconformáveis à norma, precisavam ser mandados para longe (a “nau dos loucos” em *História da Loucura*) ou trancafiados, mas também está no cuidado de si e na estética da existência que ele identificou na Grécia: só aquele que tem domínio sobre si poderá ter domínio sobre a cidade, a ascese é inseparavelmente intelectual e corporal.

De qualquer forma, percebe-se assim com alguma facilidade que a ênfase dita ocidental não recairia apenas na construção de um espírito, mas também legisla sobre o corpo ideal para servir de recipiente a este último.

Entretanto, essa lógica do corpo em constante treinamento (mesmo quando ele aparentemente não está em treinamento; o não-treinamento também é uma prática cotidiana, nos alerta Sloterdijk em *You must change your life* 2013) não pode ser confundida com o que é verdadeiramente surpreendente na práxis corporal indígena, i.e., o *conceito* que eles têm de corpo.

Num belo texto intitulado “Esboço de cosmologia Yawalapíti”, Eduardo Viveiros de Castro (2012) nos apresenta outro regime de tratamento do corpo. Na cosmologia Yawalapíti, o corpo, antes de superfície de inscrição do poder, se apresentaria como aquilo que precisa ser *fabricado*, com eméticos, prescrições alimentares e sexuais, e reclusões. Há pelo menos três momentos de fabricação do corpo, e todos são momentos muito delicados: “[1] durante o período em que o homem constrói, por relações sexuais repetidas, o corpo da criança no corpo da mãe; [2] durante a reclusão pubertária, sobretudo em seu momento inicial, quando ambos os pais devem se abster de sexo, devem ministrar eméticos ao recluso e cuidar de suas necessidades; [3] para descrever a relação entre um morto e seus pais, durante a cerimônia *Itsatí*. O xamã que inicia um outro é igualmente dito ser

vida, é em Deleuze & Guattari que encontramos o aparato conceitual capaz de empreender a análise dessa traição à linguagem que é própria de todo processo criador.

seu *fazedor*⁶⁷” (Viveiros de Castro, 2012, p.73). Defeitos físicos como feiúra ou barriga proeminente seriam resultados de fabricações mal-sucedidas, assim como defeitos de personalidade, tais como avareza e egoísmo. Aquele que não cumpre com os preceitos, no caso da iniciação xamânica, não se torna xamã, mas feiticeiro – e a barriga proeminente é um traço físico comum aos feiticeiros.

Tanto nas “sociedades da marca”, com suas torturas e inscrições sobre a carne de seus iniciados, quanto na reclusão pubertária ou nos demais ritos de iniciação que fabricam o corpo Yawalapíti, há uma mesma característica, a saber, a construção coletiva de subjetividade, o pertencimento ao grupo, que é expresso seguidamente da mesma forma: “até parece que você não tem essas marcas!”, “até parece que você não fez sua reclusão!”, toda vez que alguém age de maneira que desagrade o grupo. Mas, mais do que normatizar, essas expressões revelam o caráter não-substancial desses coletivos: não se nasce Yawalapíti, *torna-se* Yawalapíti, através de uma longa e regrada fabricação do corpo.

Essa fabricação do corpo “humano” sugere, como Aparecida Vilaça (2005) demonstrou em suas análises posteriores, a absoluta *instabilidade crônica dos corpos*– e essa *fazeção* cotidiana é o que contra-efetua essa instabilidade, impedindo assim, diariamente, a deriva a que esses corpos estão sujeitos, a deriva por caminhos outros.

Há, no entanto, uma curiosidade: ao mesmo tempo em que tem tamanho furor pela construção do corpo, o pensamento indígena pan-americano concebe a metamorfose num lapso como uma forte possibilidade. É que não há *corpo-em-si*, mas antes uma multiplicidade heterogênea cujo *efeito*, o corpo, é o resultado de um jogo de perspectivas. Não se trata apenas de *apreender* o objeto, mas criá-lo na relação com ele. É preciso lembrar de Viveiros de Castro quando diz que “o multinaturalismo não supõe uma coisa-em-si *parcialmente apreendida* pelas categorias do entendimento próprias de cada espécie” (2015, p.66 – grifo nosso),

⁶⁷ Há aqui uma correlação muito pronunciada entre os aprendizes de xamã e os iniciados em religiões de matriz africana, sobretudo os do Candomblé, em que o tempo de reclusão e as subsequentes proibições alimentares, sexuais e até mesmo de tipos e cores de vestimenta, são muito mais longas. Seria interessante analisar que a demorada fabricação do corpo no Candomblé tem interditos alimentares que acompanham o iniciado por toda a vida – interditos estes, que antes de serem apenas meramente prescrições, são mesmo *impossibilidades ontológicas*. Comer a comida ritual de seu Santo fora dos terrenos sagrados do Barracão, ou comer aquilo que faz mal a ele, causa mal-estar, vômito, tremedeiras.

isto é: não se trata de um objeto totalizado que teria partes distintas apreendidas por sujeitos diferentes, como se houvessem *diferentes perspectivas* sobre um dado objeto, fixo, uno e imutável, mas o que há antes são *diferentes objetos* também. Cada perspectiva *cria* um objeto. “O que existe na multinatureza [são] multiplicidades imediatamente *relacionais* do tipo sangue|cerveja” (Ibidem, p.67 – grifo nosso). O “objeto”, isto é, o “corpo que é visto”, é o *resultado* de uma relação. Se forem modificados os termos da relação, muda-se o resultado.

Quando dissemos “metamorfose” logo acima, não era bem disso que se tratava. O que ocorre não é uma *mudança de forma*, mas a consistência de um outro tipo de *relação*. Nos parece que isso poderia ser explicado também do ponto de vista da teoria da informação de Claude Shannon, agenciada com alguns postulados da mecânica quântica. Segundo o físico teórico Carlo Rovelli, a *informação* de que fala Shannon “é uma medida do número de alternativas possíveis para alguma coisa” (2017, p.235). Rovelli dá um exemplo prosaico: se eu e você tivermos uma bola de bilhar entre as mãos, e soubermos que elas só podem ser pretas ou brancas (por qualquer motivo corriqueiro eram as únicas cores disponíveis) há apenas duas possibilidades para mim e duas possibilidades para você (preta ou branca). O número total de possibilidades-combinadas é quatro (preta-preta, branca-branca, preta-branca, branca-preta). Agora: se retirarmos, cada um, uma bola de bilhar de uma caixa, e soubermos que todas as bolas dessa caixa são de uma mesma cor, o número de possibilidades é dois – ou as duas bolas serão pretas, ou as duas bolas serão brancas. Mas o interessante é que “se você olha para a sua bola *sabe de qual cor é a minha*. [...] as cores das duas bolas de bilhar são ‘correlatas’, ou seja, ligadas uma à outra. E que a informação sobre a cor da *minha* bola está também na *sua*. Minha bola de bilhar “tem informação” sobre a sua.” (Ibidem, p.236) (Mas aqui, é bom pontuar, estamos falando de *duas definições diferentes de informação*: 1) como número de alternativas possíveis para um estado de coisas e 2) como informação já selecionada, transmitida e recebida). O que Rovelli diz é que o mesmo ocorre com os demais sistemas físicos: “a luz que chega aos nossos olhos traz informação sobre os objetos de que provém, a cor do mar tem informação sobre a cor do céu acima dele, uma célula tem informação sobre o vírus que a atacou”, i.e., o que acontece em um sistema físico não é totalmente independente do que acontece em

