

TRADIÇÃO DELIRANTE: RESISTÊNCIA//TRAÍÇÃO

(corpo, contemporaneidade, traição, multidão, resistência, criação)

...o mais profundo é a pele...

Paul Valéry

Resistir é afirmar. Resistir é criar. Resistir é produzir diferenças. Pensar os limites e potências da criação. Criação como produção de diferenças, diferenças como necessidade de experimentação. Experimentação das experiências: pressuposto básico da análise. Experiência aqui é entendida como a capacidade de tornar-se corpo, incorporar o acontecimento. Elevar no acontecimento seu edifício. Acontecer como corpo.

Pensar a tradição. Tradição que se constrói como traição, incorporando certos acontecimentos de corte, de risco, de golpe, de saque, de outros: desconstrução da cultura *standard*, padrão cultural questionado. Tradição//Traição: *entregar*. A mesma raiz, a mesma etimologia une essas duas palavras. **Tradição: *entregar a alguém*; Traição: *entregar alguém***. O que se entrega a alguém aqui é a capacidade de tornar *real* a experiência da criação enquanto produção de diferença, a elaboração de programas de ação onde a invenção é necessidade. Quem está sendo entregue aqui são os elementos constituídos do poder enquanto mantenedores de desigualdade, nichos de acumulação e propagação do indiferenciado, do mesmo. Diferença não é desigualdade. Diferença é potência, desigualdade é poder, é biopoder, é o poder do *soberano* sobre o corpo, exclusão da vida. Existe uma economia de sentidos no ato de pensar a traição realizada como sedição, como ação de resistência, como sabotagem, como instrumento na luta contra aquele que ocupa, como esforço para explicitar o regime de ocupação em que se vive. Todo território ocupado deve se desterritorializar, fazer girar seu eixo, perder o norte, produzir ruído. Essa é a traição do nômade.

Tradição/Traição: pensar como foi constituída por dentro, em torno, por cima, ao longo, através de certas noções vigentes de cultura brasileira. Fazer sentir a frequência dissonante de vozes constituintes. Buscar as potências de produção de

diferença na história cultural recente brasileira e ativá-las, conectá-las. Buscar onde se encontram os desobedientes, aqueles que simplesmente se negam a dizer um não como posição marcada, que possuem o sim como instrumento de afirmação, de produção. Sabotar o território vazio de possibilidades de outros e romper o *nihil* dominante, destituir o nada de sentido, o não dos niilistas criativos e seus protofascismos de fachada publicitária, entreguismos de uma corruptela de oportunistas mantida pela higiene e assepsia de galerias/galeristas de arte e sua lógica do *branding* generalizado.

**Acessar aqueles que fazem do não sim, do não afirmação, do não
uma produção imanente de diferenças, de produção de
multiplicidades, de produção de outros.**

2. 1 TRAIR

Existem experiências radicais na cultura brasileira. Essas experiências radicais – no sentido definido por Marx, radical como derivado de raiz – são elementos compostos, singulares e constituintes de uma tradição. Inteiramente baseada na utilização da idéia de radicalidade da experiência como exercício das potências do corpo e meio de ação afirmativa das diferenças, essa tradição viabiliza a emergência de um campo de pensamento sobre a rede cultural brasileira. Os elementos que compõem esse campo são, paradoxalmente, compatíveis e díspares entre si. A tradição, o delírio, o corpo, a experiência, a radicalidade, a resistência, a invenção, a cultura e, por fim, a própria idéia de Brasil, são pontos de intercessão desta ampla rede de significações.

Partamos do jogo estabelecido em meio ao vórtice desta rede de fluxos. O lance feito das contradições, da idéia paradoxal, do dissenso, da incompatibilidade, dos contra-sensos, irrompe na superfície tranqüila destas palavras-chave previamente catalogadas. O gesto dos duplos, dos múltiplos que convivem, que

insistem em cruzar as tramas desses conceitos, com suas dúvidas, seus erros, seus desequilíbrios, instauram, no ato de *traição*, seus pontos de partida. Entrar neste jogo é trair a nós mesmos, nos entregar.

Escolher a traição como tradição. Buscar traidores.

2. 2

TRAÍÇÃO & *BRANDING*

Traidores. Sim, ainda existem *os traidores*. Diante desta (da) total ausência de parâmetros éticos, diante do *vale-tudo* politicamente correto de mercado, eles insistem. Achá-los hoje em meio à tamanha *tolerância*, em meio à grande compreensão da *diversidade contemporânea*, em meio ao paradigma *democrático e multicultural* das marcas pós-modernas, é se perceber também traindo. Conectá-los sem, novamente, incorrer no equívoco moderno de reeditar desgastadas formas discursivas e antigas práticas *perecíveis*, ou ainda, de retomar um vanguardismo despropositado *fora de moda*, pleno de melancolia esquerdista tardia; para além desse registro, ainda é possível a traição como criação de diferença.

Falar em traição numa época homogeneamente desigual, socializada em doses cavaleares pelas mídias/meios/culturas de massa, alardeada pelos quatro cantos desse admirável mundo novo *global-tecnológico*, é trabalhar no limite do modelo de controle social contemporâneo. É trabalhar na época do aparente *consenso* tecnológico da Internet, das corporações transnacionais e de seus esquemas de *branding*, como define Naomi Klein:

Este era o segredo, aparentemente, de todas as histórias de sucesso do final dos anos 80 e início dos anos 90. (...) As marcas ficariam bem, conclui Wall Street assim que acreditassem fervorosamente nos princípios do *branding* e nunca, jamais piscassem. Da noite para o dia, ‘Marcas, não produtos!’ tornou-se um grito de guerra (...). O que mudava era a idéia de o que – na publicidade e na gestão de marcas – estava sendo vendido. Segundo o velho paradigma, tudo o que o marketing vendia era um produto. De acordo com o novo modelo, contudo, o produto sempre é secundário ao verdadeiro produto, a marca, e a venda de uma marca adquire um componente adicional que só pode ser descrito como espiritual. A publicidade trata de apregoar o produto. O *branding*, em suas encarnações mais

autênticas e avançadas, trata da transcendência corporativa. (KLEIN, 2002, p. 12-13).

Em meio a essa ditadura de marcas e ao capital imaterial generalizado, ainda se devem buscar traidores. São esses atos de traição, a ação daqueles que traem, que possibilitam a resistência em pleno território ocupado pela sociedade de controle e seu biopoder. Diante deste quadro limite, torna-se uma questão de necessidade imperativa resistir. O *branding* invadiu todos os campos da produção cultural contemporânea. Os festivais de música, as tendências de moda e comportamento da juventude, as universidades e colégios, o esporte, o espaço público e os eventos comunitários são todos campos onde a lógica de controle das marcas avança avidamente. Continuemos com Naomi Klein:

Embora os patrocinadores do passado possam ter se satisfeito meramente apoiando eventos comunitários, os construtores de marcas ávidos de significado jamais aceitarão esse papel por muito tempo. O branding é, em sua essência, um empreendimento profundamente competitivo, em que as marcas são construídas não somente contra seus rivais imediatos (Nike versus Reebok, Coca-cola versus Pepsi, McDonald's versus Burger King, por exemplo), mas contra todas as marcas que ocupam a paisagem urbana, incluindo os eventos e pessoas que estão patrocinando. Essa é talvez a ironia mais cruel do branding, a maioria dos fabricantes e varejistas começa a buscar cenários autênticos, causas importantes e eventos públicos caritativos para que essas coisas dêem significado à suas marcas. (...) a natureza expansiva do processo de branding termina por levar à usurpação do evento, criando uma situação quintessencial de perdedores em ambos os lados. Não apenas os fãs começam a sentir uma certa alienação em relação a eventos culturais antes acalentados (se não um completo ressentimento contra eles), mas os patrocinadores perdem o que mais necessitam: um sentimento de autenticidade com o qual associar suas marcas. (...) Se essa expansão insidiosa da publicidade parece mera questão de semântica quando aplicada a táxis e camisetas, suas implicações são muito mais sérias quando aplicadas no contexto de outra tendência de marketing: o branding de bairros e cidades inteiros (...) em breve as empresas patrocinadoras poderiam assumir papéis politicamente mais poderosos nessas comunidades. (KLEIN, 2002, p. 60-62).

Não se trata de ignorar a lógica de funcionamento do *branding*, mas sim de pensar a maneira pela qual é possível fazer vibrar as evoluções desse modelo de sistema de controle num outro sentido. Se todos os sujeitos e objetos do meio social foram transformados em mídia – pela qual são veiculados signos que remetem prioritariamente à manutenção das funções dos mecanismos de mercado –

torna-se fácil perceber que esses agentes de produção de controle não conseguem dar conta de toda a extensão dos meios. Os corpos ainda são o parâmetro referencial da vida social. A luta que se configura no campo da subjetividade social contribui para fortalecer a busca de uma autonomia dos corpos em relação às marcas. Os corpos ainda escolhem suas marcas.

Os traidores são inventores de marcas que escapam e sabotam os aparelhos de captura. São eles os agentes ativos de transformação e re-apropriação do espaço público, os detonadores de processos críticos, os produtores do *contra-branding* da diferença. Agindo como bárbaros em um território delimitado pelo mercado, fazem valer as forças do corpo contra as formas de controle. É claro que se trata de um jogo complexo, cheio de contradições e que se encontra em pleno andamento. A moderna razão dialética e suas pretensões pala síntese não consegue dar conta dos paradoxos presentes neste quadro. O que segue sendo mais importante é perceber esses campos como um intenso jogo de devires, em que a ação dos traidores é tão premente quanto a própria potência do corpo como produtor de vida e diferença.

No caso cultural brasileiro, a opção por buscar os que traem, que criam, que inventam *novas* tradições, vem da necessidade de se estabelecer uma leitura viva, potente, sobre mazelas e clichês que se solidificaram ao longo de nossa história cultural – o *branding* oficial do estado, como o exemplo patético das comemorações dos 500 anos de *descobrimento*, realizadas ao longo do ano 2000 – determinando o caráter constitutivo e ontológico do que deve, e pode, *vir-a-ser* brasileiro.

Aqueles que buscam hoje, na radicalidade de uma experiência de criação enquanto produção de diferença, traçam com seus corpos em jogo cartas geográficas de outros intensos mundos possíveis, cruzam por dentro a extensão dos extratos planetários do Império, do capital e do controle, e estabelecem parâmetros de leitura singulares do que é estar num mundo ocupado pelo fundamentalismo bélico de mercado. São esses os traidores na contemporaneidade, os criadores do *contra-branding* da insubmissão. São eles que irrompem e rompem os eixos de funcionamento naturalizado dos mecanismos de controle generalizados sobre

nossos corpos, nossas subjetividades, nossos desejos, nossas forças. Ao lê-los, a conexão é estabelecida.

