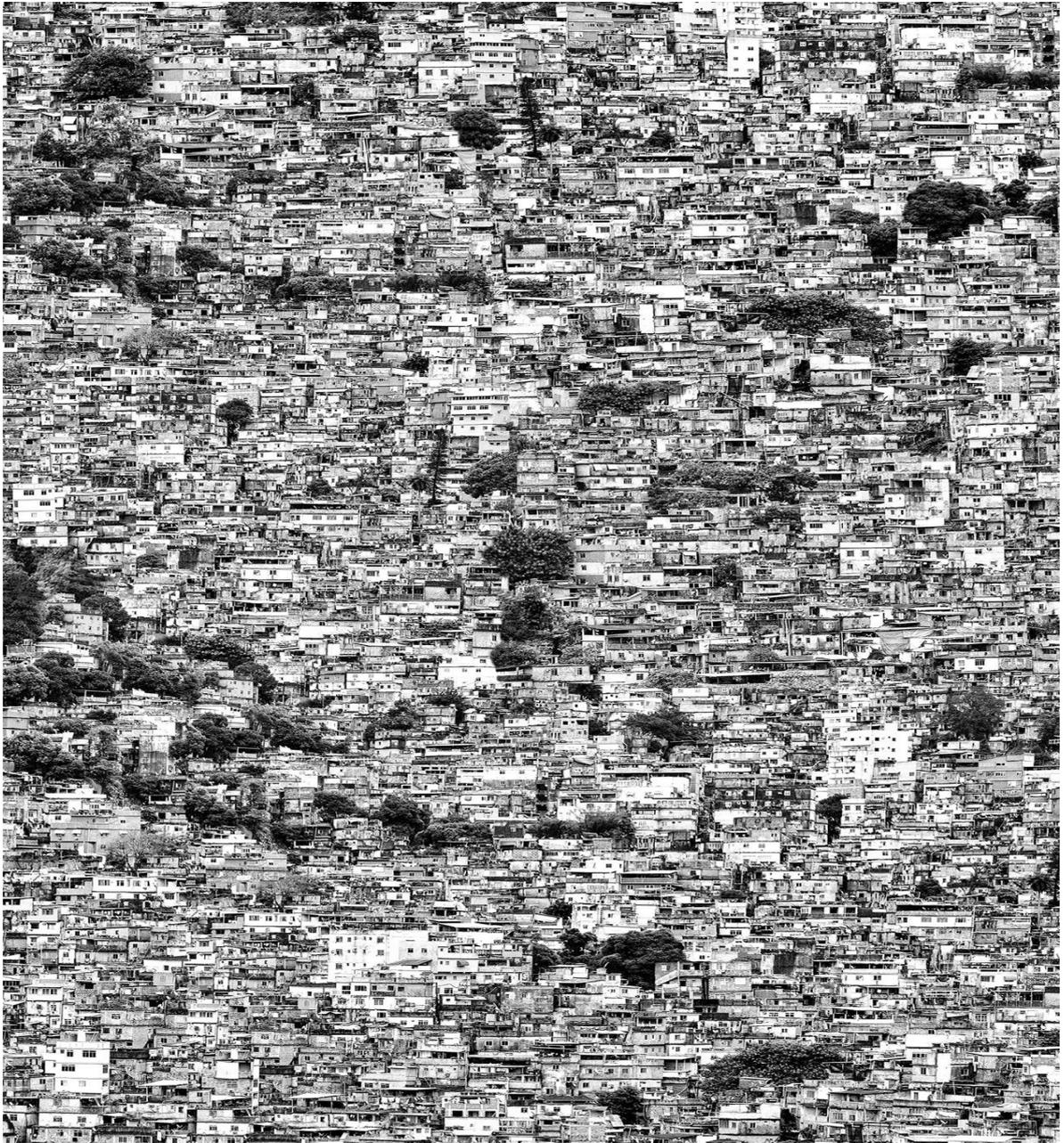


CORPOS ANTROPOFÁGICOS



SUPERMÁQUINA E INTERSECCIONALIDADES EM CARTOESCRITA DE FLUXOS INDISCIPLINARES

Mariah Rafaela Silva

Mariah Rafaela Cordeiro Gonzaga da Silva

CORPOS ANTROPOFÁGICOS:
Supermáquina e interseccionalidades em cartoescrita de fluxos indisciplinados

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA) como parte final dos requisitos mandatórios para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Orientação: Lúcia Marina Puga
Coorientação: Cezar Bartholomeu

Catálogo na fonte
Elaboração: *Ana Castelo CRB11ª -314*

S586c Silva, Mariah Rafaela Cordeiro Gonzaga da
Corpos antropofágicos: supermáquina e interseccionalidades em
cartoescrita de fluxos indisciplinados. / Mariah Rafaela Cordeiro Gonzaga
da Silva. – Manaus: UEA, 2018.
260fls. il.: 30cm.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do
Amazonas, para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profª. Dra. Lúcia Marina Puga
Coorientador: Prof. Dr. Cesar Bartholomeu

1. Antropofagia 2. Violência 3. Bioma 4. Supermáquina. I. Orientadora:
Profª.Dra. Lúcia Marina Puga. II. Coorientador: Prof. Dr. Cesar Bartholomeu.
III. Título.

CDU 392.6

Mariah Rafaela Cordeiro Gonzaga da Silva

CORPOS ANTROPOFÁGICOS: supermáquina e interseccionalidades em cartoescrita de fluxos
indisciplinados

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA) como parte final dos requisitos mandatórios para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Aprovada em ____ de agosto de 2018

BANCA EXAMINADORA

Lúcia Marina Puga (Presidente) - UEA

Fátima Lima - UFRJ

Pedro Paulo Gastalho de Bicalho - UFRJ

Uma singela homenagem...



À Dona Marlene Cordeiro da Silva, vulgo “Marlene Cubu” (na foto acima), minha avó e a mulher mais forte e incrivelmente inspiradora que já conheci na vida. Vovó foi presidenta da Associação dos Moradores da Comunidade do 117 (uma região dentro do Morro do Turano) e integrante da diretoria do Bloco Carnavalesco Cometas do Bispo, um bloco da comunidade. Vovó era o tipo de pessoa sempre pronta para ajudar; carregar tijolos ou madeiras, se preciso, para construir casas; ou ainda discutir com médicos para que os membros de sua comunidade fossem atendidos. Com longas unhas pintadas de vermelho, vovó adorava trançar Kanekalon toda vez que tinha um evento na comunidade que ela julgava importante. É que, no fundo, ela era muito vaidosa. Sua força transcendia o físico, sua alma era vibrante e, tal qual uma rainha, não havia quem não a reverenciasse e agradecesse por algo de sua benfeitoria. Mulher de personalidade, de mãos pesadas, jamais poupou esforços para educar os netos, e dar carinho e amor sempre que necessário. Inteligente, mesmo sem saber ler e escrever direito, vovó lidava bem com números, com ordens, com a burocracia. Quando vovó morreu, um pedaço de nós também foi junto. Te amo, vovó, e sei que você também me amaria se me visse atualmente.