outro sistema físico. A mecânica quântica, diz Rovelli no mesmo livro, não descreve como as coisas *são* mas sim como elas *acontecem*. Tentando aproximar isso de um exemplo ameríndio: a multiplicidade sangue| cerveja é uma superposição intensiva de estados heterogêneos, “uma afecção característica do modo humano| jaguar”, como diz Viveiros de Castro (2015, p.67). Quando essa síntese disjuntiva inclusiva (sangue ou cerveja) se resolve (i.e., estaciona em um dos estados) ela nos diz muito (nos dá informação) a respeito do observador/consumidor desse fenômeno/bebida. Em todas elas a relação é de pressuposição recíproca, e o observador, seja ele “humano” ou “jaguar”, não é passivo, mas também *constrói* o evento que observa – e que por assim dizer *acontece* à sua frente antes que *está* à sua frente. Mas isso não impede que equívocos aconteçam: o “homem” que bebia a cerveja pode perceber que a sua boca está coberta de sangue. Mais do que isso: nada impede que surja uma *nova informação*. Rovelli reduz a mecânica quântica a dois postulados: “1) A informação relevante em todo sistema físico é finita. 2) Pode-se sempre obter nova informação sobre um sistema físico” (2017, p.241). O que poderia ser traduzido para 1) todos os sistemas físicos têm um número x de estados possíveis e 2) estados possíveis $x + 1$ podem surgir a qualquer momento. Os dois postulados parecem contradizer um ao outro, mas acontece que a informação relevante *não é fixa*, ela pode ser descartada quando surge uma nova informação. Por exemplo, nos Runa-Puma (pessoa-jaguar) do Equador, quando um homem tem um encontro com um jaguar na floresta, ele deve encará-lo nos olhos para mostrar que é jaguar. Quem sobrevive a um encontro como esse passa a ser reconhecido como jaguar. Há duas possibilidades no encontro, o “homem” se descobrir *ou presa ou jaguar*. Mas acontece é que o “jaguar” que ele encontra na floresta pode se revelar ele mesmo uma *outra coisa*, como um espírito, por exemplo, engendrando nova informação e modificando as informações relevantes anteriores. O pensamento ameríndio, em suma, comporta que qualquer actante possa se revelar uma coisa diferente do que aparenta ser.

Mudando-se a perspectiva, i.e., mudando-se o *corpo que vê*, muda-se o *corpo que é visto*, não somente porque ele é diferentemente apreendido por diferentes corpos, mas também porque o corpo que vê pode intimar “o ser a existir diferentemente e [lhe usurpar] novas intensidades” (Guattari, 2012, p.111). Um

espírito, diz Tânia Stolze Lima (2002), conforme o pensamento Juruna⁶⁸, só vê da gente justamente aquilo que nos é invisível, isto é, nossa alma. Nossa alma, para esse espírito, é todo o nosso corpo. Dessa forma, há uma grande instabilidade em todos os personagens cósmicos, eles são *em* estado de variação contínua, variação essa que perde velocidade, *estaciona*, por assim dizer, *na* perspectiva de quem vê. No entanto, se “todo corpo é disponível para vir a ser o que é para uma perspectiva alheia” (Stolze Lima, 2002, p.16), sendo portanto capturado por essa perspectiva e assim *vendo* (apreendendo) o mundo conforme essa perspectiva o vê (o pescador cujo barco é virado e tem o ponto de vista capturado pelos peixes não consegue mais sair do rio, pois o rio, as pedras que o cercam, o limo – tudo isso já não é mais o que era na sua perspectiva anterior), é certo também que “a perspectiva própria é dependente do corpo” (idem). Há, portanto, uma disjunção entre a apercepção corporal própria e a percepção que uma outra perspectiva tem sobre aquele corpo: essas duas perspectivas, a *própria* e a *do outro*, se antagonizam – donde o perigo que um personagem cósmico corre de ser capturado pela perspectiva alheia. Se é certo que uma perspectiva alheia cria ou extrai de um personagem cósmico multidimensional *uma das múltiplas dimensões desse ser*: “cada figura no espaço é apenas o resultado da intersecção, num plano, de alguma figura correspondente e de maior dimensão, assim como o quadrado é a secção de um cubo, e um círculo, a secção de uma esfera” (Deleuze & Guattari citando Lovecraft, 1995, p.37), não é menos certo que a construção cotidiana do corpo dá forma a esse mesmo ser, isto é, *interdita* a sua transformação. E é por isso que as práticas cotidianas são tão importantes: porque do contrário o corpo perde a sua forma e se arrisca a vir a ser outra coisa.

A semelhança entre os demais personagens cósmicos, afora o fato de terem vindo de um mesmo caldo quântico pré-cosmológico de absoluta indiscernibilidade ontológica, é antes uma semelhança de *diferença interna*, como já afirmamos anteriormente. Caldo quântico esse que, apesar de sua indiscernibilidade, já prefigurava as diferenças morfológicas pós-espeiação, e deveria ter como característica não a indeterminação mas antes a velocidade infinita com que as determinações se transformavam em *outras* determinações

⁶⁸ Na cosmologia Juruna, diferente de outras cosmologias indígenas da Amazônia, nos faz saber Tânia Stolze Lima, “a diferença de alma não é menor nem menos importante que a diferença corporal” (2002, p.16), o que por si só já complica bastante a análise.

(Cf. Deleuze & Guattari, 2013, p.53). Essas diferenças morfológicas já eram prefiguradas porque o processo de especiação de que dão conta os mitos selecionou *uma secção* desse caldo quântico, isto é, selecionou *determinações* – que nada mais são do que indeterminações congeladas –, essas determinações já contendo portanto em germe a tendência que se efetuou posteriormente. Esse argumento segue a sugestão de Viveiros de Castro de que o *Mitológicas* de Lévi-Strauss dá conta da *especiação*, isto é, da passagem de um estado de variação contínua para o de uma forma – em suma, como os animais deixaram de ser humanos (Cf. Viveiros de Castro, 2015, p.58-59). É evidente que o que Viveiros de Castro chama de “plano pré-cosmológico” reverbera as descrições feitas por Deleuze & Guattari dos planos de imanência e de consistência, que também traçam crivos sobre o caos, selecionando assim transformações congeladas.

Todos os personagens cósmicos são semelhantes por possuírem essa infinita diferença intensiva de que fala Viveiros de Castro (Cf. 2015, p.61-62) quando dá conta do perspectivismo ameríndio, por serem *outras coisas*, seres multidimensionais cuja forma (o modo através do qual se é apreendido por uma perspectiva estrangeira – seja ela trans- ou interespecífica) é nada mais que uma transformação congelada. Dependendo da espécie de pessoa que vê, muda-se essa transformação congelada que é a forma.

Portanto, retomando o raciocínio inicial, a analogia simétrica entre o *fazer corpo* indígena e o suposto *fazer espírito* “ocidental”, para o qual se dedicou o programa político do “humanismo”, é possível e até mesmo desejável. Os “ameríndios” fazem corpo, os “ocidentais” fazem (ou faziam) espírito. “Lá” a única lei da tribo é inscrita sobre o corpo, enquanto “aqui” a universalização da escola, com sua ênfase na apreensão dos signos e numa ginástica caligráfica que garanta que eles serão corretamente reproduzidos mais tarde, impede que alguém se diga desconhecedor da lei. O poder parece incidir sobre os corpos nos dois mundos, embora o primeiro caso (o caso indígena) seja antes de precaução contra o poder, e o segundo (o dito caso “ocidental”) seja de constante submissão *a* e insurreição *contra* ele.

Mas talvez uma analogia ainda mais interessante seja entre o *fazer corpo* indígena e o *fazer corpo* queer, sobretudo tendo como ponto de partida uma teoria

queer que não vê mais apenas o gênero como uma construção social, mas mesmo o sexo (e assim a materialidade dos corpos) como uma invenção (ficção) tecnológico-política sofisticada que precisa ser cotidianamente reforçada – a pílula anticoncepcional, o Viagra, os hormônios sintéticos, as cirurgias. E, como vimos, é precisamente essa análise que Paul B. Preciado desenvolve em *Testo Yonqui*.