Existem muitas forças em jogo. Os traidores apostam na possibilidade de um outro real. Trair, hoje, é buscar os que seguem apostando na vida como última e única instância, aqueles que seguem criando.

Produzir diferenças por insistência, por necessidade.

2. 3

O ATO: A ETIMOLOGIA E O CAMPO

Trair é entregar *alguém*. Alguém pode ser qualquer um, ou mais precisamente nesse caso, *aquela que é entregue*: aquele no qual se dá o ato da traição. Não se trata daquele que é traído, nem dos elementos ou substâncias da ação, mas sim do agente local, da área de intensidade do ato. Trair – enquanto linguagem, enquanto verbo – de maneira mais específica, sugere um coletivo, uma aglutinação, um conglomerado. Trair como encontro. A conjunção entre o receptor do ato realizado, o espaço onde se dá o ato e a duração ou a extensão do ato, caracteriza este encontro como uma ação transitiva direta. Neste sentido, *alguém* (o *locus* da ação) é pensado como plano de incidências de forças.

Para além de suas definições etimológicas, a traição aparece sendo definida a partir de muitos aspectos. Ao procurar verbetes que descrevem conceitualmente os possíveis sentidos da palavra (dicionários de psicologia, antropologia, ciências sociais, política, psicanálise, entre outros) o que mais chamou a atenção foi que, em sua grande maioria, o tom das classificações encontradas qualifica a traição a partir de uma lógica jurídica. Este é, sem dúvida, um fato intrigante. Ao ler o verbete, surgem elementos ainda mais curiosos. Citemos o verbete do Dicionário de Ciências Sociais:

Traição.

A. Traição, em significado mais geral, indica a prática de atos contra a segurança do país por um cidadão que lhe deve fidelidade.

B.1. O ato de traição é tema clássico de direito constitucional e sua definição tem variado através dos séculos, refletindo as concepções predominantes de Estado e do indivíduo em cada época e em cada sociedade. Sendo grave o crime de atacar a segurança de um Estado soberano, a traição tem sido punida desde os primeiros governos legalmente constituídos. Assim, a lei inglesa primitiva constituía, nessa matéria, uma repetição de normas do direito romano. No direito inglês o uso corrente do termo baseia-se na Lei de Traição de 1351, segundo a qual os elementos principais da traição são o ato de organizar guerra ao rei, aderir a seus inimigos em seu reino, ou dar-lhes ajuda e apoio no próprio reino ou em qualquer outro lugar. Geralmente traição é ‘uma ofensa à fidelidade devida à Coroa’ (...). De acordo com decisões recentes, não só os estrangeiros residentes na Grã-Bretanha são passíveis de condenação por motivo de tal crime, como também os estrangeiros portadores de passaporte inglês, enquanto residirem em país inimigo (...). Nesta acepção, o termo designa o que às vezes se chama de alta traição. Em significado mais antigo, o vocábulo indicava também uma infração menos grave (*petit treason*), como a resultante do ‘assassinato de um superior que lhe devia fidelidade em virtude de vínculo natural, civil ou espiritual’ (...). Essa concepção, abolida em 1829 (...), data da Lei de Traição de 1351.

B.2. (...) a Constituição norte-americana adota uma definição restrita, considerando crime de traição aos EUA ‘fazer-lhes guerra ou aderir aos seus inimigos, dando-lhes ajuda e apoio.(...)’ (art. 3º, seção 3) (...). A definição restrita fornecida pela constituição não pode ser ampliada pelo congresso, requerendo-se, para que seja considerada traição, a prática de um ato notório e não apenas a mera conspiração. M. Ploscowe (...) defende a tese de que (...) ‘pode constituir traição...em período de guerra qualquer ato de cidadão que beneficie esquemas hostis dos inimigos dos EUA...em tempo de paz, será considerada traição não só qualquer tentativa de derrubar o governo pela força, mas também a resistência violenta organizada à execução de uma lei dos EUA’. Paralelamente, em virtude de ser tão difícil provar a traição naquele país, foram tipificados crimes menores, como a subversão, de modo a poderem ser punidos com maior facilidade. (Dicionário de Ciências Sociais FGV-MEC, 1986, p. 1254-1255)

Fica claro que o problema da traição é de ordem política. A definição de quem é o traidor, de quem fez o ato de traição, como ela se deu e contra quem ela se deu, é sempre executada pela marca do controle instituído e constituído pela lei do estado sob os corpos dos infratores. Seguindo com os verbetes, a definição no vocabulário jurídico¹ não é muito diferente da anterior:

Traição. De Trair, do latim *Tradere* (arrastar, trair), em amplo sentido exprime toda ação que contravém à fidelidade, à fê jurada, ou à lealdade devida. Resulta assim, na quebra de um dever imposto, seja a que título for, pelo qual era defeso à pessoa praticar o ato, ou executar a ação, a que legal, ou moralmente, estava impedido, por vir infligir, ou ofender ao mesmo dever.(...) na linguagem do Direito penal comum, a expressão à traição ou traiçoeiramente, designa o modo pérfido, a maneira

¹ Ver a fonte citada em SILVA, P. *Vocabulário Jurídico*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1999, 16ª edição.

insidiosa, o processo falso, a aleivosia, ou o meio enganoso, utilizado para a prática, ou execução do crime, e pelo qual se quebrou, ou se abusou da confiança, depositada pela vítima.

Traição. Como expressão propriamente jurídica, a traição configura o crime cometido contra a seguridade interna, ou externa, do Estado. É a perfídia, ou a quebra do dever, que leva o cidadão a praticar o ato que atenta contra a segurança da pátria, ou que atenta contra a estabilidade de suas instituições.

Originalmente, a traição dizia-se crime de lesa majestade, por atingir a pessoa do soberano e os seus poderes. Modernamente, é atentado de lesa pátria, porque resulta num ataque à segurança da nação e à estabilidade de suas instituições. É crime de natureza política.

Distingue-se em traição contra a pátria e alta traição, em ambas se firmando a perfídia, ou a falta de fidelidade, e de ambas resultando a quebra de um dever sagrado.

A traição contra a pátria, a que os romanos chamavam de *proditio* (perfídia), e dita simplesmente de traição, é o atentado contra a seguridade exterior do Estado.

(...) A alta traição, a que os romanos denominavam de *perduellio* (crime de lesa majestade), é figurada por todo ato criminoso que atente contra a integridade interna do país, ou contra a sua existência enquanto nação. Resulta de atos que atentem contra sua forma de governo, contra os poderes constituídos, ou contra os direitos políticos.

Desse modo, embora ambas as traições se mostrem atentados, ou ataques à segurança do país, a traição, simplesmente, é o atentado contra a segurança externa do país, e a alta traição é o atentado contra a segurança interna. (SILVA, 1999, p. 825-826)

As duas esferas em que o *crime* é caracterizado – a idéia de um evento de fundo moral e a traição à pátria – apontam na direção de uma classificação penal ligada ao direito constitucional. A traição pode ser pensada como um ato constituinte. O embate entre potência constituinte e poder constituído acontece. A traição, mais do que um problema de ordem institucional, estabelece, na realização do ato, o embate entre forças que irá remontar à formação das instituições de controle do estado. E, como o próprio verbete define, o crime de traição é um

problema de natureza política, o que o aproxima ainda mais do processo constituído de institucionalização das formas de controle do estado e da sociedade.

É interessante perceber que neste ponto existe um veio insidioso. Linhas e distensões subterrâneas percorrem e estabelecem sentidos na superfície do conceito. Aqui emerge a presença de um perigo real: sua subutilização – a leitura redutora, de primeira mão – pode produzir preconceitos e limitações em seu entendimento, e ainda o esvaziamento do seu sentido político. A ambigüidade e o aparente paradoxo da traição – derivado de seu *conteúdo moral*, digamos assim – instaura, como produção de sentido, simultaneamente vetores de sedição, potencialidades subversivas e seus desdobramentos. O conceito é cortado de ponta a ponta por seus duplos e suas forças – ativas e reativas – que entram em jogo no suave movimento de deslize sobre o fio da navalha do paradoxo.

O plano ou o campo de incidências de forças escapa à polaridade, quebra a simplicidade dialética da lógica sintética, desconstrói bipolaridades frontais ou estagnadas e propõe – de fato, instaura – no ato da traição, um jogo onde são encontradas as seguintes forças:

1. O *outro* a quem esse alguém está sendo entregue, a *mídia* da ação;
2. O espaço e/ou espaços determinados onde se dão os deslocamentos e negociações da ação;
3. E o trânsito ou a medida transitivo do ato, lançando e provocando os limites e alcances dispostos no plano.

Alguém é o conjunto mobilizado e mobilizador, entrecortado de movimentações díspares e divergentes onde o *outro* é lançado, provocado a perceber a si mesmo como alguém em processo de cumplicidade do ato, como mídia ativa no evento. *Alguém* é a localidade do encontro com o *outro*, é a esfera da *mídia tática*. A mídia é o meio, o entre, o espaço, a distância, o jogo de aproximação e refutação dos corpos – pensar os corpos como mídias de si mesmos. A tática é totalmente distinta da estratégia. Ela é a luta travada pela lógica das guerrilhas, com suas ações imediatas, eficazes e com alto grau de mobilidade.

Trair é entregar alguém, é entregar-se a si mesmo como experiência. O conceito de experiência traz em si duas palavras: *Ex*, de origem romana, que quer

dizer fora e, *Peros*, proveniente do grego, que quer dizer local, espaço. Experiência é se colocar fora do local de onde se está.

Pensar o trair como experiência inserida num campo dialógico potente, como ato de comunicação ainda possível, *reply* sem autor num mar infinito de pontos de referências, é afirmar a força constituinte presente nesse jogo de invenção.

Trair é criar uma língua.

Não estamos falando de linguagem, nem de uma ou mais falas, muito menos de um discurso. Realmente, estamos falando de uma *língua*: algo mais arcano, algo mais físico, mais fisiológico, algo que vai marcar a criação de um *povo* - no sentido que Deleuze (1998) dá a povo - algo ou alguém que vai inventar uma *tradição*.

2.4

ENTREGA E ENCONTRO

O ato de entregar também pressupõe um outro, uma outra parte, aquele a quem alguém é entregue. Esse *encontro*² múltiplo se realiza partindo da idéia básica de que cada um dos envolvidos é muito mais que um. O campo sempre será composto por um imenso quadro de probabilidades com suas infinitas variações. O encontro age como força constituinte no jogo das singularidades. O outro será sinônimo de produção de diferença, na mesma medida que a aventura do deslocamento opera sobre a economia simbólica afetiva e seletiva das forças em ação.