Eu também dedico este trabalho ao Carlos Alberto Mendes Vedovi, a primeira pessoa *queer* que conheci na vida, mesmo que na época tal termo sequer fosse uma possibilidade no horizonte. Carlos me ensinou a lutar pelas coisas que acredito e a jamais abaixar a cabeça. “Se você demonstrar fraqueza cognitiva, eles vão te massacrar. Ofereça a eles o que você tem de melhor, a inteligência”, dizia em tom verborrágico, mas sempre com carinho nos olhos. Tinha tanto afeto nas tardes de leitura, risadas e nos passeios que eventualmente fazíamos. Você não foi apenas um professor de Inglês, foi como um pai. Ah, quanta falta você me faz...

À Carol, a primeira travesti que conheci e a quem infelizmente o destino foi implacável. Carol foi assassinada aos 15 anos de idade com um tiro no rosto. “Um carro passou atirando na Avenida Brasil”, me disse uma outra travesti quando, preocupada com seu sumiço, fui até seu barraco em uma das vielas da Cidade de Deus. Infelizmente, foi enterrada como indigente, o trágico e lamentável destino de milhares de mulheres trans no Brasil que têm na prostituição sua única e ortodoxa fonte de renda. Aquele tiro também me acertou simbolicamente, amiga. Junto de você, foi um pedaço de mim. Obrigada por me ensinar como uma mulher deve ser e como enfrentar “os escrotos” desse mundo: “grita na cara, faz passar vergonha”, me dizia sempre. Estar com você, mesmo que por pouco tempo, foi a melhor sala de aula que já tive o privilégio de frequentar.

Por fim, dedico também ao meu ex-marido e hoje meu amigo. Sem você, nada seria possível, nada! Você me salvou quando eu estava prestes a desistir, como um anjo que desce dos céus, e surgiu com seu tenro olhar e enorme generosidade no momento mais difícil da minha vida. Me deu não apenas comida quando eu sentia fome e teto para me abrigar, mas também me ofereceu amor, do seu jeito tímido de ser. Mostrou-me o mundo e me fez acreditar que é possível uma mulher preta, trans e favelada ir muito além do horizonte quase intransponível que a cisgeneridade criou. Nunca terei palavras para agradecer tudo o que você já fez por mim... eu vou te amar pelo resto da minha vida!

AGRADECIMENTOS

Meus maiores e sinceros agradecimentos se direcionam àqueles que outrora literalmente me cuspiram, me jogaram em valas e riram de mim, me bateram, me estupraram e me excluíram de algum modo. Àquelas meninas patéticas da UFRJ que fizeram um abaixo-assinado para que eu, uma mulher transexual, fosse proibida de usar o banheiro feminino. Vocês todos não sabem, mas vocês me fizeram querer ser a melhor versão de mim mesma, mesmo tendo sido a pior o tempo inteiro. Profundamente, obrigada!

Agradecimentos afetuosos a todos que de um modo ou de outro contribuíram nessa longa jornada. Em especial, Rodrigo Borba, Fátima Lima, Pedro Paulo Bicalho, Cezar Bartholomeu, e Maria Luiza Rovaris Cidade que dedicou uma tarde inteira da sua vida para me ajudar a pensar algumas questões deste trabalho. Há muitos outros nomes, alguns acadêmicos, outros não, amigos, familiares e colegas. Vocês foram e são importantes para mim, de verdade!

Um afetuoso abraço e um gigantesco agradecimento à Jaqueline Gomes de Jesus, Viviane Vergueiro, Dora Silva Santana e Agripina Roma Manhattan que contribuíram de maneira substancial para este trabalho. Nossas conversas ainda ecoam em mim! Obrigada! Também quero agradecer aos meus sobrinhos que com cada abraço, riso e brincadeira fizeram desse longo processo algo menos pesado: eu amo vocês com todas as minhas forças!

Por fim, agradeço à vida porque, apesar de tudo, nunca deixou de ser uma produção interessante. Mesmo em meio a tantas lágrimas, bastava um sopro de vento ou uma música da Mariah Carey para, imediatamente, eu passar a acreditar que tudo valia a pena, mesmo que eu ainda não soubesse exatamente de que maneira.

Contra todos os importadores de consciência enlatada, a
experiência palpável da vida.

Oswald de Andrade, *Manifesto antropófago*, 2011

A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica da contradição) nem a semiótica (como estrutura da comunicação) poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A “dialética” é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta da inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a “semiologia” é uma maneira de evitar o caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo.

Na verdade, não basta dizer viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre $n-1$ (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a $n-1$.

RESUMO

Este estudo objetiva pensar as dinâmicas de forças que atravessam a existência daqueles e daquelas pensados durante certo tempo como subalternos (SPIVAK, 2010). As páginas a seguir demonstrarão que, na verdade, os “subalternos” sempre fizeram muito mais que falar e, por isso, entendemos ser preciso inverter a compreensão de subalternidade, devorando-a. Com efeito, eles, “os subalternos”, foram protagonistas em todos os momentos da história recente. Contudo, sua legitimidade entrou num violento processo que não cessou de buscar dominar sua potência vital. Com o colonialismo, a violência – e suas particularidades econômicas – foi espalhada pelo conjunto planeta e sua força destrutiva carregando nossas subjetividades. O inconsciente colonial indica que essas forças nefastas ainda sobrevivem em nós, de distintas maneiras: dos estupros, passando pelo racismo e a transfobia, até a fome. É que, na verdade, há ainda em voga um processo de despotencialização de nossas subjetividades cujas formas de resistência são analisadas neste ensaio a partir da noção de antropofagia.