Portanto à pergunta *o que é um corpo?* pode emergir, atravessando o *corpus* etnográfico ameríndio, a seguinte resposta: *um corpo é aquilo que ele faz*, e esse *fazer*, não sendo fixo e tampouco universal, pode ser modificado – mudando assim o que um corpo é.

Definir o corpo genericamente como sendo *aquilo que ele faz* não deve ser confundido com qualquer tipo de *função*, seja ela social ou orgânica. *Fazer* e *poder* pouco, ou mesmo nada, têm a ver com *funcionar* – funcionar, nesse caso, apenas reintroduziria o corpo fisiológico, a morfologia clássica: isso está muito claro para os ameríndios – vísceras, órgãos, sangue: há uma grande uniformidade entre o corpo-fisiológico de pessoas-“humanas” e “não-humanas”, e eles não ignoram esse fato. Mas o que *fazem* e o que *podem*, onde e o que comem, etc. – há todo um etograma diferente: os “*afetos* que atravessam cada espécie de corpo, as *afecções* ou encontros de que ele é capaz” (Viveiros de Castro, 2015, p.66). E, no limite, o outro é apenas isso: aquele coletivo que dá ênfase à práxis corporais estranhas às do meu coletivo, e que tem afetos e afecções diferentes dos nossos – seja esse um coletivo composto por “pessoas-onças” ou por “pessoas-arawetés”. Dessa forma, é possível mudar de corpo mudando-se de práticas corporais, de afetos: um yanomami que comece a se vestir e comer como branco, e mantenha relações sexuais com brancos, ou o branco que faça o caminho contrário. Da mesma forma, para se tornar onça basta começar a comer como onça, e “ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz” (Deleuze, 2002, p.130).

4.5

A importância dos nomes

E por que se faz necessário mudar de nome quando se muda de corpo? Por que se faz necessário um novo nome quando se muda *o que é um corpo e o que*

ele pode, quando se muda o que ele faz e o que ele suporta, quando se faz cotidianamente o corpo de uma maneira que ele ainda não havia sido feito? Decerto nem todos mudam de nome, nem todas as iniciações exigem do iniciado um novo nome, nem todas as mortes exigem um novo nome quando se começa uma nova vida. Barthes não mudou de nome, nem mesmo Foucault⁶⁹. Embora Barthes talvez seja aquele que melhor tenha descrito o momento da iniciação, a *necessidade* de iniciação sob pena de não conseguir mais viver, o que no ocultismo se chama *a noite negra da alma* – foi isso que ele fez em seus cursos sobre a preparação do romance, era a isso que se entregava antes de ser colhido pela caminhonete e sofrer a morte física. Mas muitas outras mortes antecedem a morte física. E Foucault, se não mudou de nome, quis ter o nome rasurado, apagado, irreconhecível, para se tornar... para se tornar o quê? Um Acontecimento, como disse Deleuze, “um vento, uma atmosfera, uma hora do dia, uma batalha”, uma plena intensidade (Deleuze, 2013, p.147). Porque é disso que se trata: o nome próprio, o novo nome, como enunciador de um novo maneirismo corporal, de uma nova ligação elétrica, não representa nem significa, isto é, nada quer dizer, mas antes designa uma nova intensidade, *impelle* que algo diferente passe. É pensar a subjetivação como “um campo elétrico ou magnético, uma individuação operando por intensidades (tanto baixas como altas), campos individuados e não pessoas ou identidades” (Ibidem, p.121).

O nome é, antes de tudo, um exercício de desidentificação.

Porque não há forma. A forma é cotidiana, continuamente, *formada*. O que há são forças, forças que compõem determinada estrutura molar. E isso vale tanto para uma instituição, para um partido político, para um Estado, como para o mar, as rochas, o corpo, o “homem”. Mas as forças, elas mesmas, nada têm de molares.

⁶⁹ Em *Conversações*, Deleuze afirma que Foucault sempre produziu por impasses – é claro que dizer *impasse* pode soar desimportante, todo pensador, todo criador, produz através de atritos, produz através de impasses. Mas o tipo de impasse levantado por Deleuze é de outra ordem, um tipo de impasse em que ou se abre caminho, ou se cria algo de novo, uma *vida nova*, ou então é o fim, mesmo a morte. “O pensamento jamais foi questão de teoria. Eram problemas de vida. Era a própria vida. Era a maneira de Foucault sair dessa nova crise: traçando a linha que lhe permitisse sair dela, e estabelecendo novas relações com o saber e o poder. Mesmo que às custas da própria vida” (Deleuze, 2013, p.135). Não uma dificuldade como uma espécie de bloqueio criativo ou algo do gênero, mas antes o muro com o qual alguém se defronta, e para abrir caminho é necessário deixar algo do lado de cá do muro. Um impasse, diga-se logo, muito mais barthesiano do que qualquer outra coisa, em que o único jeito de se continuar vivendo é matando algo em si mesmo, e portanto alcançando uma *vita nova* (expressão que Barthes tirou de Dante – Cf. Barthes, 2005, p.8).

As forças são absolutamente moleculares. Por isso não é errado falar em forma-Estado ou forma-Partido, ou mesmo em forma-Homem, se tivermos em mente que a forma-Homem tem esta ou aquela *forma* por conta das forças que a obrigam seguir por um caminho ou outro, as forças que se faz necessário reprimir para que se mantenha tal forma, as forças que são privilegiadas e as que são caladas. As forças são o próprio fundo molecular de que são feitas todas as estruturas molares, por isso nunca andam separados, a micropolítica e a macropolítica, as células e o organismo, as partículas e os átomos. Por isso, também, a única maneira de se criar, ou por assim dizer *forçar* uma nova forma é compondo com outras forças, decompondo e impedindo as anteriores.

A forma é nada mais que um efeito das forças.

Nem todos os iniciados mudam de nome, decerto, mas é necessário lembrar que as mudanças de nome de Davi e Preciado ocorrem em condições muito especiais, condições não-subjetivas, condições despidas de qualquer “humanismo”, premidos por um vento que os impulsionava de fora. “Kopenawa” e “Paul” nada têm de escolhas pessoais, nada têm de criações personológicas – e mesmo as criações personológicas podem designar antes intensidades que representações, e o antigo subcomandante Marcos, atual subcomandante Galeano, sempre deu mostras disso⁷⁰. A enunciação do nome é um momento delicado.

O novo nome expressa a aliança que agora está em curso. “Kopenawa” designa antes uma nova relação: as forças que compõem as entidades místicas da floresta, as forças que compõem o pó de yãkoana, a dimetilriptamina entre elas, forças que alteram a percepção permitindo a visão de outros mundos, mas que

⁷⁰ O subcomandante Marcos foi um dos porta-vozes do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) desde sua primeira aparição, em 1994. Em 2014 lançou um comunicado em que dizia “éstarán mis últimas palabras en público antes de dejar de existir”. Neste comunicado, ele conta como a criação do personagem “Marcos” foi feita pelo campesinato indígena para enfrentar “os de cima”. “Empezó así una compleja maniobra de distracción, un truco de magia terrible y maravillosa, una maliciosa jugada del corazón indígena que somos, la sabiduría indígena desafiaba a la modernidad en uno de sus bastiones: los medios de comunicación”. Ao final do comunicado, lembrando a morte do companheiro subcomandante Galeano, assassinado pelos “de cima”, Marcos se despede dizendo que “pensamos que es necesario que uno de nosotros muera para que Galeano viva. Y para que esa impertinente que es la muerte quede satisfecha, en su lugar de Galeano ponemos otro nombre para que Galeano viva y la muerte se lleve no una vida, sino un nombre solamente, unas letras vaciadas de todo sentido, sin historia propia, sin vida. Así que hemos decidido que Marcos deje de existir hoy. [...] Y al final, quienes entiendan, sabrán que no se va quien nunca estuvo, ni muere quien no ha vivido”. O comunicado pode ser lido aqui: <http://www.schoolsforchiapas.org/marcos-gone-light-shadow/>

também podem decompor o corpo que as utiliza, as forças que compõem essa forma que é capaz de maneirismos cósmicos e não sem fúria impedirá a queda do céu. O mesmo acontece com “Paul”, que não tem por significado a mudança de gênero e tampouco representa o salto para o outro lado do binarismo sexual, o que apenas reintroduziria a lógica que se pretende combater, tão apegada à taxonomia e à catalogação, mas antes é uma enunciação coletiva de um *corpo* por vir, agenciamento de forças ditas “humanas” e “não-humanas”, carbono, silício e testosterona, convertendo-se em rato de seu próprio laboratório, organizando-se para não ser organizado de fora (ou mesmo, como Chico Science, para desorganizar), com seu meticuloso protocolo de auto-intoxicação com testosterona em gel, “através de um longo, imenso e pensado *desregramento de todos os sentidos*”, como já advertia Rimbaud em sua *Carta do Vidente*.