Mas existirá algum grau que torne possível distinguir o outro como diferente se, em grande parte, a tradução ou a aproximação do outro se faz mediada por aquele que encontra (que é aquele que recebe) e aquele que entrega? Em outras palavras, como será possível perceber que o elemento da traição – o que age na traição, o que tem uma função ativa – produza o outro como alguém que não é ele,

² No sentido espinosista do termo.

e só assim, então, realize o gesto de entregar-se ao encontro? O filósofo francês Bergson³ diz que é irrelevante pensar em diferenças de grau. Segundo ele, a questão dessas diferenças é, e sempre será, um falso problema, já que a única diferença real é a de natureza. O que vai definir o encontro entre os elementos da ação é a diferença de natureza da ação, não da recepção ou da emissão. Nesse sentido, o outro sempre será o local da diferença, se a natureza da ação que envolve o encontro for ativa, criativa e multiplicadora de afirmações, e o oposto será constituído, se a motivação da ação estiver na ordem da reprodução do mesmo. Ou seja, a dinâmica dos encontros será estabelecida pela natureza do jogo no qual se articulam essas forças, constituídas por sua vez pela/na ação. A idéia de traição não possui em si mesmo nenhum *a priori* moral definitivo.

O encontro pode ser lido a partir de um primeiro olhar, como espaço e ato de propagação da lógica da desigualdade. É o peso do que *não é igual*. Paradoxalmente, é deste evento que surgirá o ponto de partida para a percepção e produção do outro como diferente. Esse é o momento onde o outro é percebido como algo que não possui a mesma *natureza*. A desigualdade é a finalidade de um encontro com o outro quando prevalece a lógica das forças reativas. A leitura que Deleuze faz de Nietzsche⁴ – via Espinosa – elucida e ajuda a compreender a maneira utilizada aqui para a quantificação e qualificação das forças:

Espinosa abriu um caminho para as ciências e para a filosofia. Nem mesmo sabemos o que **pode** um corpo; falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso, mas não sabemos de que é capaz um corpo, quais são suas forças nem o que elas preparam (1). Nietzsche sabe que chegou a hora (...) O corpo é um fenômeno múltiplo sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, ‘unidade de dominação’. Em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas **ativas**, as forças inferiores ou dominadas são ditas **reativas**. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força. As forças que entram em relação não têm uma quantidade sem que, ao mesmo tempo, cada uma tenha a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á de **hierarquia** esta diferença das forças qualificadas conforme sua quantidade: forças ativas e reativas. (DELEUZE, 1976, p. 32-33).⁵

³ Ver BERGSON, H. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: ed. Martins Fontes, 1990.

⁴ Ver DELEUZE, G. *Ativo e reativo*. In: *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976, p. 32 – 58.

⁵ Grifos do autor.

O corpo é o espaço de ação das forças e será no encontro dos corpos que essas forças entraram em ação. A forma pela qual se dará a qualificação destas forças vai depender da maneira como está composto o campo de ação, ou seja, o corpo. Como o corpo é um elemento de alta volatilidade, que escapa, é capturado e escapa novamente – assim, sucessivamente, com a mesma rapidez e fugacidade –, a questão central de Espinosa sobre o problema da consciência continua sendo prioritária e ainda apenas parcialmente solucionada. Nietzsche, segundo Deleuze, está dando uma resposta possível quando estabelece uma hierarquia de forças a partir de sua qualidade e quantidade, sendo a quantidade determinada pela qualidade das forças em jogo. O ativo e o reativo são as únicas possíveis qualidades determinadas e/ou determinantes no campo de ação. Sendo assim, coloca-se uma questão de cunho ético que diz respeito à opção de configuração do campo de luta das forças. O encontro é, então, o elemento significante desta relação. É ele que vai produzir o choque e a dinâmica dos movimentos das forças, bem como a maneira pela qual serão selecionadas as forças que irão compor o jogo, que definirá o sentido político deste encontro e, simultaneamente, o próprio corpo em ação. Nesse sentido, Michael Hardt demonstra em seu conhecido estudo sobre a obra de Deleuze⁶ – mais precisamente sobre os momentos iniciais de sua trajetória filosófica – a preponderância de um projeto político afirmativo e democrático:

A apresentação esquemática de uma teoria da instituição já nos fornece dois elementos fundamentais do projeto de Deleuze: designa o ataque ao ‘negativo’ como uma tarefa política e põe como objeto produtivo central da filosofia a construção de uma sociedade puramente positiva e inventiva. Podemos desde logo reconhecer de forma latente, aqui, uma poderosa noção de constituição e a visada sugestiva de uma teoria radicalmente democrática. (...) Os vários *mots d'ordre* proclamados por Deleuze neste período – a destruição do negativo, a afirmação do positivo – são despidos de seu pleno poder e significação, quando não estão firmemente enraizados em um compromisso antagonístico com relação a Hegel. Como o próprio Deleuze assevera na leitura de Nietzsche, a fim de obter uma compreensão adequada de um projeto filosófico deve-se identificar contra quem seus principais conceitos são dirigidos. (...) a intuição inicial de um projeto político positivo é recuperada por meio da longa passagem que seguiremos - de Bergson a Nietzsche e, finalmente, a Espinosa. Deleuze exige uma ontologia positiva a fim de

⁶ Ver HARDT, M. Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.

estabelecer uma teoria positiva da ética e da organização social. (HARDT, 1996, p. 19-21).

Este jovem projeto político deleuziano – que, segundo Hardt, vai sendo encorpado ao longo de toda a sua trajetória intelectual – aponta para a necessidade de constituintes de encontros seletivos. Voltando a Bergson e a traição, pode-se afirmar que a experiência do encontro com o outro é substituída pela presença de uma *natural* desigualdade entre as partes – pulsões proto-fascísticas que territorializam as diferenças. A naturalização da desigualdade inviabiliza, assim, o processo de seleção de forças. Imóvel, contraído, o corpo é capturado para ser dissecado pelos aparelhos disciplinares da lei, da norma, da hierarquia constituída e da ordem. O outro é transformado naquele que deve ser incluído e qualificado para ser extraído, excluído e exilado como desigual. Todavia, mesmo em meio a esse jogo de captura e codificação, são produzidas potências constituintes que vão insurgir em meio à rede de controle. Estabelecendo outras conexões, rompendo com o totalitarismo das reações desiguais, viabilizando a emergência da produção de diferença.

A busca pela necessidade da vida cria resistência.

2.5 ENTREGA COMO NOMADISMO

Aquele que é entregue revela a situação desigual na qual se encontra em relação ao outro, mas essa desigualdade revela, em seu meio, a potência de produção de diferença como afirmação do corpo resistente da traição criativa contra o fantasma aparelhado do traidor desigual: trair como ato coletivo, trair como ação individual. Ambos traem, o primeiro entrega ao outro sua potência de singularização, sua diferença enquanto criação de si mesmo e o segundo controla aquele que cria, para acumular e construir a repetição do mesmo em busca da hegemonia tirânica da desigualdade. Um é o princípio nômade criativo, o outro, a

fundação de uma ditadura de estado. A traição opera como um ato criador de uma máquina de guerra que ataca e desconstrói a lógica de captura do estado, como define Deleuze:

Do ponto de vista do Estado, a originalidade do homem de guerra, sua excentricidade, aparece necessariamente sob uma forma negativa: estupidez, deformidade, loucura, ilegitimidade, usurpação, pecado...Dumézil analisa os três ‘pecados’ do guerreiro na tradição indo-européia: contra o rei, contra o sacerdote, contra as leis derivadas do Estado (seja uma transgressão sexual que compromete a repartição entre homens e mulheres, seja até uma traição às leis da guerra tal como instituídas pelo Estado). O guerreiro está na situação de trair tudo, inclusive a função militar, ou de nada compreender. Ocorre a historiadores, burgueses ou soviéticos, seguir essa tradição negativa, e explicar que Gêngis Khan nada compreende: ele ‘não compreende’ o fenômeno estatal, ‘não compreende’ o fenômeno urbano. Fácil de dizer. É que a exterioridade da máquina de guerra em relação ao aparelho de Estado revela-se por toda parte, mas continua sendo difícil de pensar. Não basta afirmar que a máquina é exterior ao aparelho, é preciso chegar a pensar a máquina de guerra como sendo ela mesma uma pura forma de exterioridade, ao passo que o aparelho de Estado constitui a forma de interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo a qual temos habito de pensar. (DELEUZE; GUATARRI, 1997, p. 15).

É necessário perceber, no ato de traição, a operação de produção de uma exterioridade. A entrega produz um fora que é experienciado no percurso do nômade. A máquina de guerra rompe com a lógica do estado, com os processos de acumulação e produz diferença – rasga os hábitos.

Quando a noção de desigualdade define um encontro, acontece o processo de acumulação. A definição de valores, de maneira redundante, incorre em questões de juízo moral e/ou estético. Ocorrem situações de choque, de conflito, onde a construção da percepção do sentido de valor opera em um primeiro plano e define uma linha lógica de funcionamento para maioria das forças em jogo. Pensar a desigualdade, portanto, é estabelecer que a acumulação é um empecilho para o encontro que pretende produzir diferença.

Será no calor deste combate que serão produzidas as pequenas e necessárias máquina de guerra que irão sabotar e saquear as pretensões de acumulação do poder constituído. Suas ações são executadas a partir de um primeiro lance: romper com a lógica acumulativa e desconstruir a unilateralidade presente na relação, para, logo depois, introduzir um segundo ponto: inserir o vírus – ou o processo de

desestabilização do parâmetro de desigualdade, deslocando o foco para o movimento – em vez de incorrer sobre o fim ou a finalidade do ato como exercício de poder ou de detenção de poder. É importante notar que todos os agentes do conceito estão envolvidos no ato de criar, de trair. Trata-se de contagiá-los com a ação, mobilizá-los no sentido de pontencialização de suas exterioridades.

O jogo está no *lançar-se entre*, sem o desejo das finalidades, sem impor hierarquias, sem acumular poder. Se for realizado que o elemento básico da traição está no deslocamento de sentido – imposto pela reavaliação do encontro como finalidade acumulativa – rapidamente a experiência é dividida e produzida como produção de diferenças. Assim, esse *entre* é operado como criação de uma localidade horizontal para o encontro e uma exterioridade produzida no interior do aparelho de captura.

Existe a escolha como fator necessário ao encontro. O outro é a possibilidade do exercício da diferença, exercício esse que se coloca fisicamente - um atletismo artaudiano - em que a potência de discernimento é um dos fatores definidores da aventura. A escolha se faz por necessidade afetiva. Selecciono no outro o que não sou, potencializo e amplio a intensidade da diferença. Trair é realizar a possibilidade de reconhecer no outro o que não sou eu; reconhecer no outro o que sou eu *diferenciado*. O mesmo gesto se dá no sentido de quem recebe os elementos do ato: o *outro* também se reconhece como outro, ele também opera um deslocamento de sentido em que os valores habituais são rompidos, ele se desloca, muda seu *habitat*.