O efeito colonial é criar a *morte*, mas esta não se dissocia da *vida* em nenhum momento e, por isso, todo o conjunto de coisas que criam formas de existencialização passam por grandes máquinas que, acopladas umas às outras, “criam” uma *supermáquina* a qual demos o nome de bioma; é que a *vida* não para de produzir vida, mesmo quando se produz *mortes*. Os processos de subjetivação se encadeiam, mudam de acordo com cada regime de referência, mas os *elementos finais* não “mudam”: os corpos. Acreditamos que o corpo entra em engrenagens de subjetivação e de *significação*, mas o corpo é o *corpo* mesmo quando *fraturado*. Este estudo, no entanto, mostrou-se inconclusivo, não pela falta de recursos ou material epistemológico, mas, fundamentalmente, porque a *vida* nunca conclui, ela sempre *abre*.

Palavras-chave: antropofagia, bioma, corpo, violência, vida.

ABSTRACT

This study aims to reflect the dynamics of forces that cross the experience all those thought during a certain time as subalterns (SPIVAK, 2010). As demonstrated on the following pages, the "subalterns" have always done more than to speak, so we understood that it was necessary an investment to invert the notion of subalternity by devouring it. In effect, the "subalterns" were protagonists at all moments of our recent history, however their legitimacy got into a violent process that aims to subjugate their vital potency. Through the colonialism, violence - and its economic peculiarities - was spread by the world and their destructive force were leading our subjectivities; the colonial unconscious indicates that the nefarious forces still survive in us, in different ways; from rape, to racism and transphobia to starvation etc. This way, we found out there is a strong process of despotency of our subjectivities which forms of resistance are analyzed on this essay though the notion of anthropophagy.

The colonial effect is to create *death*, but death isn't dissociated at any moment of *life*, therefore the group of things which creates ways of existentialism goes through huge machines that connected one to another "makes" a *supermachine* which we named biome; *life* does not stop producing life, even when it produced *deaths*. The subjectivation processes are linked, change according to each regime of reference, but the *final components* do not "change": the bodies. We believe that the body enters into gears of subjectivation and *production of meaning*, but the body is the *body* even when it is *fractured*. This study, however, proved to be inconclusive, not because of a lack of resources or epistemological material, but fundamentally because life never concludes, it always *opens up*.

Keywords: anthropophagy, biome, body, violence, life.

LISTA DE IMAGENS

Capa – Morro do Alemão, Rio de Janeiro; Luiz Bhering	
FIGURA 1 - MORRO DO TURANO, RIO DE JANEIRO, VISTA AÉREA. FONTE: GOOGLE MAPS	24
FIGURA 2 – E-MAIL TROCADO COM UNIVERSIDADE.	42
FIGURA 3 – E-MAIL TROCADO COM A UNIVERSIDADE.	47
FIGURA 4 - O JARDIM DAS DELÍCIAS TERRENAS, HIERONYMUS BOSCH, 1510 - 1515.....	70
FIGURA 5 - OS RETIRANTES. CANDIDO PORTINARI, 1944.....	75
FIGURA 6 - THE HOLE IN THE WALL, BRISTOL (REINO UNIDO) - ARQUIVO PESSOAL, OUTUBRO DE 2017.....	134
FIGURA 7 - THE WILLS MEMORIAL BUILDING - ENTRADA PRINCIPAL DA UNIVERSIDADE DE BRISTOL. ARQUIVO PESSOAL.....	154
FIGURA 8 - IMAGEM DE UMA RÁPIDA PESQUISA NO GOOGLE COM A PALAVRA "VENDA".	193
FIGURA 9 - FOTO PESSOAL REGISTRADA DURANTE O PERÍODO QUE PASSEI NO INTERNATIONAL SLAVERY MUSEUM. ESCULTURA AFRICANA EM MADEIRA DE UMA MÃE NEGRA COM SEU BEBÊ, DATADA DO SÉCULO XIX	199
FIGURA 10 - UMA DAS IMAGENS COM "BRINCADEIRA" TRANSFÓBICA QUE CIRCULARAM NAS REDES SOCIAIS DURANTE O CARNAVAL. FONTE: GOOGLE.	215
FIGURA 11 - AGRIPINA R. MANHATTAN. FOTOGRAFIAS COSTURADAS. A BOCA E ROSTO SÃO ALGUMAS DAS QUESTÕES QUE A ARTISTA PROBLEMATIZA.	218
FIGURA 12 - AGRIPINA R. MANHATTAN - PERFORMANCE.	219
FIGURA 13 – CANIBALISMO REPRESENTADO NO CÓDICE MAGLIABECHIANO. DATANDO DO SÉCULO XVI.....	234
FIGURA 14 - ABAPURU, TARSILA DO AMARAL, 1928.	236
FIGURA 15 - PERFORMANCE. BIOFILIA: UM RITUAL AUTOETNOGRAFICO DO DESEJO, REALIZADA POR MIM, EM NOVEMBRO DE 2016.	247

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
RITUAL DE INICIAÇÃO	20
FLUXOS INDISCIPLINARES	23
1502	23
1906 d.P – DEVIR POMPEIA	24
ANO 0	24
1998 – ANTROPÓFOGA-EM-NÓS	25
INSTRUÇÕES DE EXPERIMENTAÇÃO RITUALÍSTICA	26
ZONA DE TRANSPARÊNCIA	28
CARTOESCRITA	32
QUAL O PERFIL DE UMA CARTÓGRAFA?	33
POR UMA CIÊNCIA NÔMADE	39
A CARTOGRAFIA É UMA EXPERIÊNCIA ANTROPOFÁGICA	62
ZONA DE SEDIMENTAÇÃO	68
A SUPERMÁQUINA	72
SÓ HÁ AGENCIAMENTOS	74
TEMPO-TEMPORALIDADE, ESPAÇO-ESPACIALIDADE	80
AS PRODUÇÕES DESEJANTES	84
SUBJETIVIDADE PRODUZIDA	87
A POLITIZAÇÃO DA SUBJETIVIDADE: A CONSTITUIÇÃO DO “CISTEMA”	91
MUTAÇÕES SUBJETIVAS	96
A PINÇA DE CAPTURA E A “FORMA-FORÇA” DA SUPERMÁQUINA	107
MIL RIZOMAS: VERTIGEM DE UM BIOMA	110
ZONA DE ONDULAÇÕES GRAVITACIONAIS	116
ZONA DE AGLUTINAÇÃO	120
MEGAMÁQUINAS SOCIAIS: MÁQUINAS HISTÓRICAS	124
MÁQUINA COLONIAL	126
MÁQUINA DE “FAGOCITOSE”: A EMERGÊNCIA DA ESCRAVIZAÇÃO, CORPO-ECONOMIA E O DISPOSITIVO CLASSE-RAÇA	133
MÁQUINA SUPRACOLONIAL	140
MÁQUINA-CAPITAL	146
WORMHOLES: CULTURA, UM DISPOSITIVO DE PODER	151
CAFETINAGEM MAQUÍNICA	162
O INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO	168
ZONA CAOS	176
INTESSECCIONALIDADES	181
GÊNERO EM DISPUTA: SEXOPOLITIZAÇÃO E A (DES)CONSTRUÇÃO DOS PARADIGMAS DUAIS	184
POLÍTICA DE GÊNERO EM TEMPOS DE “CAPITALISMO DINÂMICO”: INTOXICAÇÃO IDENTITÁRIA, CONSUMOS E TECNOLOGIAS DE GENERIFICAÇÃO	192
RACIALIZANDO O GÊNERO: A GEOGRAFIA DO DEVIR-RACIAL DO MUNDO E AS EVOLUÇÕES A-PARELELAS	198
DISPOSITIVOS DE GOVERNAMENTABILIDADE: CISGENERIDADE E BIONECROPODER	206
O PARADIGMA ESTÉTICO E A PULSAÇÃO DA VIDA	217
ZONA DE PULSAÇÃO	225
O CORPO, LIMIAR DA EXISTÊNCIA	229