Essa questão referente ao nome é importante: não se tratava de, ao utilizar a testosterona em gel, pretender o outro lado do binarismo sexual, mas antes criar uma *disjunção* entre os dois termos. Tratava-se de “infectar as bases moleculares da produção de diferença sexual” – mostrando que a diferença entre os dois pólos da díade é *produzida*, e que não há díade alguma. Mas dizer que não há díade alguma não é o mesmo que dizer que “é tudo a mesma coisa” – não é sacramentar uma univocidade entre os sexos mas antes atentar para a *multiplicidade* deles. O sexo é, antes de tudo, *variação*, tendo em vista que “esses dois estados, homem e mulher, não existem senão como efeitos políticos fantasmáticos de processos técnicos de normalização” (Preciado, 2014, p.121). Esses *efeitos*, seja pela performatividade do gênero, seja pela maleabilidade do sexo, são variações *estacionadas* – a escola, a família, a pílula anticoncepcional, o tratamento hormonal, são apenas informações (moleculares ou ortopédicas) que buscam manter algum equilíbrio num sistema que tende ao desequilíbrio. A posterior mudança de nome e sexo efetuada por Preciado (a adoção do nome “Paul” e a mudança da designação sexual promovida na sua certidão de nascimento), bem como a intensificação do uso de testosterona agora feito numa clínica especializada em minorias sexuais, não contraria em nada essa posição de *deriva*. Não se trata de “encontrar a sua verdadeira essência” como numa espécie de *bioplatonismo* (Ibidem, p.93), mas sim de mais um ponto, agora uma inflexão, numa cartografia de experimentação corporal que continua vindo na identidade,

para usar Lévi-Strauss, apenas um caso particular (e temporário) da diferença. O novo nome é, antes de tudo, um exercício de *desidentificação*: “Cada vez que alguém me chama ‘Paul’ apaga comigo o que o gênero normativo quis fazer de mim” (PÁGINA 12, 2015). A questão da *desidentificação*, por si só, mereceria uma atenção – e portanto um espaço – que não dispomos aqui. No entanto, gostaríamos de sublinhar que a reivindicação de Preciado de que o corpo (e com ele a sexualidade, o sexo e o gênero) é antes de tudo uma *deriva* – algo que ressoa a “instabilidade crônica dos corpos” ameríndios de que fala Aparecida Vilaça –, nos parece, *não desconsidera* a importância das lutas identitárias, mas enxerga que “toda filiação é imaginária”, e toda formação identitária-fixa, fechada, apenas reproduz a mesma lógica do Estado (de coisas) que se supunha combater (Viveiros de Castro, 2015, p.206). Mas não há ingenuidade aqui: da mesma forma que as identidades minoritárias, aquele que vive a desidentificação corre terríveis riscos físicos.

Essas forças nunca estão em equilíbrio, elas estão sempre sendo traçadas, *traçando*, se antagonizando ou compondo umas com as outras, impelindo nessa ou naquela direção, num estado tal que Simondon, por exemplo, chamou de *metaestabilidade*. Um tipo de equilíbrio, decerto, é a metaestabilidade, mas um tipo de equilíbrio que pressupõe o movimento incessante de forças que compõem determinada forma. A forma, portanto, é sempre metaestável, está sempre em movimento de formação, mesmo que pareça estável a um observador exterior.

Se Davi Kopenawa, em transe, recebeu seu nome dos bravíssimos espíritos das vespas *Kopena*, que prometeram para sempre protegê-lo, Beatriz Preciado, depois de um ano em que perdeu tudo – o emprego, um relacionamento, a cachorrinha Justine – e foi advertida por uma xamã de que receberia um novo corpo e um novo nome, sonhou com sua antiga orientadora, Agnes Heller, que lhe dizia “*Salut, Paul*” (Preciado, 2016).

Afinal, toda iniciação é um processo de morte e renascimento.

Epílogo para monstros

Escuridão/ oco voraz / vai engolir o mundo /e regurgitar

Metá Metá

Os êxitos são fracassos retraçados, os fracassos são êxitos abortados. É o futuro das formas quem decide o seu valor. Todas as formas vivas são monstros normalizados.

Georges Canguilhem

Em vários momentos da feitura deste trabalho nos sentimos perdidos. Não tanto porque as nossas investigações terminassem em ruas sem-saída, embora isso tenha acontecido mais de uma vez, mas antes porque as terras em que arriscamos pisar eram tão vastas e distantes que não pareciam compor um mesmo horizonte de trabalho. Nesse sentido, em alguns momentos podemos ter sido agrimensores muito ruins, copistas desleixados, aprendizes relapsos. Um comentário de Deleuze parafraseando Leibniz parecia nos perseguir: “pensava-se estar no porto, e de novo se é lançado ao alto mar” (Deleuze, 2013, p.122).

As descrições do poder feitas por Foucault e recentemente atualizadas por Preciado dão conta do “homem” como uma sofisticada invenção tecnológico-política. As forças, como disse Deleuze (2013, p.132), os *limites* que compunham a “forma-homem” mudaram muito no último século, provavelmente esgarçando de uma vez por todas o que nos acostumamos a chamar de “homem” – as próteses, os transplantes, a hormonização, explodiram de uma vez com qualquer diferença que ainda se pudesse tentar traçar entre natureza e cultura. “A Natureza só procede assim, contra si mesma”, nos alertavam Deleuze & Guattari – “O Universo não funciona por filiação” (1997, p.24). Nem mesmo a natureza é *natural*, a vida começou com uma indigestão bacteriana e sempre se deu por contágio e infecção⁷¹. Ou, como diz Clarice Lispector na abertura d’*Ahora da Estrela*: “Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida”.

⁷¹Cf. MARGULIS, 1998.

Com nossa entrada no que os geólogos estão chamando de Antropoceno, a Era do Homem, “a transformação de nossa espécie de simples *agente* biológico em uma *força* geológica” terminal, como disseram Déborah Danowski & Viveiros de Castro (2015, p.25), trava-se uma guerra ontológica em que o objeto de disputa não é mais o “homem”, mas ainda o lucro (para alguns) e a vida (para outros). Se as técnicas de governo sempre se caracterizaram por traçar a norma (“o que é próprio do homem”) e expulsar do convívio citadino o patológico, elas não estiveram apenas a serviço de uma eugenia fascista (que estimula a crença em ficções de essência e pureza), mas antes foram (e ainda são) instrumentos de extração de lucro. O capitalismo é a força *impulsional* de metamorfose que desumaniza aqueles de quem se alimenta para sobre-humanizar aqueles a quem serve.