Deleuze fala do nômade como aquele que se desloca permanecendo no mesmo lugar.⁷ Todo nômade tem seu território, todo nômade se realiza no seu território. O nômade *inventa* o seu território. A potência transitiva do nomadismo se constrói em relação à sua capacidade territorial. O território se dá como plano de ação. Os trajetos e linhas de fuga formam a cartografia afetiva do nômade. O deslocamento é o devir-outro do nomadismo: é lá que o nômade se encontra a si mesmo como diferente. Será sua necessidade de se desterritorializar que vai

⁷ Ver DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1227 – *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*. In: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. (vol. 5). São Paulo. Ed. 34. 1995.

constituir seu território. Perder o território, sabotar seu terreno, é perder-se a si mesmo, é encontrar um outro no mesmo, é produzir processos de diferenciação num plano em que o indiferenciado se perpetra como único real possível: perder-se no/do território por necessidade, necessidade de *ser-se* outro no mesmo, trair o mesmo.

O nômade é também um traidor.

Será ele, o nômade, que irá trair sua *vocação* sedentária, trair sua solidez, o fixo, a aldeia e seus traços. O ato de trair traduz a própria potência nômade. Ele será sempre aquele que *vai*, aquele que é percurso de seu próprio *destino*. Ele será aquele que experencia a implacabilidade do trajeto que se atualiza, exclusivamente no/pelo/como ato. Será no sentido em que toma seu *ir-se* – realizar-se em sua potencialidade nômade – que a fatalidade de traduzir os encontros e a fidelidade em uma *ética amorosa* vai ser apurada. Este *ir-se* é a capacidade de tornar nômade o espaço em que se localiza – fluxo *versus* contenção. É a traição como caminho, traindo a localidade. Ele cria o território, o estado, para traí-lo, e no ato, na traição, ele vem a ser, ele torna-se: o nômade só existe em seu trajeto e o seu trajeto é a sua potência, seu gesto de trair a si mesmo, seu sedentarismo, seus sedimentos. Ao trocar a fixação pela ficção, trai sua comuna e seus laços de contenção para criar outras comunas, outros laços que existem no devir. A traição do local, *seu* próprio local, seu espaço, sua geografia, instaura o ato de trair como capacidade de ser afetado pelo o fluxo poético das coisas. É a traição como *ética amorosa*: perceber o *comum* como o reino de possibilidades, criação infindável de encontros, construção e desconstrução de entregas, jogo múltiplo das superfícies, o comum como erógeno, a comunidade como traição, como a invenção do outro. É no encontro entre o corpo e a terra que o nomadismo se realiza.

Esse encontro é o *nascimento* do homem; do homem como o *outro* da/na natureza, da *natureza* diferencial e singular do homem como traidor, como inventor de si mesmo. Não se trata de uma armadilha histórica lançada com o intuito de salvaguardar um humanismo tardio, ou de entrarmos no jogo da

superioridade humana e sua pretensa constituição ontológica, ou ainda de um gesto melancólico e narcisista em busca da origem metafísica, totalitária, do fundamento primevo ou qualquer dos outros tipos de essencialismos que povoam os imaginários modernos com suas patéticas variações em torno da idéia totalitária de *Homem*. Está sendo questionada aqui a própria idéia de *origem* do homem. Esse *nascimento* não estabelece prioridade alguma, não fundamenta nenhuma hierarquia, ele é basicamente ato, figura de linguagem, gesto que cruza o espaço, onde a criação é o elemento mais significativo em meio às forças em choque. Trata-se de perceber a invenção/apropriação do tempo como trajeto; trabalhar a distinção entre história e genealogia como sugere Michel Foucault.⁸

Perceber as forças constituintes do deslocamento criando o próprio terreno. Perceber o território como *devir-outro* da terra, a corporeidade como coletivo e sua capacidade de ação. Trata-se de multiplicar as possibilidades de encontro, pensar o coletivo como invenção, como um caminho entre tantos outros, como necessidade de imaginarmos aqueles traidores: os *primeiros* estrangeiros, os *primeiros* bárbaros, não enquanto elemento original, não enquanto origem, mas como veio genealógico, traço de uma aventura que a todo o momento se atualiza novamente, argumento de uma invenção, emergência de uma proveniência necessária, o eterno retorno do diferenciado.

2. 6

A ÉTICA AMOROSA E SUA MANOBRA

A necessidade é a mãe da invenção.
Frank Zappa por **Tom Zé**

A definição construída por Espinosa no século XVII marca o terreno ético como espaço de ação e capacidade que os corpos têm de serem afetados. As duas estâncias de implicação que se encontram presentes nesta idéia – a potência de existência do corpo e o seu poder de ser afetado – constituem uma área teórica-

⁸ Ver FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. Esse ponto será mais trabalhado na parte seguinte do texto.

prática na qual emerge um materialismo sutil que aponta no sentido da construção de um possível projeto político. Michael Hardt, no estudo já citado⁹, descreve o diálogo filosófico entre Nietzsche e Espinosa que surge na obra de Deleuze.

Deleuze identificou uma ligação entre Espinosa e Nietzsche (62). A vontade de potência é sempre acompanhada de um sentimento de potência. Além disso, esse *pathos* nietzschiano não envolve um corpo ‘sofrendo’ ‘paixões; ao invés disso, o *pathos* assume um papel ativo, produtivo. A dupla espinosista potência-afetividade ecoa alguns desses elementos nietzschianos. Nosso uso do termo ‘sensibilidade’ para tentar descrever o poder de ser afetado pode muito bem ser enganoso. Uma afecção, na terminologia espinosista, pode ser uma ação ou uma paixão, dependendo da afecção resultar de uma causa externa ou interna. Assim, a potência de existir de um modo correspondente a um poder de ser afetado, e esse poder de ser afetado ‘é sempre preenchido, seja por afecções produzidas por coisas externas (chamadas de afecções passivas), ou por afecções explicadas pela própria essência do modo (chamadas afecções ativas)’ (*Expressionism in Philosophy*: Espinoza, 93, modificado). A plenitude do ser, em Espinosa e em Nietzsche, significa não somente que o ser é sempre e em toda parte plenamente expressado sem qualquer reserva transcendental e inefável, mas também que o poder de ser afetado, que corresponde à potência de existir, é completamente preenchido por afecções ativas e passivas. Essas duas distinções constituem nossa tentativa inicial de discernir a estrutura interna do poder.

$$\begin{array}{c}
 \text{poder} \\
 / \quad \backslash \\
 \text{potência de existir} = \text{poder de ser afetado} \\
 / \quad \backslash \\
 \text{afecções ativas} \quad \text{afecções passivas}
 \end{array}$$

Podemos começar a perceber nesse ponto como a proposição espinosista da equivalência entre a potência de existir e a poder de ser afetado pode nos conduzir a uma teoria prática. (...) Quando colocamos a questão da causa nesse contexto, encontramos uma distinção real: nosso poder de ser afetado é constituído por afecções ativas (causadas internamente) e afecções passivas (causadas externamente). De pronto essa distinção sugere as linhas gerais de um projeto ético, e fundamentalmente prático: como podemos favorecer as afecções ativas de modo que nosso poder de ser afetado seja preenchido em maior proporção com afecções ativas do que passivas? (HARDT, 1996, p. 122-123)

⁹ Ver nota 4.

A primeira questão que chama atenção é a definição de afecção como paixão ou ação que pode, como uma força tanto ativa quanto passiva, reagir afirmativamente a estímulos internos e externos. A aproximação entre poder – de ser afetado - e potência – de existir - é outro ponto significativo na presente passagem.

O senso comum estabelece a capacidade de afecção como um evento essencialmente passivo. Estar afetado ou ser afetado é um qualificativo dirigido a alguém que de alguma maneira está *fora de controle*. Se a postura ética de um nômade é definida prioritariamente pela sua capacidade de seguir seu caminho e seus deslocamentos, a fidelidade do nomadismo é relativa a si mesma, ou seja, diz respeito a sua capacidade afetiva de estar fora do controle, de trair como ato de amor, a constante presença da implacabilidade de seu ir-se, e assim, realizar seu devir-caminho. A *ética amorosa* de um traidor diz respeito ao sentido trágico em que seu corpo se encontra: um espaço crivado de afecções necessariamente passivas de experimentar. É nesse sentido que podemos indicar no nomadismo o nascimento do estado. A junção e transformação da potência em poder são assinaladas como um ponto limite da experiência nômade. Paradoxo constante será sua capacidade, sua potência de traição, que o jogará de novo no vórtice de sua força de deslocamento.

Se a vocação do nômade é o caminho, se ele só *pode ser* no/pelo caminho, sua fidelidade à traição é tornada um elemento constituinte de sua *natureza*. Essa implicação determina um sentido ético implacável: será sua capacidade de afecção constante, de perda de controle, que o lançará novamente na aventura do deslocamento, e será sua capacidade seletiva que estabelecerá a transvaloração das afecções, *sensibilizando-o* pela busca por afecções ativas, ou seja, sua potência de fidelidade ao caminho e seus acidentes.

O exercício nômade estabelece no jogo criativo da linguagem, um caráter ativo: afirmação tensa da possibilidade constante do erro, do carinho pela farsa, do duplo enquanto vetor real, da dúvida diante do racionalismo abstrato, do rigor de uma força ativa em seus desejos constituintes.

A necessidade do jogo de invenção.

Assumir os riscos do nomadismo é perceber o próprio ato de escrever como traição. A função daquele que escreve encerra um paradoxo elevado no mesmo nível dos nômades. O caminho que segue um texto é, em sua imensa maioria das vezes, marcado por ambigüidades e dificilmente pode ser definido ou limitado aprioristicamente. Não há como estabelecer uma cisão inegociável entre os vetores e valores que um texto percorre.

Por exemplo, impreterivelmente, há sempre construções de função poética no seio da elaboração teórica. É uma ilusão estabelecer consenso ou uma pretensiosa unidade entre elas. Ambas percorrem o sutil curso dos duplos e de seus processos de diferenciação: poesia é pensamento e vice-versa. É um falso problema, um fantasma conceitual mal resolvido, insistir na idéia de separação e/ou contraposição desses campos. Escrever um texto teórico é também criar literatura: esse é um texto literário. Para além dos preconceitos conservadores, a ação dos discursos promove processos particulares em suas formas de apresentação da invenção. O fazer poético e a ação do pensar são a mesma e justa coisa, e produzem um imenso processo de diferenciação que é constituído pelo dissenso.

O próprio ato de criar tem sua limitação na capacidade inventiva e, em muitos casos, deve-se ficar atento diante de armadilhas, de formas de captura e de seus desdobramentos. Pensar/criar como desconstrução: esse é um possível lema pleno de riscos, é um limite e ausência do mesmo, nos impelindo a pensar nossas próprias construções como possíveis ficções e/ou exercícios discursivos com seus momentos precisos de *morte e nascimento*. É necessário apostar no renascimento como manobra do ato de criar.