CORPOS ANTROPOFÁGICOS	232
PULSAÇÃO DO <i>SELF</i> ANTROPOFÁGICO: ESBOÇOS DE <i>UMA</i> TRAJETÓRIA	238
ZONA DE OPACIDADE	245
ISTO NÃO É UMA CONCLUSÃO	249
ZONA DE ANTIMATÉRIA	252
Obras Citadas.....	256

INTRODUÇÃO

Este não é um tratado sociológico, tampouco de antropologia, nem de psicologia, nem de artes, nem de nada. Este trabalho não pode e não quer estar inserido no interior regulatório de uma disciplina. O objetivo deste trabalho é um só: pensar o mundo daqueles entendidos como “subalternos” (SPIVAK, 2010) e, o que se faz aqui, mesmo que efemeramente, é, portanto, *antropofagia*. É a deglutição das opressões da vida que acompanham a trajetória de uma personagem que, aparentemente, seria a autora que vos escreve. Mas, um olhar mais atento revela que “a nossa personagem” não é um único “sujeito”, mas uma matilha; devir-onça, devir-vespa, devir-animal do mundo. É uma tentativa de resistência, de “sobrevivência” aos meios *institucionais* que operam suas forças, seus altericídios e seus epistemicídios contra aqueles que por ventura ousam existir como *são* (o ser não é nunca uma transcendência, antes de mais nada é, com efeito, sempre imanência); corpos transviados, negros, corpos gordos, corpos mutilados, corpos “bombados”, corpos fraturados, corpos de uma multidão... corpos antropofágicos. Este é um trabalho “tecno-xamânico” feito à luz da sensibilidade, com o custo de muita leitura, muita intuição, muito choro, muita feitiçaria, alguns momentos de risada e orgulho, algumas pitadas de *ficção* e doses cavalares de realidade, de muita realidade, mas, absolutamente, um trabalho feito “às escuras”¹. Um trabalho construído entre o Rio de Janeiro, Manaus, Londres, Bristol, Liverpool, Glasgow, Berlim, Lisboa e Nova Iorque; um trabalho que se moveu em mim enquanto eu me movia pelo mundo, ou pelo menos parte dele.

Este ensaio está dividido em nove partes, ou melhor, em oito zonas precedidas por um ritual de iniciação. Curiosamente, nove foram as cidades, supracitadas, que marcaram na minha pele a necessidade de pensar o que eu chamo de “cartoescrita de fluxos indisciplinados”. No Ritual de iniciação, coloco no caldeirão antropofágico os temperos que vão, de algum modo, dar sabor aos demais elementos a serem consumidos com o corpo inteiro. Assim, chamo de fluxos indisciplinados porque a “ordem” dos elementos é o que menos importa, e sim se o “sabor” está gostoso. Cada zona é separada por uma “partícula de intensidade”, que pode ser uma citação, um poema ou uma imagem. As zonas não se separam umas das outras – muito pelo contrário –, elas são conectadas por “buracos de minhoca”, ligando uma dimensão à outra sem qualquer critério. E, por isso, você pode começar a ler este trabalho a partir de qualquer posição. Há apenas um requisito: você deve, necessariamente, se

¹ Durante o período de mestrado, a minha única orientação foi o mundo. É que eu não recebia *feedbacks* da minha antiga orientadora e, na reta final de escrita, resolvi, por fim, mudar de orientação. Assim, esse trabalho foi sendo realizado como se estivesse Tateando algo no escuro, depositando minha crença nos meus sentidos.

jogar no caldeirão antropofágico, ou seja, você deve mergulhar no ritual para que suas partículas se aglutinem às minhas e juntos possamos nos devorar. Isso torna o Ritual de iniciação, embora aparentemente vazio, a mais importante zona deste trabalho, pois é ela que vai te transportar para outras dimensões que não são unicamente as dos limites físicos desse trabalho.

Se você resolver seguir de modo cronológico, sua primeira parada nessa viagem será a Zona de transparência. Uma transparência é aquilo que não esconde o que se faz presente, é como o ar que não vemos, mas sabemos que ele é real e presente. Foi pensando nisso que resolvi incluir aqui o que eu chamo de cartoescrita. Para os viciados da intelectualidade, corresponderia ao “capítulo de metodologia”, mas o “método” é aquilo cuja a transparência jamais poderá esconder, portanto, ele está para um trabalho como o sangue está para os nossos corpos. Essa noção de cartoescrita vem, sem dúvidas, da cartografia; tudo que fiz, de algum modo – e não foi nada surpreendente –, foi ampliar um pouquinho suas dimensões, pois percebi que – mais do que escrever com as mãos e folhas de papel e, assim, criarmos livros – escrevemos com o corpo todo, de modo que o corpo, ele mesmo, é livro.