Dessa maneira, tornava-se imprescindível investigar os corpos que querem se desfazer do “humanismo” e seus discursos, que não reivindicam fazer parte da norma (que inevitavelmente se esfacelará, de novo e sempre), e cujas estratégias de sobrevivência e resistência (técnicas de defesa) vêm se convertendo em táticas de invenção e delírio (técnicas de contra-ataque). Para isso, é preciso levar em consideração as novas descrições do poder, sua molecularidade, assim como os avanços tecnológicos que simultaneamente possibilitam a libertação e intensificam o controle, tais como a automação plena e o aumento inevitável do desemprego, ou o desenvolvimento de drones e seu modo de caça onisciente (Cf. Chamayou, 2015). Mas também não podíamos nos esquecer de revisitar uma ou outra análise marxiana acerca do capitalismo, essa força de caráter dúplice: acumulação de capital e liquidação de recursos naturais e subjetivos.

Se geologia e geopolítica se imbricaram terrivelmente (eis uma descrição possível do chamado “Antropoceno”), o mesmo se pode dizer do corpo e da economia. Se o modo de produção capitalista extrai mais-valor de uma geléia de trabalho *humano*, com a mecanização, a automação e agora o fim mesmo do trabalho abstrato até então considerado mais insubstituível (de aplicativos no celular que substituem consultas médicas a empresas on-line de conciliação que não precisam de advogados), é cada vez menos necessário o “humano” no trabalho.

Com essa acentuação decisiva no modo de produção capitalista chegamos ao “fim do homem” – seja por razões físicas (o imbricamento com a máquina, a desumanização do trabalhador que alimenta o capital) ou metafísicas (“isso que está aí já não é mais o humano”). Parece que o famoso pressentimento de Foucault está finalmente se concretizando. O “homem” se desvanece, “como, na orla do mar, um rosto de areia” (Foucault, 1992, p.404).

Mergulhamos no poder farmacopornográfico descrito por Preciado como crianças que aprendem a ler, “ah, então era dessa maneira que tais signos eram construídos, e era isso que faziam na gente!”, e intuíamos, como Preciado, que o problema era o “Homem”. Com Alexandre Nodari e Frantz Fanon, e mesmo com Achille Mbembe (ainda que talvez a contragosto do mesmo), fomos capazes de colocar melhor essa questão: o “Homem” é uma construção, decerto, mas uma construção que só é possível na medida em que cria e se sustenta sobre o seu negativo.

O “Homem”, para dar consistência à sua suposta excepcionalidade, se alimentou dos corpos que destituiu de qualquer relevância ontológica. Por isso em muitos momentos desta dissertação paira uma relação sinonímica entre “humanismo” e “capitalismo”. As semelhanças entre os dois estão no processo de destruição de formas de vida, na extração de força de trabalho e na *potentia gaudendi* sugada de forma vampírica. O “capitalismo”, enquanto força de descodificação dos fluxos, possibilitou ao “Homem” o seu discurso de excepcionalidade.

A acumulação primitiva, as grandes navegações, o complexo escravagista enquanto motor da modernidade, a escravidão assalariada industrial, e agora a automação e desemprego crescentes. O “trabalho”, de maneira geral, sempre foi apenas um obstáculo no caminho do capital rumo à afirmação de si mesmo, a acumulação pela acumulação, o dinheiro pelo dinheiro. O “Homem” e mesmo o corpo são apenas os estorvos que ainda restam, mas que estão sendo paulatinamente ultrapassados.

O sistema capitalista em sua retroalimentação viciosa girou o circuito em tamanha velocidade que estraçalhou até mesmo a categoria de “humano”. É o capitalismo enquanto sistema de descodificação dos fluxos que levará ao fim a “era do humanismo”, conforme Mbembe a chama.

O ser excepcional, o “homem”, dono das capitâneas hereditárias, herdeiro, acionista de grandes empresas de tecnologia, já levou sua excepcionalidade além: o pós-humano do Vale do Silício, a nova nobreza do hiper-feudalismo punk de que fala Preciado e até mesmo Thomas Piketty. Nesse ponto Viveiros de Castro nos ajuda quando afirma que, conforme já citamos neste trabalho, a luta de classes seria mais compreensível se fosse vista como de fato ela é: uma luta de *espécies*.

Não cultivávamos a ilusão inocente de dar fim ao “humanismo” – entre outras coisas porque ele dará fim a si mesmo. Nesse sentido, o primeiro capítulo era a tentativa de descrição do cenário distópico em que, tal qual a personagem Winnie de Beckett em *Dias Felizes*, estamos enfiados até o pescoço.

Enquanto nos debruçávamos sobre estes assuntos, as alianças demoníacas surgiram como uma possibilidade ética de colocar o problema em outros termos. (Re)construir o conceito de “alianças demoníacas” foi algo muito penoso e delicado, por vezes desértico. Delicado porque os caminhos labirínticos propostos n’*O anti-Édipo* ameaçavam nos capturar a todo momento. E penoso porque precisamos ser lentos, de uma lentidão excruciante, nos deter em cada margem da encosta escarpada para evitar um escorregão fatal.

Percebemos *cedo demais* que havia uma relação muito forte entre a etologia micelial conforme descrita por Paul Stamets (2005) e o poder farmacopornográfico de Preciado. Uma ilusória semelhança que depois reencontramos na díade capitalismo-esquizofrenia: qual é o *verdadeiro* processo do desejo? Mas não era o caso de afastar os “falsos pretendentes”, e é preciso muita lentidão para perceber que são movimentos distintos. Ambos descodificam os fluxos, mas até onde vai essa descodificação? No capitalismo ela vai longe, o sabemos, mas na esquizofrenia vai ainda mais longe. *O anti-Édipo* é um livro ambíguo e perigoso porque afirma em algumas ocasiões a descodificação total dos

fluxos, a desterritorialização absoluta. Para isso, é preciso ir além do capitalismo, acelerar a máquina. Na década de 1990, na universidade de Warwick, na Inglaterra, tal afirmação deu ensejo a leituras que constituíram o que mais tarde foi chamado pejorativamente de “aceleracionismo”. O fato é que alguns professores (notadamente os filósofos Nick Land e Sadie Plant), alunos (dentre eles o depois célebre Mark Fisher, um dos membros fundadores do coletivo) e “pesquisadores independentes” compuseram o chamado “CCRU”, o “Cybernetic Culture Research Unit”, uma unidade de estudos transdisciplinares largamente influenciada por Deleuze & Guattari, Paul Virilio, o escritor cyberpunk William Gibson e muitos outros nomes. Segundo Simon Reynolds, a unidade se esforçava para ser tão “desterritorializante” que desterritorializava a si mesma a todo momento, buscando um pensamento “nomádico” – “teoria fundida com ficção, filosofia contaminada pelas ciências naturais (neurologia, bacteriologia, termodinâmica, metalurgia, caos e teoria da complexidade, conexão)”.⁷²

O que percebemos *tarde demais*, no entanto, é que se *O anti-Édipo*, como o nome sugere, tinha como ambição *desfazer* as relações edipianas, isso acontece porque Édipo é um espantalho que impede o caminho do desejo, que interdita o fluxo intensivo. O esforço fracassado de desfazer Édipo era um esforço audacioso de mergulhar no caos. Dessa maneira *O anti-Édipo* seria, antes de tudo, um livro sobre o caos, o fluxo intenso de energia Dogon, o livro que traça para si e faz sua travessia no minúsculo e precioso *limite* entre duas desterritorializações perigosíssimas.

Mais do que isso: arriscaríamos dizer que, pelo menos desde as páginas decisivas de *Diferença e Repetição*, passando pelo *O anti-Édipo* e *Mil Platôs* e incluindo *O que é a filosofia?*, e levando em conta também pelo menos dois trabalhos solos de Guattari, *Revolução molecular* e *Caosmose*, o trabalho da dupla foi uma tentativa de “reconciliar o caos e a complexidade”, como se referia Guattari à “apreensão ontológica própria à psicose” (Guattari, 1992, p.94). Para reconciliar o caos e a complexidade, isto é, sair pelo meio, é preciso um conhecimento alquímico básico, “dissolver e coagular”.