Paul Celan, em uma carta a outro poeta¹⁰, tenta responder a uma pergunta tão antiga quanto a própria escrita: *Como se fazem poemas?* Ele vai apontar na direção do processo que leva o fazer (em alemão *Machen*), através da feitura (*Mache*), gerar a manobra (*Machenschaft*). Talvez possamos nomear aqui a *manobra*: criação do texto como uma *feitura* de um *fazendo-se* entre o lúdico, o poético e o teórico.

¹⁰ CELAN, P. *Carta a Hans Bender*. In: *Cristal*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1999.

Essa manobra estabelece um mecanismo de seleção de afecções que constituirá, por sua vez, a ética amorosa do nomadismo.

Contagiando-se e contagiando todos os espaços de ação, a manobra será o evento de desconstrução das barreiras sectárias impostas por forças reativas no vórtice do processo de criação, seja ele literário, político, etc. Manobras arriscadas que criam os próprios caminhos pelo qual passa. Trabalho de artesão diante do desejo infinito de nomadismo em seu território:

**sempre outro, sempre o mesmo, sempre novo, novamente, sempre
retorno, sempre devir, sempre porvir.**

2.7

TEORIA DO VALOR: O JOGO DAS FORÇAS ATIVAS E REATIVAS E A CRIAÇÃO.

(Nietzsche-Deleuze)

O agenciamento Nietzsche-Deleuze é talvez um dos mais potentes na trajetória intelectual de Deleuze. Segundo Michael Hardt em seu já citado livro¹¹, a linha de força que Deleuze vai buscar em Nietzsche se encontra ligada à elaboração de uma ética para além da determinação, uma ética enquanto processo de diferenciação:

Nietzsche lhe permite transpor os resultados da especulação ontológica para um horizonte ético, para o campo de forças, do sentido e do valor, onde o movimento positivo do ser torna-se a afirmação do ser. A temática do poder em Nietzsche provê a passagem teórica que articula a ontologia bergsoniana a uma ética da expressão ativa. Espinosa cobre essa mesma passagem e a estende até a prática. Da mesma forma que Nietzsche coloca a afirmação da especulação, Espinosa põe a afirmação da prática, ou da alegria, no centro da ontologia. Deleuze argumenta que a concepção de Espinosa é uma concepção ontológica da prática; (...) o pensamento de Deleuze finalmente descobre uma autonomia real em relação à problemática de hegeliana. (HARDT, 1996, p. 15-16).

¹¹ Ver nota 14.

O desejo de superação da dialética hegeliana e de suas variações levou Deleuze a esse agenciamento entre Nietzsche, transformado em ética da afirmação, e Espinosa com sua imanência da prática pela busca da felicidade.

O que é significativo aqui é pensar como Deleuze enxerga o niilismo moderno em Nietzsche. A negação das diferenças ou a produção do indiferenciado estabelece a marca da ciência moderna: "O triunfo das forças reativas é o instrumento do pensamento niilista". (DELEUZE, 1978, p. 37). O processo de acumulação, de conservação de energia, tem como devir um estado final de anulação de diferenças. Nesse contexto, o triunfo do reativo é a produção incessante do mesmo.

Mas o *Eterno Retorno* acaba por romper o estado de conservação. O *Eterno Retorno* é a repetição da diferença, é o próprio retorno que difere, que desequilibra em sua pulsão constituinte de devir ativo: "voltar, o ser do que devém". (DELEUZE, 1978, p. 39). Trata-se do presente coexistindo consigo mesmo como passado e futuro. O *Eterno Retorno* estabelece o instante como princípio da diferença e de sua repetição. Retornar pelo que difere é a síntese de uma afirmação dupla: diferir e retornar como processo de diferenciação.

A *Vontade de Poder* é justamente caracterizada como esse princípio ativo de diferenciação: "a essência da força é sua diferença de quantidade em relação a outras forças e que essa diferença se exprime como qualidade de força". (DELEUZE, 1978, p. 41). A *Vontade de Poder* é, então, uma dinâmica estabelecida pelos lances de qualidade e quantidade das forças em jogo. Ela é o princípio para uma possível síntese das forças. Instaurando um empirismo superior que é essencialmente plástico, ela impele as forças a serem constituintes pela sua atividade. Como a força é sempre vitoriosa, a *Vontade de Poder* vai dotá-la de uma qualidade e de uma quantidade ativa.

O elemento genealógico da *Vontade de Poder* é constituído pelo acaso. Nós sabemos que o acaso é da ordem do jogo. É preciso estar atento e seletivo aos lances que compõem o jogo, bem como ao relacionamento das forças. A genealogia das forças é diferencial - *elemento da produção da quantidade de diferenças entre duas ou mais forças* - e genético - *produção de qualidade de cada força na*

relação –, ou seja, *ativo* e *reativo* são qualidades originais da força, e o *afirmativo* e o *negativo* são qualidades primordiais da vontade de poder. É preciso afirmar esta distinção entre os dois campos: “a afirmação não é ação, e sim o poder de se tornar ativo, o devir ativo em pessoa (...) a negação não é uma simples reação; é um devir reativo”. (DELEUZE, 1978, p. 44). Dessa maneira, a *Vontade de Poder* é uma significação do sentido e do valor dos valores, ou seja, a qualidade da força que exprime a coisa e a qualidade da *Vontade de Poder* da/na coisa. Assim temos o estabelecimento de uma teoria de valores que se encontra marcada pelo princípio da criação.

Todos nós sabemos as circunstâncias que cercam a leitura deleuziana e, de maneira mais genérica, de alguns outros pensadores franceses que leram Nietzsche a partir da segunda metade do século XX. A função militante e a tentativa de escapar do fantasma heideggeriano e autoritário que circundavam Nietzsche e muitos de seus leitores franceses¹² o fazem ser lido de maneira completamente apaixonada e afirmativa. A idéia de uma teoria geral dos valores constituída a partir do princípio de criação é uma das contribuições mais potentes que pode ser retomada nesta época de pretenso esvaziamento das potências constituintes da vida enquanto produção de diferenças.

2. 8

BIFURCANDO: GENEALOGIA X HISTÓRIA **(Uma pequena manobra: bifurcação. Crise)**

Através do século XX, após uma imensa infinidade de especulações e realizações, os conceitos de *homem/humanidade* são duramente questionados. Após as críticas nietzschianas, elaboradas a partir de um século XIX em crise, alguns modelos de pensamento e cultura começam a ruir. O *homem* do século XX parece chegar fatigado ao século XXI. Uma série de pensadores elaborou críticas contundentes após a segunda metade do século XX, em meio às ruínas do pós-guerra.

¹² Para um rápido exemplo: Blanchot, Kieslowski e até Bataille.

Dentre muitos podemos selecionar os trabalhos de um jovem Foucault como importante foco de tradução do pensamento nietzschiano – um certo Nietzsche, sem dúvida – em meio às tradicionais escolas de pensamento francesas, como descreve Roberto Machado em seu livro *Foucault, a filosofia e a literatura*:

Foucault é conhecido por suas frases bombásticas. Na última página de *As palavras e as Coisas*, ele sintetiza, com o esplendor e a precisão característicos de seu estilo, o resultado ao mesmo tempo hipotético e provocador da análise que acaba de realizar: ‘o homem não é o velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo’. E termina o livro explicitando o sentido dessa hipótese final: ‘Se estas disposições [as disposições da *episteme* moderna que inventou o homem] viessem a desaparecer tal como aparecem,...pode-se apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto na areia.’ (...) Há uma evidente aspiração nietzschiana nessa idéia de que o homem é uma invenção recente cujo fim está próximo. (MACHADO, 2000, p. 85)

Foucault dá continuidade a um problema epistemológico grave que surge, de alguma maneira, com a inauguração de uma certa percepção diante da alteridade, que Montaigne já havia ceticamente assinalado em seus *Essais*: a idéia de Homem nasce com a modernidade e como ela, tem um limite intrínseco, tem um determinado espaço-tempo de atuação limitado e, certamente, não é a questão mais antiga dos modos de saber e nem se trata de um *universal apriorístico*.

A operação de desconstrução realizada por Foucault explicita também dados que extrapolam discussões de cunho estritamente teórico. O corpo e seus possíveis, realizados em termos sociais, abrem a necessidade de repensarmos eticamente os limites das noções de *humano* na atualidade. As experiências pós-modernas de alta tecnologia, as condições socioculturais da maioria das sociedades pós-colônias, os conflitos bélicos generalizados na tentativa de manter a *paz mundial*, o processo de enriquecimento e concentração de renda de múltiplos estamentos sociais, sejam eles periféricos e centrais, explicitam a conjuntura em que ocorre, e colocam em questão os desgastes sofridos pela idéia de *Homem*.

2. 9

ARISTOCRACIAS CORPORAIS E A SOCIEDADE DE CONTROLE

A crise da modernidade trouxe em seu bojo a necessidade de uma reavaliação dos parâmetros de humanidade. Toda uma multiplicidade de concepções *outras* insurge testando os limites do corpo – testando e afirmando a diferença entre corpo e homem.

Pensar o corpo hoje é perceber que o estatuto de humanidade deve ser repensado. Muitas vezes, em nome desses *Homens*, os corpos são aprisionados numa série de sobrecodificações produzidas para/pela sociedade de controle em escalas planetárias, criando, por exemplo, aquilo que Michael Serres¹³ vai chamar de *aristocracias corporais*:

A eliminação matemática do acaso permite conhecer os corpos pessoais pelos contornos dos corpos globais; (...) esses cálculos gerais não deixam ignorar que a injustiça social priva os mais pobres dos benefícios concernentes à dor e à morte a ponto de um abismo sempre separar os mortais dolorosos dos raros eleitos que se lançam em busca da imortalidade. Novamente, a história dos mitos, culturas e religiões explicam melhor o estado de coisas do que a história das ciências ou mesmo a história propriamente dita. A distância entre deuses e homens, tal qual como mensuravam os antigos gregos, por exemplo, substituiu seu arcaísmo pela moderna diferença de classes; o escândalo amplia-se a partir daí. Sob as baixas latitudes encontram-se os mortais aos quais a tradição reserva o nobre nome de homens; nas altas, encontram-se os imortais, que não cessam de sorver o néctar da ambrosia. Essa evidência não pode deixar de lado as chamadas democracias; escudando-se numa publicidade mentirosa, na qual ninguém mais crê, elas ainda podem glorificar a mais feroz de todas as aristocracias corporais, mais implacável do que todas as outras? Discursos hipócritas nos fazem tremer de indignação desde que seu contrário visível é posto à mostra: os esqueletos do terceiro mundo gritam até a morte, diante dos obesos de plenitude. Amanhã, uma guerra inexpiável, à moda de Darwin, oporá esses milhares de corpos macilentos aos milhões de dólares cujas vantagens se acrescentam aos milhões que guardam as pessoas adiposas, orgulhosas de seu saber exclusivo adquirido por essa quantidade enorme de dinheiro, mais do que pelo seu próprio talento? A política encarna-se quando deixa de lado a ideologia. (SERRES, 2003, p. 34-35).