Se a nossa nave espacial seguir ainda em linha reta, no fluxo das numerações das páginas, você pousará então na Zona de sedimentação, em que se “encontra” a *Supermáquina*. Foram Deleuze e Guattari que construíram comigo esse conceito, ou melhor, eu construí *com* eles, partindo de suas ideias, dos atravessamentos que a leitura deles provocou em mim, e fui sendo arrastada para um lugar onde tudo que existia era nada menos que máquinas, a ponto de o corpo e a subjetividade serem, eles mesmos, máquinas; é daí que surge a noção de bioma desenvolvida neste trabalho. É a partir da necessidade de narrar uma outra história; a história dos “intervalos”, das “lacunas”, do que não foi dito, ou melhor, do que não foi ouvido, do que não se levou à sério: o fora do fora, a margem da margem; mas não buscando uma “resposta” no fora; ao contrário, foi olhando para “dentro” que o fora se mostrou vibrante. Nesses “intervalos” a vida não cansa de produzir *vida*. Vida na *vida*, mas nas *mortes* e na aniquilação do outro. Foi observando a “arquitetura” da favela que percebi que a vida não cansava de brotar em meio à destruição, ao choro, à morte literal. Curiosamente, “brota” é um termo usado nas favelas que indica “chega aí” ou “aparece, junte-se”; ou seja, para mim, a vida que surge, que junta, que chega, que aparece, por fim, a vida que *brota*. Sempre uma multiplicidade, sempre!

É hora de voltar então para a nave e observar que caminho ela percorre. Pela janela, vemos passar a Zona de ondulações gravitacionais. Aparentemente inócua, vazia e sem conteúdo, mas uma zona cheia de *forças* e que significa muito para o “equilíbrio” do

universo. São nas ondas gravitacionais que, supostamente, estão registradas as informações da origem do universo. Neste trabalho, no entanto, ela se insere no momento em que eu me divorciei do meu ex-marido. A pessoa mais importante que passou pela minha vida, quem me resgatou de continuar vagando por um “universo incerto”, frio e vazio. O divórcio me dilacerou porque eu nunca amei ninguém com tanta força. Essa *força* só pode ser descrita pela força *gravitacional* que faz a vida girar em torno de si e, desse modo, fazer partículas se reunirem para *um* recomeço. E assim seguimos, sorrindo em meio às lágrimas até que um novo horizonte surja, apesar dos medos e das incertas. É isso o universo; um vagar eterno pelo *desconhecido*.

Nossa nave se aproxima de um lugar aparentemente familiar. “Não teríamos passado por aqui?”, você pode se questionar ao ler este ensaio cronologicamente. Mas é um “outro” universo, não mais um de sedimentação, mas uma Zona de aglutinação onde megamáquinas sociais e históricas aparentemente repetem seus processos dia após dia. Eles voltam-se ao colonialismo através de *fluxos institucionais* que não desconectam ou descolam de *nós*. Elas se ligam a outra máquina e fazem dos *fluxos econômicos* um modo específico de produzir modos de subjetivação, criando dispositivos de poderes outros que permeiam nossas vidas de cima a baixo, de um lado ao outro: uma *economia* de morte-vida. Há quem sucumba a seus efeitos, o que poderia se traduzir como uma baixa antropofagia, mas há quem os tome como alimento e parta dali para qualquer um *possível*, para a criação de um *mundo* outro dentro do próprio mundo. Mas, de repente, nossa nave espacial começa a trepidar, seria uma turbulência? É que, “chocado” com as megamáquinas, o comandante da nossa nave não se deu conta que passávamos perto de um buraco negro, atraindo-a, assim, inevitavelmente para seu interior.

Mas, à medida em que vamos sendo sugados pelo buraco negro, vamos percebendo que não há nada de mal nele, ao contrário, há apenas *caos*. O interior do buraco negro é um caos onde a vida pulsa e *resiste* de forma absolutamente inexplicável, é justamente a vida em seu processo criativo. Há quem possa imaginar que a Zona caos e seus buracos negros são intransponíveis. A própria física acreditou que nada poderia escapar de um buraco negro, nem mesmo a luz, mas aqui vemos que, ao se entrar nele – e investigá-lo a fundo – temos a possibilidade de aniquilar os dualismos para, assim, dar passagem à paradigmas estéticos (GUATTARI, 2012) que fazem a vida pulsar com a vibratibilidade de nossos corpos (ROLNIK, 2016). Se isso for efetivamente capaz de acontecer, perceberemos então nossos corpos como verdadeiros limiares, ou seja, como aquilo que abre o *mundo* em suas duas faces. Conduzidos

por essa *pulsção*, nossos corpos, não mais a “nave”, aqui posto como o paradigma da razão, nos conduzem para uma outra zona, uma zona de cinco dimensões em si mesma.

A Zona de pulsção é onde conseguimos perceber, por fim ou por começo, as micropartículas da antropofagia. Ela só pode ser percebida com o *saber-corpo-inteiro* (MOMBRAÇA, 2016; ROLNIK, 2016); do sangue quente que escorre pela perna ao orgasmo infinito. Dissolvido nesse caldeirão antropofágico, o corpo é em si a *transparência* que faz o “dentro” se relacionar com o “fora”, ou melhor, que faz *passar* o atual e o virtual (DELEUZE, 1996). É a relação entre o atual e o virtual (que não tem menos realidade) que constitui o *plano de imanência*. De modo que, para Deleuze (1996),

O plano de imanência compreende a um só tempo o virtual e sua atualização, sem que possa haver aí limite assimilável entre os dois. O atual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta não tem por sujeito senão o virtual. A atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade, ao passo que o próprio atual é a individualidade constituída. O atual cai para fora do plano como fruto, ao passo que a atualização o reporta ao plano como àquilo que reconverte o objeto em sujeito (p. 51).

Duas dimensões que se “conectam” e não dissolvem seus laços. Pensando nisso, surgiu a ideia do corpo, em sua vibratibilidade, como um *conceito*, uma eterna imanência a vagar pelos mundos sem qualquer critério a não ser, unicamente, o de fazer a vida pulsar. Assim, arremessados num buraco negro, destituídos de matéria, o que escapa não é uma “forma”, mas unicamente a *singularidade*. E, assim, finalmente (ou inicialmente) chegamos à Zona de Opacidade.