⁷² O artigo de Simon Reynolds, “Renegade Academia”, pode ser lido aqui: <http://energyflashbysimonreynolds.blogspot.com.br/2009/11/renegade-academia-cybernetic-culture.html>

Em alguns momentos, e talvez n’*O anti-Édipo* isso fique mais evidente, eles flertaram perigosamente com apenas um dos lados da díade, e este lado sempre foi o do *caos*. A afirmação da desterritorialização absoluta é um movimento que não deixa espaço algum para a práxis e muito menos para a vida, que é feita de bolsões de equilíbrio. Em *Mil Platôs* essa questão ganha outros contornos, e a saída parece ser, como sugere Rodrigo Nunes em seu artigo acerca das díades deleuzo-guattarianas, pelo *meio*. É neste momento que surgem os pedidos por prudência.

Isso é mais facilmente percebido na construção do ritornelo, em que a cançãozinha infantil territorializa uma força caotizada, permitindo à criança que ela se sinta “em casa”. Se a cançoneta codifica e recodifica incessantemente o fluxo caotizado, é a improvisação, um momento muito delicado, que permite a *transcodificação*, isto é, a passagem de um meio a outro. Nem caos nem complexidade, a saída é pelo “caosmos”.

Na conclusão de *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari afirmam que a filosofia, a ciência e a arte se fazem em embates contra o caos. Que as três traçam planos sobre ele e o recortam: o plano de imanência filosófico, o plano de referência científico e o plano de composição artístico.

O caos se caracterizaria antes pela “velocidade infinita” em que as determinações se transformam em *outras* determinações do que pela “ausência de determinações” (Deleuze & Guattari, 2013, p.53). Eles definem o caos não como “um estado inerte ou estacionário”, mas antes como aquilo que “caotiza, e desfaz no infinito toda consistência” (idem).

A opinião, assim como a filosofia, a ciência e a arte, também travaria um combate contra o caos, mas a diferença entre o *pensamento* e a *opinião* seria a diferença entre *compor* com o caos e *se proteger* do mesmo. A opinião também se faz no embate com o caos, mas em um embate acovardado, com pressa de organização. A opinião é como “uma espécie de ‘guarda-sol’ que nos protege do caos” (Ibidem, p.238). Já o pensamento, não. O pensamento se faz recortando o caos. É um embate, decerto, mas um embate que “implica em *afinidade* com o inimigo, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, [a luta]

contra a opinião que, no entanto, pretendia nos proteger do caos” (Ibidem, p.239 – grifo nosso).

A arte também se faz num embate com o caos, mas num embate que compõem forças com as forças do caos. Segundo Deleuze & Guattari, a arte é “uma composição do caos, que dá a visão ou sensação, de modo que constitui um caosmos, como diz Joyce, um caos composto – não previsto nem preconcebido” (Ibidem, p.241). Se “a arte luta com o caos”, é “para torná-lo sensível” (idem).

“Um conceito é, pois, um estado caoide por excelência; remete a um caos tornado consistente, tornado Pensamento, *caosmos mental*” (Ibidem, p.245 – grifo original).

Mil Platôs é o livro que permite tal reconciliação, mas isto não está dado, não é evidente. Como nos grimórios dos grandes magos, é preciso ler com cuidado para não errar o feitiço e conjurar as forças que se pretendia combater. Os dois volumes de capitalismo e esquizofrenia são, entre outras coisas, manuais da mais alta alquimia.

No fim das contas, esta dissertação acabou sendo uma tentativa de pensar essa reconciliação, a tentativa de transcodificação dos meios atuais em outras complexidades.

Em muitos momentos, durante a investigação sem fim desta pesquisa, tendo em vista não só alguns textos confrontados, mas mesmo os acontecimentos políticos que a atravessaram, tivemos a sensação de que o sistema (capitalístico, farmacopornográfico) já estava intransponível à práxis. Que ele havia interditado toda e qualquer possibilidade de mudança, fechando becos e encruzilhadas com mais ímpeto do que o fizeram os governos de Thatcher e Reagan na ascensão do neoliberalismo euro-americano. A nova onda de enfraquecimento dos Estados sobreveio à crise econômica de 2008 e chegou até nós, no Brasil, com uma força terrível. Asfixia política é pouco para descrever tamanha ausência de expectativas. Sob esse aspecto, em vários momentos a pesquisa poderia parecer abstrata demais, pouco preocupada com a “realidade” em que está inserida. Mas pensamos ter encontrado, nos últimos minutos do jogo, uma concrecência inesperada no

mais inconsistente dos meios. Nada nessa dissertação é mais concreto que o mergulho no caos. Se o CCRU deu origem ao que hoje se conhece por “aceleracionismo incondicional”, que descreve a total impossibilidade de práxis no atual estágio do Capitalismo Mundial Integrado⁷³, percebemos tarde demais que o “acionismo lek” é pura práxis, “o prazer primeiro e último naquilo q se faz”⁷⁴, e que, como Guattari, não larga o osso político e ainda crê e faz crer na possibilidade de intervir. Se tal intervenção só pode surgir da dissolução das formas velhas, como nos ensinam os dois feiticeiros, que tenhamos então coragem para nos desfazermos de nossas formas. Que tenhamos coragem no mergulho. Onde os descendentes do CCRU querem acelerar, nós ainda acreditamos ser possível *acionarizar*.

Tendo em vista esse trajeto, a dissertação não poderia terminar com outro capítulo senão com o que dá conta das alianças demoníacas de outros dois seres de fronteira, e o modo através do qual eles tiveram coragem para dissolver os próprios contornos, deixar para trás seus nomes, seus antigos corpos, sua antiga vida.

“O pensamento jamais foi questão de teoria. Eram problemas de vida. Era a própria vida” (Deleuze, 2013, p.135). Já havíamos citado esse trecho de Deleuze em outro contexto, mas talvez seja essa citação a que melhor resume todo este trabalho. Escrevemos, e por vezes fracassamos, na tentativa de sair de um impasse.

Não se cria uma *nova imagem* do pensamento por voluntarismo. Não basta querer – por melhor que sejam as suas intenções, por mais que queiramos tanto, tanto. Se é, antes, forçado a criá-la. Não há programa, plano pré-estabelecido que seja capaz de inventá-la. As coisas nunca saem como imaginamos. O que podemos fazer, com sorte, durante o trajeto, é descrever como *parece ser* esse pensamento inesperado, essa composição de forças que ganha forma à nossa

⁷³ Cf. o texto do escritor Edmund Berger, traduzido aqui:

<https://medium.com/materialismos/aceleracionismo-incondicional-e-a-quest%C3%A3o-da-pr%C3%A1xis-algumas-reflex%C3%B5es-preliminares-edmund-berger-14cad989f5bb>

⁷⁴ Negro Leo em <https://quintavant.bandcamp.com/album/qtv024-action-lekking>

frente. Dizer mais ou menos para onde *parecem* e, sobretudo, para onde *podem* apontar os seus vetores. Mas dizer “à nossa frente” é errar, porque essa composição de forças surge sempre no *meio*, destroçando o que quer que fôssemos, o que quer que pensássemos que fôssemos. Não importa o que aconteça, somos sempre atingidos no meio. Mas se não é questão de voluntarismo, há menos ainda fatalismo envolvido nisso: a tendência entrópica pode até mesmo ser inevitável, por mais que nos esforcemos em nome da homeostase, mas é sempre possível criar novos bolsões de equilíbrio, ainda que temporariamente. Nem toda a homeostase é reacionária, nem todo desequilíbrio é revolucionário. Para alcançar um diferente equilíbrio é preciso enormes sacrifícios, uma força capaz de vencer a inércia inicial, um desequilíbrio tremendo. Desequilíbrio para nos livrarmos do equilíbrio reacionário, equilíbrio passageiro, novo desequilíbrio sem nostalgia ou apegos imaginários. A criação como uma alucinação na ponta de nossos olhos. Talvez seja questão de buscar antes os desvios, as passagens, os buracos do coelho. Esburacar o fundamento que erigiram à nossa frente, a nova razão do mundo, essa razão que nos faz a todos tão doentes.