O processo de colonização dos corpos – o esfriamento e a estratificação das potências de diferenciação da multiplicidade de outros que atravessam os padrões, escapando às territorializações e classificações – é a forma de ação e de produção

desenvolvida na contemporaneidade pela sociedade de controle. O corpo é um elo na legitimação de uma lógica acumulativa nas áreas privilegiadas do planeta. Essas aristocracias corporais pretendem manter a hegemonia dos processos de produção de corpos vivos e saudáveis, transformando-os em propagadores de modos de significação estritamente ligados à lógica operacional das modulações do controle.

O que se pretende pensar aqui são algumas formas de resistências ativas, suas ações, estratégias e linhas de fuga – com seus limites, efetividades e extensões – que se contrapõem a esse processo global de controle, que Toni Negri e Michael Hardt chamam de *Império*¹⁴. Esse conceito foi cunhado pelos dois pensadores para descrever o estágio de desenvolvimento atual das forças de controle e de produção. A idéia de *Sociedade de Controle* é construída a partir de alguns escritos que Foucault¹⁵ realizou sobre seus estudos da manutenção dos modos de vida na chamada *Sociedade Disciplinar*. A sociedade de controle e o biopoder – o poder sobre o corpo – funcionam conceitualmente como uma espécie de construção, ou desdobramento do regime das disciplinas. Deleuze vai desenvolver em dois pequenos textos¹⁶ essa trilha deixada por Foucault, diferenciando a disciplina do controle pelos modos de uso, como, por exemplo, a disciplina formada pela coação e constrangimento e o controle pela modulação e convencimento. A título de exemplo podemos citar essa significativa passagem do *Post-scriptum sobre a Sociedade de Controle*:

Mas atualmente o capitalismo não é mais dirigido para a produção, relegada com frequência à periferia do Terceiro Mundo, mesmo sob formas complexas do têxtil, da metalurgia ou do petróleo. É um capitalismo de sobre-produção. Não compra mais matéria-prima e já não vende produtos acabados, ou monta peças destacadas. O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à

¹³ Ver SERRES, M. *Hominiciências: O começo de uma outra humanidade?*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

¹⁴ Ver HARDT, M. e NEGRI, T. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

¹⁵ Ver por exemplo: FOUCAULT, M. *O nascimento da medicina social; Poder-corpo; e Soberania e disciplina*. In.: *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. E também: FOUCAULT, M. *A sociedade disciplinar em crise; Da natureza Humana: justiça contra poder; Poderes e Estratégias*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

¹⁶ Ver DELEUZE, G. *Controle e devir e Post-scriptum sobre a Sociedade de Controle*. In.: *Conversações*. São Paulo: Ed.34, 1992.

empresa. (...) As conquistas de mercado se fazem por tomada de controle e não mais por formação de disciplina, por fixação de cotações mais do que por reduções de custos, por transformação do produto mais do que por especialização. A corrupção ganha aí uma nova potência.(...) O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente de nossos senhores. O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. É verdade que o capitalismo manteve como constante a extrema miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento: o controle não só terá que enfrentar a dissipação das fronteiras, mas também a explosão dos guetos e favelas. (DELEUZE, 1992, p. 223 – 224).

Serão Toni Negri e Michael Hardt que desenvolverão a configuração contemporânea da sociedade de controle a partir deste debate deleuziano. Segundo eles, o Império é criado pela resistência: a resistência é a força ativa nesse quadro e os aparatos de controle são uma reação a novos modos de ação. Nesse sentido, são as lutas e os corpos de uma multidão de singularidades que se encontram em estado de insurgência e insubmissão em relação ao biopoder produzido pela sociedade de controle. Resistência por necessidade: esse é um parâmetro possível para elaborar um estudo crítico sobre alguns pontos de tensão na contemporaneidade – pontos esses que remontam à discussão sobre a real constituição de um projeto hegemônico global. Em um texto significativo sobre as atuais configurações de políticas de subjetividade – como ele próprio nomeia – Peter Pál Pelbart¹⁷ descreve como Michael Hardt desenvolveu sua leitura do argumento deleuziano:

Michael Hardt amplia o alcance dessa análise e comenta que não só passamos de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle, como também de uma sociedade moderna a uma sociedade pós-moderna e, sobretudo, do imperialismo ao Império. A sociedade disciplinar funcionava por espaços fechados em contraposição a um exterior aberto. A sociedade de controle suprimiu essa dialética entre fechado e aberto, entre dentro e fora, pois aboliu a própria exterioridade, realização maior do capitalismo em seu estágio atual. O neocapitalismo apaga as fronteiras, nacionais, étnicas, culturais, ideológicas, privadas. Ele abomina o dentro e fora, é inclusivo, e prospera precisamente incorporando em sua esfera efetivos cada vez maiores e domínios de vida cada vez mais variados. A economia globalizada constituiria o ápice dessa tendência inclusiva, em que se abole qualquer enclave ou exterioridade. Na sua forma ideal, observa Hardt, não existe um fora para o mercado

¹⁷ Ver PELBART, P. P. *Vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2000.

mundial. O planeta inteiro é seu domínio, nada fica de fora. Chama-se de Império essa forma de soberania que abocanhou tudo. (PELBART, 2000, p. 30)

O Império é, então, o modelo hiper estrutural de relação de controle, seja na esfera dos territórios e de suas máquinas e aparelhos de captura, seja em relação aos estados e suas tecnocracias, organizando os fluxos e demandas do capital. Talvez poderíamos, caracterizar pela imagem de dois eixos, um vertical – o Império – e outro horizontal – a sociedade de controle – a constante interação desses vetores de funcionamento daquilo que Peter Pál Pelbart chama de neocapitalismo. Sem dúvida, existe hoje um modelo global de controle – por mais que a grande maioria da chamada crítica pós-moderna insista na desvalorização de tal idéia ou considere essa questão como algo menor; por mais que se suponha estar fora, através de um compromisso velado e silencioso, de certas concepções e instituições, onde se encontram muitos intelectuais e artistas envolvidos, de forma direta ou indireta, na manutenção desse projeto de controle global; por mais que sejam elaboradas releituras de momentos históricos e de condições étnicas comprometedoras para o futuro global harmônico da *nova ordem das nações* – que age sobre as mais diversas estâncias da nossa vida global, ou local, coletiva ou individual: não há fora, todos estamos inseridos nessa nova realidade constituída. Partindo deste axioma, a resistência se coloca como ponto premente e potencial em qualquer estudo crítico atual.

Para tanto, uma análise que se deseja crítica não pode perder a percepção de se constituir como um ato de resistência, desenvolvendo um olhar crítico sobre si mesmo, sobre seu lugar nessa luta, sobre o impacto dessa nova configuração hegemônica, sobre os corpos e suas produções de subjetividade, sobre sua estética, seu sentido e sua ética.

**Essa é uma manobra necessária: escrever como resistência,
resistir como uma ética amorosa dos traidores.**

2. 10

FOUCAULT, UM TRAIADOR

Abordemos alguns traidores. Foucault, dando eco às afirmações de Nietzsche, desenvolve a idéia de que o *homem* tem uma história muito precisa. O conceito de homem pertence a uma historicidade que o impregna de limitações e aponta para finalidades bastantes específicas e até questionáveis. Ele segue dizendo que se o homem fora criado em algum momento, em algum outro momento ele terá fim: é a *morte do homem*. Isso custou acusações póstumas aos dois: inicialmente de que eram anti-humanistas – que o são assumidamente –, que estavam destruindo todo o desejo de uma perspectiva humana – o que pesa especificamente sobre Foucault diante da perspectiva sombria que nasce após a Segunda Grande Guerra: a idéia de que chegamos ao limite de uma certa experiência do humano, justamente pelas atrocidades, pelas mortes, pelos campos, enfim, pelo evento das máquinas de morte nazis e o holocausto: "é impossível fazer poesia após Auschwitz", como diria Adorno. Foucault-Nietzsche estão na outra margem desta afirmação: eles são definitivamente pensadores que enaltecem a vida acima de tudo – a vida, não o homem ou o humanismo, definido como uma degenerescência patológica do espírito totalitário e civilizatório europeu.

Ambos sofrem a pecha de terem se debruçado sobre certos discursos constituídos da cultura ocidental, certas *verdades* originárias, dogmas e, acima de tudo, terem produzido ranhuras e dissensos nos brios hegemônicos do pensamento racionalista europeu. E isso lhes custou caro. Seus críticos conservadores, tanto os da esquerda quanto os da direita, não perceberam que essa *história infame*¹⁸, a própria história dos *infames*, seria seu trabalho mais significativo de traição das linhas normativas e de seus valores institucionais. É interessante citar aqui uma pequena passagem de uma entrevista de Deleuze concedida a Robert Maggiori, e publicada em 1986 no *Libération*, sobre a recente, naquele momento, publicação de seu livro *Foucault*:

O fenômeno é comum: cada vez que morre um grande pensador, os imbecis sentem-se aliviados e fazem um estardalhaço dos infernos. Esse livro é então um apelo para prosseguir o trabalho, apesar das tentações atuais de retrocesso? Talvez (...) se meu livro pudesse ainda ser outra coisa, eu recorreria a uma noção constante em Foucault, a de duplo. Foucault é obcecado pelo duplo, inclusive na alteridade própria do duplo. Eu quis extrair um duplo de Foucault, no sentido que ele dava a essa palavra: 'repetição, duplicatura, retorno do mesmo, rompimento, imperceptível diferença, duplicação e fatal dilaceração'. (DELEUZE, 1992, p. 106-107).

Tanto a esquerda tradicional quanto, obviamente, a direita, não sabiam o que fazer – ou não queriam saber – com os loucos, com a relação entre espaço e poder, ou com a produção de discursos como poder, com uma outra história da sexualidade, etc. Todos esses elementos encontram-se dispostos em sua mais plena ambigüidade, trabalhados como duplos de si mesmos, como temas comuns ao pensamento militante de Foucault: dispositivos de um pensamento vivo. Ele se definia como um genealogista e não como um historiador ou um historiógrafo da filosofia ou cultura. Para ele, pensar o poder era desconstruí-lo. A função de genealogista era, nesse sentido, a de buscar interpretações, a história das interpretações. É claro que sua leitura de Nietzsche, de quem absorveu o conceito de genealogia, é realizada a partir de uma perspectiva um tanto instrumental – como diriam os especialistas de plantão. Estamos falando de um jovem e potente Foucault, que vai utilizar o conceito de Nietzsche como afirmação e ferramenta na elaboração da luta singular que o *espírito da época* irradiava: aplicação possível e necessária de um saber pela vida, pela sua vida, pela vida daqueles contemporâneos e seus predecessores estavam vivendo naquele imediato pós-maio de 68.