O opaco é aquilo que não permite a passagem de luz, o que é sombrio ou sem claridade. É porque a luz aqui é uma referência a esse “saber racional” que violou e condicionou (e ainda condiciona) durante séculos os nossos corpos e a força de *criação* dos mesmos. Justamente por esse motivo é que eu digo que “não há uma conclusão” para este trabalho porque tudo, inclusive o conhecimento, se inscreve no campo de pulsção de vida e nós ainda fazemos guerra para nos libertar de forças que buscam de um jeito ou de outro fazer “passar luz” pelos nossos corpos, ou seja, pelas nossas maneiras de existencialização. Estamira estava certa: tudo que aprendemos foi *copiar*, portanto, deixem as *cópias* e ou *mimeses* para os “trocadilhos: o esperto ao contrário”. Talvez tenha sido por essa razão que Deleuze e Guattari, em todas suas obras, jamais abanaram a noção de devir. Aqui, ele, o devir, surge como um componente antropofágico, uma pulsção de *antimatéria*. Mergulhados nessas intensidades, *sentimos* que a Zona de antimatéria é onde se busca a aniquilação dos binários, das identidades, dos sujeitos, mas também para um certo “equilíbrio” do universo. A função da antimatéria não é destituir a matéria, mas fazer explodir outras possibilidades de

conexão, não à toa, no universo, seria ela o elemento necessário para manter abertos os “buracos de minhoca”. Não há mais *unidades* estáveis, tudo passa por um devir cujo objetivo é criar vida incessantemente, devorando tudo o que encontrar pelo caminho. A antropofagia é uma *biofilia* e é essa a verdadeira conclusão deste estudo.

**RITUAL DE INICIAÇÃO
(PRELÚDIO)**

“EU SOU UMA ONÇA, ESTÁ GOSTOSO!”

Cunhambebe *Apud* Staden, 2011

FLUXOS INDISCIPLINARES

Todo conhecimento é social, toda produção de conhecimento é produção de social. O social é, sobretudo, um espaço de politização, de modo que todo conhecimento torna-se imediatamente político (SPIVAK *apud* MOITA LOPES, 2006). Com Moita Lopes (*idem*), penso que a indisciplinaridade é um dever, um fora sempre em relação a um dentro, aquilo que se quer misturar para provar outros sabores e experiências, outros modos de ver, de pensar, de agir, de sentir.

Um fluxo, por sua vez, é aquilo que se expande, não importa a direção, e carrega consigo partículas de possível em meio às ortodoxias. Um fluxo é aquilo que é capaz de violar os espaços fronteiros, é aquilo que demanda a necessidade do peixe à ave, e da ave ao navio, que por sua vez requer um submarino. Ao esbarrar com outros fluxos, ao submarino se quer avião e ao avião, espaçonave. A espaçonave, num movimento indisciplinar, nos leva aos confins do universo e lá percebe que é importante a mutação para algo cujo nome ainda não sabemos, mas que demanda a acurância de um átomo de molécula. Um fluxo indisciplinar exige sempre processos de criação que nunca cessam em si mesmos, um eterno motim às leis instituídas; o fora comendo e escrevendo o dentro.

1502

O céu estava estrelado naquela noite de março de 1502 no que hoje corresponde a cidade do Rio de Janeiro. Ao redor de uma fogueira, algumas pessoas nuas se reuniam e bebiam algo alucinógeno enquanto pedaços de carne humana eram assados. Cantarolavam algo indecifrável e dançavam alegremente de modo a festejar o banquete. À distância, o invasor português observava horrorizado o ritual.

Os sabores daqueles que eram devoradores deviam ser aglutinados à alma com sua bravura, coragem, mas sobretudo sua ética diante do conflito, algo que nem ao longo de cinco séculos o “modelo colonial” conseguiu assimilar. É que as guerras, nesse contexto, também podem significar processos de paz, mesmo que tal paradoxo ainda não tenha sido tão bem resolvido pela “civildade” ocidental. A guerra não é jogar uma bomba sobre uma cidade e matar – ao sabor ganancioso da política econômica – milhares de pessoas. Ao contrário, para os nativos, era o ritual que reativava suas forças vitais. A antropofagia, portanto, nunca foi a destruição pela destruição, mas sempre um agenciamento. A forma de contaminação se dava sempre por intermédio de devires de toda sorte: floresta, pássaro... Cunhambebe bem nos alertou: “Eu sou uma onça, tá gostoso”.

Convido-vos às guerras; éticas, epistemológicas, etc. Guerras por visibilidade em prol de “subjetividades desviantes”, em prol da (re)ativação antropofágica-em-nós.

1906 d.P – DEVIR POMPEIA

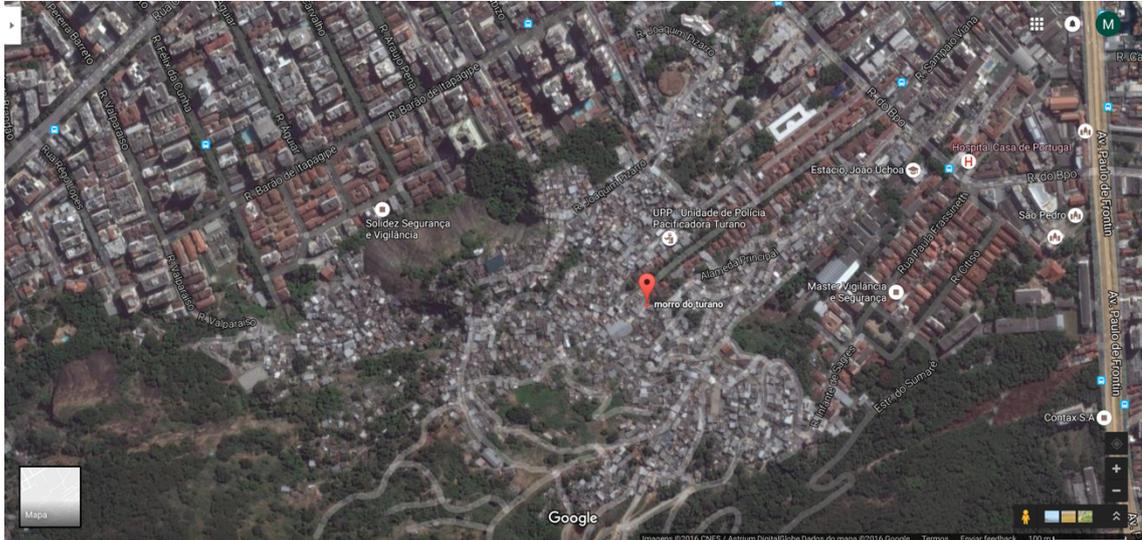


Figura 1 - Morro do Turano, Rio de Janeiro, vista aérea. Fonte: Google Maps

Em 79 d.C. Pompeia foi devastada pelas lavas do vulcão Vesúvio. O que todos não sabiam é que ela continuava viva em devir pulsante, fluxos de agenciamentos ao redor do mundo. Tampouco imaginavam que ela ressurgiria 1906 anos depois, no alto de uma favela no Rio de Janeiro.