Durante toda a investigação, uma pergunta nos massacrava, de novo e sempre. Como conciliar a luta por direitos, a manutenção e expansão das ações afirmativas e políticas públicas, com a ruptura total e destruição dos aparatos de reconhecimento que sempre negaram a humanidade da maior parte da população?

Para dar fim ao humanismo é preciso reivindicar os simulacros, e não estaria ao lado da invenção a reivindicação pelos simulacros? A reivindicação de *não ser igual a si mesmo*, de *não ser obrigado* a ser igual a si mesmo, mesmo de se perceber como algo que não possui nada *em si*, de se perceber finalmente como transformação?

Não há produção de subjetividade que despreze o atrito, como naqueles exercícios de física que fazíamos no colégio. Não há “autopiéses” ou subjetividade “pura”, livre de qualquer contaminação com as instâncias de poder. Não se faz nada sozinho, até porque nunca estamos a sós. Somos sempre pelo menos três, nós que aqui escrevemos (um gato, um cachorro, um pássaro... *ou* dois orixás e um erê...*ou*), e três também vocês que agora escrevem conosco. Só

há simbiose, contaminação e sympoiéses desde sempre. A questão é: com *o que* ou *quem*, o quem que *somos*, vai compor suas forças? E para compô-las é preciso decompor umas tantas. Quais forças é preciso decompor?

O “ser” é apenas um resíduo do devir. O “eu” é apenas um resíduo passageiro e entediante do “nós”. Mais do que um *efeito*, um resíduo, um dejetivo, um excremento – o rastro deixado pelo fluxo-contínuo de energia.

“Toda produção visa à mercadoria”, nos disseram, mas produz também lá as suas sobras, as suas sujeiras. É preciso ver os rastros como possibilidade de invenção, a sujeira como húmus – por que eles insistem tanto em ser alguma coisa, em ser *sempre a mesma coisa*, quando há tanta coisa mais interessante para fazer? Reconhecimento, identificações, *reificações*– nos disseram: “a arte e a produção em geral são formas dos homens entenderem que são homens”, toda a bobajada do humanismo até os tutanos. *Entenderem que são homens*, mas são homens os homens? Ler para identificar-se com o personagem, tramas como descrições de conjunturas histórico-políticas, o atoleiro do reconhecimento é profundo. Não queremos nos reconhecer, queremos *nos esquecer*, atravessar o espelho, fazer feito Alice, mudar os móveis de lugar.

“Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência. No mundo em que me encaminho, eu me recrio continuamente”, diz Fanon em *Pele Negra Máscaras Brancas*. “Não se deve tentar fixar o homem, pois o seu destino é ser solto [...]Eu sou o meu próprio fundamento” (2008, p.189-190).

Iríamos mais longe e diríamos que o destino do homem é ser solto, sim, mas isso indica deixar de sê-lo, tornar-se outra coisa que não o “homem”. Para que se encerre a servidão do homem pelo homem, como Fanon afirma ser o seu desejo (2008, p.191), é preciso que não haja mais homem.

“[L]uto pelo nascimento de um *mundo humano*”, diz Fanon, “isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos” (Ibidem, p.181). Achille Mbembe, no epílogo de *Crítica da Razão Negra*, parece ir na mesma toada. Fala em *reinstaurar* o jogo da reciprocidade, restaurar a humanidade perdida “por àqueles e àqueles que passaram por processos de abstração e de coisificação na história, a

parte de humanidade que lhes foi roubada” (2014, p.304). Mas infelizmente nos parece que o próprio *aparato de reconhecimento*, seja de “cidadãos”, seja de “humanos”, só foi possível *justamente* porque é assimétrico e excludente. Não há reciprocidade possível dentro do humanismo quando o próprio conceito de “humano” se assenta sobre (e constrói) o seu negativo. É preciso destruir o modelo, é preciso fazer ruir o aparato de reconhecimento. Mesmo Mbembe afirma que “a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade” (Ibidem, p.305), mas nos parece que essa (re)invenção precisa ir mais longe. Ainda não se foi longe o suficiente.

Para dar fim ao humanismo é preciso engendrar o acionalismo. Mas o acionalismo de que falamos é aquele capaz de *ativar* o fim do “homem” e o fim do mundo, modificando um pouco o que disse Juliano Gomes em uma fala na PUC⁷⁵, e que encontre a positividade mesmo no apocalipse. O fim de *um* mundo, e esse mundo é Branco. Entretanto, outros mundos já nos espreitam – mundos que também já se livraram do “homem”, mas apenas para que a extração de lucro e a interdição do desejo se perpetuem.

A Vida é combate e criação contínua, impulsionados pelo desejo. Livrar-se de qualquer resquício de humanidade, macheza e branquitude. Desfazer-se da lavagem cerebral, da hipnose a que fomos submetidos desde cedo e que conformou e confinou as nossas almas. Depois, derrubar o que vier que se pretenda represa, sempre tirando o véu dos sentidos com as mãos sujas, como diz Negro Leo.

Se a “escrita de si” era um jeito de relatar a si mesmo, construir a si mesmo, o hackeamento de gênero através do copyleft é toda uma outra dimensão da fazeção cotidiana. Se o “humanismo”, esse programa político-cultural que sempre tratou de desumanizar a todos que não couberam em sua norma, sempre se caracterizou por um conjunto de “antropotécnicas”, como diz Sloterdijk, o biohackeamento proposto por Preciado explode o *anthropos*. Serviço militar obrigatório, leitura dos cânones literários, exercícios físicos, todo um maneirismo corporal, uma dietética para a construção do que é o “humano”... é para *outro* tipo

⁷⁵ Fala que foi feita no Seminário “1967, meio século depois”, realizado na PUC-Rio em 2017.

de técnica que aponta o bio-hackeamento. Uma técnica que dá as costas para o “homem” porque este sempre deu as costas para o *outro*. O bio-hackeamento, se poderia dizer, lembrando de uma das epígrafes deste capítulo, é uma técnica para monstros. “*Reivindico*”⁷⁶, diz Susy Schock, a poeta e performer trans, *meu direito de ser um monstro*: o corpo trans é uma interpelação à legibilidade normativa da espécie”, já que “sair do gênero [e do sexo] é sempre, em alguma medida, sair da espécie” (Gabriel Giorgi, 2016, p.159).

O “monstruoso” a que nos referimos, tal qual o simulacro de que fala Deleuze em “Platão e o Simulacro”, não é uma falsa cópia, uma patologia, mas antes aquilo que *põe em questão* a validade de algo como a “norma” (Cf. Deleuze, 1974, p.261). “Não é próprio do simulacro ser uma cópia”, diz Deleuze em *Diferença e repetição*, “mas reverter todas as cópias, revertendo *também* os modelos: todo pensamento torna-se uma agressão” (1988, p.17). Segundo Deleuze, o objetivo do platonismo seria recalcar essa instabilidade do simulacro, interromper seu “dever-louco” para garantir o triunfo da representação. Parafrazeando Deleuze, diríamos que o *monstro* não é um “humano” degradado, “ele encerra uma potência positiva que nega tanto [o “humanismo” quanto o seu conceito de “humano”], tanto o modelo quanto a reprodução” (1974, p.267).