Voltando às interpretações. Nietzsche-Foucault as transformam em formas de luta – seria bom lembrar uma conhecida preleção nietzschiana: "não existem fatos, só interpretações", essas, inteiramente regidas por forças, suas composições, combinações e potências. Para muitos críticos, o problema está nestas forças. Foucault não as define, nem as qualifica o suficiente, não diz qual são suas

¹⁸ Ver FOUCAULT, M. *A vida dos homens infames*. In: *Ditos e Escritos: Estratégia, Poder-saber*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. Esse é um importante texto na trajetória do presente trabalho e de alguma maneira pode-se estabelecer um diálogo com a conhecida obra de Borges: *A História Universal da Infâmia*.

matrizes, seus primados, suas ordens, normas, valores; se têm origem social, econômica ou política; de maneira geral, do que e como se constituem. Essa crítica é facilmente rebatida. A questão da definição não é tão importante quanto a questão da dinâmica de interação. Na linha de argumentação foucaultiana é perceptível a multiplicidade como fator potente. Ela pode ser traduzida pela maneira com que Foucault escolherá e definirá seus objetos: a ausência de preocupação em delimitar, exclusivamente, um *approach* unilateral das questões que aborda, escapando das armadilhas que seus contemporâneos mergulhavam – do freudismo ao estruturalismo, da semiótica ao economicismo, do marxismo ao fundamentalismo de mercado. Era importante, para ele, definir a idéia de força como elemento de ação da diversidade, ou seja, a força ganha a conotação de um híbrido que, de acordo com a situação, exercerá certas características e ou funções, que poderão se transformar no seguinte momento: não existe um *a priori* básico e fundamental para definir o porvir das forças e/ou suas origens fechadas.

Trata-se de perceber e estudar as dinâmicas interativas das forças em jogo.

Para alguns críticos ainda existiria a idéia de Foucault como um dos precursores de certo pensamento contemporâneo – que pode ser chamado genericamente de pós-moderno – no qual a ausência de parâmetros de juízos estabelece uma espécie de *vale-tudo* generalizado, impossibilitando posicionar qualquer elemento de referência em relação a valores ou a qualquer tipo de valoração, que levou ao esgarçamento relativista do politicamente correto dos anos 90. Sem dúvida alguma, Foucault e seus contemporâneos são precursores, de uma maneira ou de outra, de momentos vividos ao longo desses últimos vinte anos de acontecimentos. Mas o que se mostra significativo aqui é entender que, dificilmente, pode-se associar sua postura à de um apologeta das generalizações interpretativas aparelhadas pelo fundamentalismo de mercado dos anos 80/90. Foucault sempre foi um pensador militante e por isso mesmo sua vida/obra está marcada por uma leitura crítica e direta do viés unilateral, institucionalista e

disciplinado do poder e de seus aparatos. O pós-moderno é um duplo que merece atenção, mas é uma infelicidade, ou no mínimo um mal entendido, culpar Foucault pela leitura totalizante desenvolvida ao longo das últimas décadas. Muitos dos aspectos que surgem em meio a esse *gap* que nos acostumamos a chamar de pós-moderno são extremamente necessários para a construção de outras dinâmicas de leitura e de cultura que sejam a favor da vida e não contra ela. Foucault é um pensador necessário nessa construção.

Há uma outra questão a ser levantada: Michel Foucault encontra-se na chave de um pensamento que pretende construir uma crítica radical da noção de sujeito. Em alguns de seus textos clássicos ele vai levar em frente – assim como alguns de seus contemporâneos – a impossibilidade de sustentação de um pensamento que coloca o autor/sujeito acima de qualquer discurso. O argumento de explicitar o sujeito como *constructo* é, sem dúvida, uma das grandes marcas do pensamento contemporâneo e foi Foucault quem, talvez mais do que ninguém, soube levar a cabo uma feroz desconstrução da autonomia e da confiabilidade da idéia de autoria/sujeito.

É interessante perceber que até pensadores como Heidegger, por caminhos totalmente distintos, vão estabelecer a sua crítica ao sujeito¹⁹. Para Heidegger o sujeito é uma queda, é algo que está sob, é o *subjectum*, de origem romano-latina que, segundo ele, impede a possibilidade de contato com o Ser pleno, no sentido que os gregos propunham e realizavam. O *subjectum* é o que ele vai chamar de um simples artefato que impede a possibilidade de acesso verdadeiro e direto ao ser como ele é. Apesar de não se aproximar muito do caminho traçado por Foucault e de seus pares é, sem dúvida, uma crítica veemente à noção de sujeito como compreendida até então.

Em meio a essa luta contra o sujeito, Foucault estabelecerá uma distinção significativa em seu processo como pensado,: vai se colocar fora da marca de um historiador comum das idéias e das culturas e, a partir de seu agenciamento com

¹⁹ Ver por exemplo em HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 16-17. Voltaremos a esse texto de maneira um pouco mais direta na segunda parte da tese.

Nietzsche, criar uma de suas mais significativas contribuições: a idéia de que seu trabalho é um trabalho de genealogia e não de história.

Mas qual é a diferença entre os dois? É possível distingui-los?

2.11

A GENEALOGIA: INSTRUMENTO DE LUTA (Nietzsche e seu martelo, Foucault e seu corpo)

Para Nietzsche, grande parte da tradição filosófica ocidental se construiu sobre pilares dogmáticos em suas buscas pela verdade. A maneira que ele tem de escapar dessa armadilha é perceber que todas elas não passaram de interpretações, definidas por uma combinação de forças e da emergência disso. Sua função, nesse caso, era se constituir como o que ele vai chamar de um *Psicólogo*, ou seja, estabelecer possibilidades de interpretações diante dos fatos. Assim, de alguma maneira, os *gens* do que viria a ser chamado de crise do sujeito já estavam assinalados nesse argumento.

Essa idéia servirá diretamente a Foucault em sua luta. Ele vai construir uma metodologia a partir desses conceitos. Mas, se a função do genealogista é ler/realizar interpretações sucessivas, o ponto que se coloca é *quem interpretou?* Não seria esse o retorno do sujeito como fundamento do ato? O sujeito não é recolocado ao lugar central donde se pretendia estar sendo destituído? A resposta dele é direta - à pergunta *Quem interpretou?* responde com outra pergunta *Que forças interpretam?* Assim, o genealogista entra na função de investigar as forças que compõem os eventos, entrar em contato com o jogo e discorrer nele e/ou sobre ele. Nesse sentido, o sujeito é *diluído* em meio ao jogo, é colocado somente como mais uma peça em ação, e as forças se encontram sem a necessidade de predeterminação de suas constituições. Seus devires criadores, suas potências constituintes, sejam elas ativas ou reativas, serão os dispositivos presentes na construção da luta desenvolvida pela dinâmica do sentido histórico, dos corpos e da vida. O parâmetro, o vetor valorativo estabelecido por Foucault-Nietzsche, é a vida:

a supremacia da vida como último referencial possível.

A insurreição de Foucault contra o sujeito é também um levante contra uma das operações metafísicas mais clássicas, a da origem, e com ela a da verdade ou a da busca da verdade. Em suma, a idéia da origem da verdade. A origem será alvo direto do ataque Foucault-Nietzsche.

Em um texto já citado anteriormente²⁰, Foucault explicita a opção nietzscheana pela palavra *Herkunft* (que seria a *proveniência*) em detrimento da palavra *Ursprung* (que é a *origem* propriamente dita) no processo genealógico. Essa opção, segundo Foucault, marca a estratégia nietzschiana de construir uma crítica em relação à história dos pensadores dogmáticos e a toda tradição metafísica anterior.

A idéia de origem tenta dar conta dos fundamentos de determinado evento, encadeando seus segmentos como uma série linear e causal, em que um fato leva a outro, em busca de um fim – fim esse, também determinado *a priori*: a busca da verdade. A verdade é algo que é revelado como resultado *natural* do processo histórico, como essência original da origem, aquilo que é, ou que era. Nesse sentido, Foucault descreve o ônus desta busca sectária:

Procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que poderiam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. (FOUCAULT, 1979, p. 17).

Buscar na origem o *idêntico a si* é uma das operações mais autoritárias realizada pelo imaginário teológico-racionalista ocidental. Podemos pensar que toda a intolerância e desconhecimento em relação ao outro, todos os princípios etnocêntricos e eurocêntricos encontram aqui uma de suas chaves principais. A leitura do mundo como mesmo, garantido pelo trajeto sem acidentes de uma

²⁰ Trata-se de FOUCAULT, M. *Nietzsche: genealogia e história*. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: edições Graal, 1979. pp. 15 - 37

linearidade histórica limpa e idêntica a si mesma, elimina a possibilidade da diferença. As máscaras são descartadas em nome de uma *identidade primeira*, uma substância geradora e gerada pela verdade do mesmo: perpetuação do homogêneo e do hegemônico. As máscaras e os acidentes devem ser dispensados em nome da verdade histórica e de seus fatos.

O que interessa aqui são, basicamente, as máscaras e os acidentes.

Voltando a *Herkunft*. Qual seria a diferença significativa entre a proveniência e a origem? Existe uma apropriação possível da lógica da proveniência que consegue desmontar a tradução direta, imediatamente autoritária de *tronco de uma raça*, como coloca Foucault: “é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura e da mesma baixeza. Frequentemente, a análise da *Herkunft* põe em jogo a raça, ou o tipo social”. (FOUCAULT, 1979, p.20). Não estaríamos apenas adentrando num universo imediatamente schopenhauriano – esse educador do jovem Nietzsche, negado posteriormente – com vontades e suas representações, onde o filão da origem continua demarcando as derivações de sua unidade original, estabelecendo vínculos de continuidade, com esse *uno primordial* – como nomearia o próprio Schopenhauer –, o eterno gerador de todas as representações?

A primeira resposta articulada por Foucault é que não se trata de nomear os elementos formadores da identidade geral de indivíduos e/ou grupos sociais específicos em relação a outros, mas de mapear e levantar o que ele chama de *marcas sutis, singulares e subindividuais* que formam uma complexa rede de signos (FOUCAULT, 1979, p. 20). Se estivermos falando em rede, a idéia de unidade fica imediatamente problematizada: o imbricado universo de referências que irá compor essas significações, suas variações e combinações parte do múltiplo, da multiplicidade; o idêntico não é mais parâmetro de construção, ele se desfuncionaliza, extraído de sua centralidade anterior e tratado como mais um elemento a ser combinado no jogo de acidentes.

Foucault articula outra parcela dessa questão: qual a função do genealogista diante da proveniência? Ele mesmo responde:

Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo - dos começos inumeráveis. (...) a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos. (FOUCAULT, 1979, p. 20).

Essa linha conceitual aponta para o vetor mais potente da argumentação foucaultiana: buscar no *erro*, no que está de alguma maneira apagado, borrado – por que não lembrar da *contribuição milionária de todos os erros*, desse nosso Oswald-tão-Nietzsche? – aquele ponto onde os acidentes são eventos plenos de potência constituinte e os acontecimentos produtores de significação. Em síntese, buscar as forças, sejam elas ativas ou reativas, que estão em jogo nessa *emergência*.