Como uma flor que desabrocha aos poucos, a Pompeia-em-nós ia se aglutinando nas partículas vitais das nossas subjetividades infantis e faveladas, agenciando linhas de fugas e “menoridades” por onde quer que fosse. Multidões e multidões em agenciamento coletivo, a *pura pulsação* da vida que brotava em corpos trans, negros, sapatões, viados... de modo que o d.P, poderia ser lido de inúmeras formas, seja como “devir Pompeia”, seja como “depois de Pompeia” ou ainda como “dupla penetração” (literal e simbólica), uma vez que as linhas que compõem as partículas de desterritorialização da “vida” caracterizam sempre um duplo agenciamento, uma dupla intensidade.

ANO 0

“É um menino”, gritou o médico após retirar à fórceps o feto gordo pela vagina de uma mulher preta cuja as dores da vida iam bem além das dores do parto. Tal enunciado, no entanto, evidencia algo que meses antes já havia sido simbolicamente ratificado. É que os processos de subjetivação se ativam a partir do momento em que o **corpossexuado** ganha forma; uma “inscrição” dada *a priori* e formalizada num pedaço de papel chamado certidão

de nascimento. Como numa peça de catálogo, estampa-se o conteúdo humano, uma mercadoria pouco valiosa dependendo de onde nasceu, como e o sobrenome que carrega. A certificação do sexo – e, por osmose, do gênero – é um dos primeiros dados que operam no interior do grande aparelho de captura. Talvez essa seja a utopia sobre a qual devemos nos atinar: como é que se produz um corpo para além dos catálogos sociais?

O corpossexuado agora está embalado, tipificado; a cor da pele, o peso, o sexo e o nome, e também a classe social. Todas essas classificações operacionalizam o *modus operandi* rigidamente executado e compulsoriamente introjetado nas nossas subjetividades. Trocando por miúdos, é natural naturalizar. Classificado e obliquamente mercantilizado, esse **corpoassujeitado** está “livre” para seguir seu destino, às vezes por afeto, às vezes por conexões esporádicas a outros corpos igualmente assujeitados por outros tantos marcadores cuja função é cumprir o ritual de controle, certificação e legitimação (a tríade colonial): produtos em série numa grande máquina social. Mas o corpossexuado pode se desterritorializar, romper com velhas zonas de “verdade” para vingar mesmo já tendo gorado (ROLNIK, 2016). O relato acima é uma imagem de uma micropolítica em relação dinâmica e substancial com a macropolítica, onde “os processos de subjetivação em sua relação com o político, o social e o cultural, através dos quais se configuram os contornos da realidade em seu movimento contínuo de criação coletiva” (ROLNIK, 2016, p. 11) ganham corpo, submetem-nos às regras e tangenciam a operacionalização das sociedades ocidentais. Além disso, o Brasil pós-ditadura (que não foi uma só) ainda sentia os reflexos desse sistema que forja, ainda hoje, modos de vida, de ser e de existir que, em diversos níveis, se assemelham com os que foram herdados do colonialismo e do nosso passado escravagista. As novas gerações inevitavelmente experimentaríamos os dissabores desse regime de subjetivação numa frágil, opaca e vulnerável democracia. A questão que se coloca é: como opera essa dinâmica, dado que a tríade colonial supracitada materializa um “movimento” muito específico no que diz respeito às questões que envolvem gênero, raça e sexualidade? Creio que para jogar a lupa sobre tais dinâmicas seja necessário percorrer os becos que compõem as linhas de vida desse corpossexuado tendo em mente que esse percurso nunca é individual, mas sempre coletivo.

1998 – ANTROPÓFOGA-EM-NÓS

O inconsciente é uma substância a ser fabricada, a fazer circular, um espaço social e político a ser conquistado. Não há sujeito do desejo, tampouco de objeto. Não há sujeito de enunciação. Apenas os fluxos são a objetividade do próprio desejo. O desejo é o sistema dos signos a-significantes com os quais se produz fluxos de inconsciente em um campo social. Não há eclosão alguma de

desejo, em qualquer lugar que seja, pequena família ou escola de bairro, que não questione as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário porque quer sempre mais conexões e agenciamentos.

Gilles Deleuze e Claire Parnet, Diálogos, 1998

Seu olhar estava longe, sua mente passeava por algum lugar cujas formas jamais poderiam ser confundidas com algo geométrico, linear... campos verdes, céu azul? Quais são os dissabores da liberdade, refletiu vagamente. É que seu corpo clamava por uma revolução de *si* e sem pensar mais, deixou-se contaminar pelos *afectos* que iam se inscrevendo à medida em que seus passos seguiam em direção ao quarto de suas irmãs.

Revirou as gavetas por uns instantes e, por fim, encontrou uma caixa que continha a inscrição *Cicloprimogyna*, abriu-a e engoliu de uma só vez vários comprimidos. A revolução-de-si tinha acabado de ter início, mas, para tal, era urgentíssimo uma canibalização. Uma manifesta antropófaga se autorritualizava, não havia mais volta, só mergulhos nas intensidades...

INSTRUÇÕES DE EXPERIMENTAÇÃO RITUALÍSTICA

1. Palavras ou frases em aspas: termos ou conceitos em suspensão, definições provisórias, falta de uma palavra ou termo mais adequado.
2. Palavras ou frases em itálico: produção de sentido, mudança sutil no sentido primário da palavra. Sugestão para abstrair, não necessariamente uma metáfora, os sentidos em *stricto-sensu* da palavra, exceto quando se trata de nome de livro ou de palavras em outros idiomas. Ex. *Sentir*, quando usado dessa forma, propõe uma experimentação psicossocial, uma imagem do que seria sentir. Não se trata essencialmente de algo materializado como, por exemplo, sentir um toque ou um beijo, mas experimentar esse toque ou beijo por via do desejo, dos afetos.
3. Palavra ou termo em negrito: indica um conceito. Um substantivo, adjetivo, verbo, etc., sempre provisório. Pode ser que, daqui a algum tempo, decida que o termo usado não é tão adequado para a definição acoplada.
4. Nem todos os conceitos estarão em negrito. Os conceitos emprestados de outros autores não terão qualquer indicação, a não ser sua eventual citação.

ZONA DE TRANSPARÊNCIA

Uma transparência...