É preciso, como disse Peter Pál Pelbart num texto sobre Preciado, “rastrear como a dessubjetivação, a desidentificação ou a monstrificação podem funcionar como táticas de escape, revide e reinvenção do desejo e da política” (2016, p.145). Se a técnica sempre foi um dos principais instrumentos da antropogênese, é preciso se valer agora de uma técnica *de e para* monstros. Usar a injúria como possibilidade de experimentação.

Quando falamos de experimentação, falamos do “mau uso” da técnica, o uso que causa ruídos e desconfortos aos ouvidos mais sensíveis, falamos da gambiarra. O bio-hackeamento de Preciado, a experimentação consigo mesmo, são técnicas que fogem à norma – possibilitando produção de conhecimento e

⁷⁶ “Reivindico: mi derecho a ser un monstruo/ que otros sean lo Normal/ El Vaticano normal/ El Credo em díos y La virgísima Normal/ y los pastores y los rebaños de lo Normal/ [...] mi bella monstruosidad/ mi ejercicio de *inventora*/ [...] mi derecho a explorarme/ a reiventarme/ hacer de mi mutar mi noble ejercicio [...]” (Susy Schock, *Yo monstruo mío* 2008).

invenção, que nada têm a ver com a reprodução de modelos preestabelecidos, fechados em si mesmo.

É preciso ainda investigar a *monstrificação* técnica como tática de revide que não está presente apenas na intoxicação com testosterona em gel ou outras substâncias químicas (da hormonização ao xamanismo, passando pela escrita automática impulsionada por aditivos variados), mas também nas técnicas sônicas (Negro Leo, Tantão e os Fita), fílmicas (*Branco sai, preto fica* e *Era uma vez Brasília*, ambos de Adirley Queirós) e literárias (Fausto Fawcett, Mario Bellatin, por exemplo) que tentam esgarçar as fissuras para desprogramar essa máquina de produção de normalidade do senso comum (como diz o próprio Negro Leo, em entrevista⁷⁷). Técnicas que dão conta *de* e são produzidas *por* novos sujeitos discursivos, sujeitos que trazem no corpo físico e artístico as marcas do regime farmacopornográfico.

Que os monstros, os desumanizados pelo humanismo, não queiram ser “humanos” – essa espécie conservadora cujos dias estão contados –, mas tampouco aspirem à pós-humanidade proposta (e impossível para todos nós) pelas elites do Vale do Silício. Contra o deus transcendente das mito-teologias monoteístas, que seja feito o pacto com os demônios cósmicos da imanência, que são engendrados pelas – e engendram – transformações.

⁷⁷ Que pode ser acessada aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=IVRERcjRWaQ>

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- ALENCAR, Claudia Rodrigues. “O ‘tempo do fim’ de Günther Anders”, in: *AnaLógos*, v. 1, p. 105-115. Rio de Janeiro, 2016.
- ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ASSMANN, Jan. **The price of monotheism**. Tradução ao inglês de Robert Savage. Stanford: Stanford University Press, 2010. [edição eletrônica]
- AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia – Palimpsesto Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- BARTHES, Roland. **A preparação do romance vol.1**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 2004.
- BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. Chicago, USA: University of Chicago Press, 2000).
- BEY, Hakim. **Zona Autônoma Temporária**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2001.
- CHÂTELET, Gilles. **To live and think die pigs**. [Versão digital] Urbanomic, 2014.
- CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CRUTZEN, Paul J. & STOERMER, Eugene F.. **The Anthropocene**. IGBP [International Geosphere-Biosphere Programme] Newsletter, 41.

DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?**. Desterro: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2015.

DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. São Paulo: Graal, 1988.

_____. **Dois regimes de loucos**. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2013a.

_____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

_____. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 2013b.

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013c.

_____. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Mil Platôs volume 1**. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. **Mil Platôs volume 2**. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Mil Platôs volume 3**. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Mil Platôs volume 4**. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Mil Platôs volume 5**. São Paulo: Editora 34, 2012b.

_____. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FISHER, Mark. **Ghosts of my life**. Winchester, UK: Zero Books, 2014.

_____. **Realismo Capitalista**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

- _____. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**. São Paulo: Elefante, 2017.
- FREUD, Sigmund. “**Além do Princípio do Prazer**”, in: *Obras completas volume 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GIORGI, Gabriel. **Formas comuns**. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. **Devires totêmicos**. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Campinas, SP: Papyrus, 1990.
- _____. **Revolução molecular**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. **Caosmose**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble**. Durham: Duke University Press, 2016.
- KITTLER, Friedrich. **Mídias ópticas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.
- KLOSSOUSKI, Pierre. **O Baphomet**. São Paulo: Editora Max Limonad, 1986.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LAWRENCE, D.H. **Apocalipse**. Tradução ao português de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- LIMA, Tânia Stolze. **O que é um corpo?** *Religião e Sociedade* n. 22 (1): 9-20. 2002.
- LYOTARD, Jean-Françoise. **O Inumano**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- _____. **Libidinal Economy**. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

MACKAY, Robin & AVANESSIAN, Armen (org.). **Accelerate**. Urbanomic, 2014.

MARGULIS, Lynn. **Symbiotic planet**. Massachusetts, USA: Basic Books, 1998.

MARX, Karl. **O Capital livro 1**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2017.

NODARI, Alexandre. “**O extra-terrestre e o extra-humano**” in: *Revista Landa*, Vol.1 Nº2, 2013.

_____. “**Limitar o limite: modos de subsistência**” in: <https://osmilnomesdegaia.eco.br/textos-dos-palestrantes/>, Rio de Janeiro, 2014.

NUNES, Rodrigo. “**A política no meio**”, in (Mauricio Siqueira e Giuseppe Cocco org.): *Por uma política menor: arte, comum e multidão*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2014.

OLIVEIRA, Bernardo. “**‘Nós precisamos criar um Brasil’: o que a noção de ‘cultura técnica’ tem a nos ensinar?**”, in (Angela Santi, Leonardo Maia, Paolo Vittoria org.): *FilosofiaS da Educação*. Curitiba: Editora Appris, 2015.

PÁGINA 12. **La importancia de llamarse Paul**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 5 de junho de 2015. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4022-2015-06-06.html>
Acessado em 07/03/2018.

PELBART, Peter Pál. **O avesso do niilismo**. São Paulo: n-1 edições, 2016.

PIVA, Roberto. **Paranóia**. IMS, 2000.

POCESKI, Mario. **Introdução às religiões chinesas**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

PRECIADO, Beatriz. **Testo Yonqui**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2014.

PRECIADO, Paul B.. 2015 uncut. Disponível em: <https://elestadomental.com/especiales/cambiar-de-voz/2015-uncut> Acessado em 04/07/2017.

RODRIGUES, Nelson. **Perdoa-me por me traíres**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ROSE, Nikolas. “**Neurochemical selves**” in: *Society*, 2013.

ROVELLI, Carlo. **A realidade não é o que parece**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

SANTIAGO, Silviano. **Genealogia da ferocidade**. Recife: CEPE, 2017.

SIMONDON, Gilbert. **El modo de existencia de los objetos técnicos**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. **You must change your life**. Polity Press, 2013.

_____. **Regras para o parque humano**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STAMETS, Paul. **Mycelium Running**. USA: Ten Speed Press, 2005.

STREECK, Wolfgang. **Buying time, the delayed crisis of democratic capitalism**. London: Verso Books, 2017.

_____. **How will capitalism end?**. Brooklyn, New York: Verso, 2016.

VILAÇA, Aparecida. **Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities**. Royal Anthropologica Institute n. 11: 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. “**A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos**”, em *cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

_____. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify: n-1 edições, 2015.

_____. “**Metaphysics as Mythophysics**” in Pierre Charbonnier, Gildas Salmon e Peter Skafish (org.): *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2016.