A palavra *Entenstehung* – emergência – é outro conceito caro a Foucault-Nietzsche. É o segundo ponto de trabalho do genealogista apontado por Foucault, descrita como o ponto de surgimento, a produção de um estado de forças, a *entrada em cena das forças* (FOUCAULT, 1979, p. 24). É a emergência que vai produzir, criar algo que escapará à ordem normativa de uma moral metafísica: a *história para os mortos* dos filósofos dogmáticos. A *Entenstehung* não é um lugar fixo, não é passível de determinação, de sentido *a priori*, não pode ser quantificada previamente, não é autoral. É justamente um espaço, uma distância, um vazio, um *entre*, aonde as forças irão se dispor em seus diálogos e enfrentamentos. O genealogista será aquele que vai se jogar na rede das interpretações da emergência dos acontecimentos e de suas proveniências. O ato de interpretar, portanto, será aquele que se apropria das regras e de suas máquinas, buscando subvertê-las. Se, para a tradição metafísica, é mister fazer *jus* à origem, isto é, aproximar-se do fundamento original fazendo valer um sentido moral determinado, para o genealogista trata-se de explicitar a ausência de significado *per si*, presentes nos sistemas de regras vigentes, apropriando-se de seus mecanismos - fazendo-os dobrar, produzir outros -, entrando em contato e marcando, com seu próprio corpo,

os lances violentos e surpreendentes dos jogos de forças. Nesse sentido, *o devir da humanidade é uma série de interpretações*. (FOUCAULT, 1979, p. 26).

Existe aqui um ponto: a proveniência diz respeito ao corpo. E esse ponto é necessário num momento em que o biopoder – o poder sobre o corpo – exerce presença indiscutível nas formas sociais e políticas contemporâneas de controle. O corpo será então o local das marcas, o espaço dos erros e distúrbios, bem como das potências e possibilidades; será o elo entre o acontecimento e o sentido histórico; o espaço de encontro das forças. Os traços do corpo: memória atualizada constantemente pelos acontecimentos – sentido histórico definindo o corpo como um papel grifado, textos sobrepostos até não mais restar espaço algum...livro inacabado, acabado, acabando em seu próprio fazer-se. É claro que a abordagem foucaultiana se aproxima dos estoicos – Foucault nunca negou sua predileção por uma leitura estóica em suas abordagens. O corpo é então o local de trabalho de um genealogista sobre os conflitos e as forças presentes em sua *Herkunft*:

O corpo – e tudo que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontram os estigmas dos acontecimentos passados do mesmo modo que nascem dele os desejos, os desfalecimentos e os erros (...) O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume de perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo. (FOUCAULT, 1979, p.22)

Apesar do estoicismo presente no argumento – a invariável entropia do *bios* – o corpo será sempre esse *locus* necessário, onde se dará o encontro das forças constituintes, estabelecendo o sentido histórico das emergências e de suas proveniências. O que Foucault-Nietzsche vai chamar de *Wirkliche Historie* é o espírito ou o sentido histórico. Em oposição à História totalizante e totalizada dos pensadores dogmáticos, busca-se uma *história efetiva*, que realizará o surgir do acontecimento em toda sua potência de singularidade. É essa *história efetiva*, em detrimento da concepção histórica idealista e metafísica, com suas referências norteadas em termos de distâncias e alturas – por exemplo, a época de ouro, os

pensamentos mais elevados, as figuras mais *nobres*, etc. – que vai procurar se aproximar de maneira vertical das coisas da vida, do que efetivamente está vivo:

A história ‘efetiva’, em contrapartida, lança seus olhares ao que está próximo: o corpo, o sistema nervoso, os alimentos e a digestão, as energias; ela perscruta as decadências, e se afronta outras épocas é com a suspeita – não rancorosa, mas alegre – de uma agitação bárbara e inconfessável. Ela não teme olhar embaixo. Mas olha do alto, mergulhando para apreender as perspectivas, desdobrar as disposições e as diferenças, deixar a cada coisa sua medida e sua intensidade. (...) O sentimento histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento de seu conhecimento, sua genealogia. A ‘*Wirkliche Histoire*’ efetua, verticalmente ao lugar em que se encontra, a genealogia da história. (FOUCAULT, 1979, p. 29-30).

A história efetiva é o que Nietzsche chama de *história para os vivos*. Mas como Foucault vai caracterizar o que Nietzsche chama de *vida*? Que *vida* é essa? É fisiológica? É social? Como ela vai interagir/compor com as forças e suas variáveis? Seria suficiente a distinção da vida como parâmetro ético para as aplicações das forças?

2. 12

VIDA: DISTINÇÃO ENTRE BÍOS E ZOÉ

Para responder a essas questões é interessante a distinção elaborada pelo pensador italiano contemporâneo Giorgio Agamben, realizada a partir dos parâmetros gregos clássicos, entre a vida biológica e a vida coletiva, política, social²¹.

Não existia para os gregos uma definição semelhante à idéia de *vida* como concebemos atualmente. Hoje, a *vida* é aplicada/aplicável, genericamente, para definir o terreno comum entre o biológico, o social, o econômico, o cultural, o fisiológico, o antropológico etc. Todas essas variações estão contidas na concepção de *vida* utilizadas contemporaneamente: sempre irá delimitar o campo do que está

²¹ Ver AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. Hannah Arendt também faz referência a essa discussão. Ver por exemplo: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: ed. Perspectiva, 1989.

vivo, ou do que é passível de ser caracterizado como vivo. Contudo, para os gregos, existiam dois *tipos* de vida distintos: a separação entre *Zoé* – a capacidade de estar vivo, comum a todos os seres vivos – e a *Bíos* - a forma pela qual um indivíduo ou um coletivo vive. Essa divisão impedia a unicidade do conceito de *vida*, pensado a partir do evento do estado moderno.

O *Bíos* é o tipo de vida que é capacitado a qualificações: os espaços e acontecimentos da *Polis*, as elaborações contemplativas de pensamento, as produções de prazer e suas aplicações, etc. *Biós* são os modos de vida dos homens. *Zoé* não poderia ser aplicada no mesmo sentido, no sentido de práticas socioculturais. Segundo sua definição, esta é a potência do viver, o elemento que torna comum a existência de todos os seres vivos. *Zoé* é o que Agamben vai chamar de *a vida nua* (AGAMBEN, 2002, p. 14).

O que Foucault ajudou a definir como *Biopolítica*, em seus cursos da metade da década de 70 no *Collège de France*, é, segundo Agamben, a entrada da *vida nua*, ou seja, da vida biológica como entendemos hoje na esfera da vida social, política e econômica – operação essa realizada pela fundação do *estado* moderno com a lógica do *soberano* e a criação do *povo*. O poder do soberano vai realizar na fundação do estado moderno a operação de inclusão da vida nua como elemento de disciplinarização e controle, ou a inclusão da *Zoé* nas práticas da *Biós* na *Pólis* como exclusão: a vida nua incluída como algo que deve ser controlado e excluído. Será esse acontecimento chamado de Biopolítica, ou seja, o poder sobre a vida (AGAMBEN, 2002, p. 15). Esse evento totalitário apresenta em sua contrapartida uma aparente definição da democracia moderna:

Tudo ocorre como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como objeto, mas como sujeito do poder político. Estes processos, sob muitos aspectos opostos (...) convergem, porém, no fato de que em ambos o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade. (...) Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é (...) uma reivindicação e uma liberação da *Zoé* (...) de encontrar, por assim dizer, o *Bíos* da *Zoé*. (AGAMBEN, 2002, p.17).

Esse devir democrático, porém, não é suficiente para desarticular a armadilha construída pelas práticas de biopoder contemporâneas. O que será vivenciado é associação direta entre as forma democráticas modernas decadentes e o totalitarismo. Os principais eventos históricos totalitários, tais como o fascismo e nazismo, aplicaram sobre a vida nua suas práticas mais vorazes. O que Agamben vai caracterizar de sociedades *pós-democráticas* contemporâneas – ou seja, a atual forma de participação, elaboração e representação política em voga na maioria do globo – refere-se aos eventos de produção de subjetividade e controle, através da espetacularização e das áreas e campos de exclusão. A conclusão imediata é de que experimentamos a falência das práticas políticas constituídas pelo que se caracterizou, *modernamente*, como democracia:

A política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *Zoé* e *Bíos*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. A vida nua continua presa a ela sob forma de exceção (...) incluída somente através de uma exclusão. Como é possível ‘politizar’ a ‘doçura natural’ da *Zoé*? E antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já está contido nela como seu núcleo mais poderoso? A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e do hedonismo de massa de outro constituem certamente, cada um a seu modo, uma resposta a estas pergunta. Até que, todavia, uma política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua – não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o ‘belo dia’ da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo. (AGAMBEN, 2002, p. 18 - 19).

É nesse quadro pessimista apontado por Agamben que surgem conexões importantes com os pensamentos de Nietzsche-Foucault sobre a vida e suas forças. A história para os vivos de Nietzsche e a prática genealógica de Foucault são instrumentos de resistência, uma resistência afirmativa, baseada na produção de diferença e na criação de vida, entendida como o encontro possível de *Zoé* com a *Bíos* no espaço da sociedade de controle. A produção de uma biopolítica da diferença nos leva a pensar sobre a potência constituinte da multidão, entendida aqui como a emergência de uma mundialidade múltipla, diversa e mestiça. É no jogo de singularizações, em que os corpos são tangenciados e cruzados por vários níveis de forças, que se compõe essa multidão. Trata-se de um encontro de

intensidades produtoras de processos de produção, a construção dinâmica de subjetividades contra-império, contra-controle. A *vida*, portanto, é o processo que coaduna a doçura da *Zoé* e a prática da *Bíos* na produção do corpo resistente.

Resistir é insistir na dupla dobra da existência, onde esse corpo resistente insiste em acontecer como afirmação do outro possível. Esse outro possível é o território dos nômades, é o espaço de ação dos traidores, é a genealogia da *tradição* desses traidores.

A operação genealógica que está em andamento remete ao grau da produção dessa tradição de traidores. Lançando as linhas de ação e estabelecendo as potências constituintes na construção desse corpo resistente, essa tradição *delirante* estabelecerá elementos na realização de uma luta que caracteriza o ato de singularizar-se nas frestas, nas falhas, nas dobras e nas forças que vão afirmar a possibilidade da vida: a superioridade da vida como resistência diante do capital e de todas as suas formas e forças de controle. A resistência/criação como acontecimento necessário; de um lado, a tradição como genealogia de traidores, de outro, a traição como emergência de criação de forças constituintes do caldo cultural brasileiro, os corpos resistentes contra o biopoder da leitura cultural/cordial dominante, o delírio contra a norma, a criação contra a institucionalização,

a resistência como necessidade.