É como um tecido suave que revela as curvas do corpo, mas ainda assim o cobre. É como o ar cuja brisa sentimos acariciar nossos rostos, mas jamais o vemos. Sabemos que ele está lá, nos envolvendo por toda parte. É como o mar límpido que nos permite ver os peixes nadando entre nossas pernas. Uma zona de transparência? Não é uma região de um todo desconectada, ao contrário, é, antes de tudo, aquilo que se faz presente, mesmo quando sua presença não é um todo perceptível, tal qual a natureza do universo. Assim, é, portanto, um método. Não é algo estanque num capítulo à parte, mas algo cuja presença envolvente materializa o toque aveludado da lufada de ar que faz mover nossos cabelos.... ele deve estar presente o tempo todo, fazendo-com, operando-com...

CARTOESCRITA

Há um conjunto complexo, devir-animal do homem, matilhas de animais, elefantes e ratos, ventos e tempestades, bactérias que semeiam o contágio. Um só e mesmo *Furor*.

Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil platôs* v.4, 2012

Quando uma palavra ganha outro sentido, ou mesmo entra em outra sintaxe, pode-se estar certo que ela cruzou outro fluxo ou se introduziu em outro regime de signos (por exemplo o sentido sexual que uma palavra vinda de outra parte pode tomar, ou inversamente). Nunca se trata de metáfora, não há metáforas, mas apenas conjugações.

Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Diálogos*, 1998

Dizem que é num pedaço de papel onde escrevemos. Dizem que é nos livros onde as histórias estão registradas. Contudo, há escritas que rasgam a carne. Nesse caso, o corpo é o livro, é nele em que se depositam as histórias. Uma história não é nunca o resultado estanque de um certo evento localizado em dada dimensão temporal. Ao contrário, é o encontro de forças que, em constante movimento, capturam um momento temporal e dali fogem em um fluxo qualquer. A história *escrita*, desse modo, é sempre acrônica, jamais deixa de ser um *acontecimento* (DELEUZE & PARNET, 1998).

A cartoescrita é o modo de escrita que se faz *com* corpos, fazendo com o mundo *corpo*. Há quem pense, no entanto, que o rigor se perderia em meio aos devaneios. É justamente o oposto: só poder haver rigor com **devaneios**, caso contrário, o rigor seria como um regime, uma força que estancaria o processo de *criação*, ninguém conseguiu mostrar isso melhor que Estamira. Com Suely Rolnik (2016) vimos que o processo de criação “se liga” ao desejo fazendo com que sintamos o mundo em nós através da vibratibilidade dos nossos corpos. Porém, isso só é possível se formos capazes de nos conectarmos com o mundo através de nossa *bússola ética*, nos liberando, dessa forma, para experimentar o vitalismo do *mundo vivente*. As coisas são sentidas em nós e não há metáforas, pois o que sente não é uma abstração do mundo, mas sua própria materialidade em nós, ou seja, só há produção de *real*. Entretanto, para além desses **corpos-com-mundo** e todas as estruturas às quais nossas vidas estão direta ou indiretamente condicionadas – estruturas molares – nos deparamos com

O plano de natureza molecular povoado de máquinas desejantes. Elas são o novo nome do sem-fundo. O sem-fundo não tem nada de indiferenciado, pois está sempre “maquinando”. Os elementos moleculares que o povoam têm “como relações entre si sua própria diferença, sem referência a uma totalidade resultante ainda por vir”; daí um plano de disparação no qual as ligações e os desligamentos não obedecem a

nenhuma unidade transcendente. É desse sem-fundo que emergem todos os movimentos aberrantes ou revolucionários do desejo (LAPUJADE, 2017, p. 189).

E é justamente nessa “falta de referência” que a cartoescrita conduz seu tilintar desejante. Em suma, é no mergulho desse desconhecido *sem-fundo* que se encontra a *diferença* que não é nunca um outro que é “diferente” de mim, mas aquilo que faz da “diferença” uma multiplicidade. Talvez seja por causa desse aspecto que a cartoescrita seja sempre um fluxo indisciplinar, porque ela está sempre disposta a tomar o *problema* como imanência, sempre extraindo dele uma multiplicidade; “uma multiplicidade está somente no E, que não tem a mesma natureza que os elementos, os conjuntos e sequer suas relações” (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 71), e é por essa razão que Deleuze propõe a filosofia como uma multiplicidade de conceitos. Proponho aqui, portanto, que tomemos o corpo como uma multiplicidade desejante, ou seja, como um *problema* que faz *conceito-com-corpo*. Cartoescrevamo-nos!

QUAL O PERFIL DE UMA CARTÓGRAFA?

O problema, para o cartógrafo, não é o do falso-ou-verdadeiro, nem o do teórico-ou-empírico, mas sim o do vitalizante-ou-destrutivo, ativo-ou-reativo. O que ele quer é participar, embarcar na constituição de territórios existenciais, constituição de realidade. [...] Deixa seu corpo vibrar todas as frequências possíveis e fica inventando posições a partir das quais essas vibrações encontrem sons, canais de passagem, carona para existencialização. Ele aceita a vida e se entrega. De corpo-e-língua.

Suely Rolnik, *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*, 2015

Eram 05:45 de uma manhã quente em Manaus quando o despertador começa a gritar. Cansada e sonolenta, nossa personagem tateia o móvel ao seu lado na tentativa de fazê-lo parar. Foi inútil. Vencida, senta-se na beira da cama e permanece em meditação por algum tempo, lembrava de tudo que havia passado na noite anterior e o quanto ainda estava ferida após uma discussão com o seu agora ex-marido. “Como tudo isso foi acontecer?”, pensava no mesmo instante em que uma profunda tristeza lhe tomava conta. Enquanto uma lágrima corria pelo seu rosto, seu corpo denunciava que ela tinha dormido muito mal e, vagarosamente, ela levanta e caminha em direção ao banheiro. A imagem que vê no espelho não lhe agrada muito, mas pensa de imediato: “como eu mudei, como sou feminina”. Liga a bica e deixa a água rolar enquanto permanece se observando; é que seus olhos emitiam um brilho em meio à tristeza que a intrigava. Aos poucos, sua própria imagem ia conduzindo-a para algum lugar

além daquele espaço, um lugar muito distante cujo o caminho certamente resvalaria em feridas, risos e memórias ambíguas. A jornada havia começado, ali... Diante do espelho, um reencontro consigo, navegar por tais paisagens psicossociais² era preciso; decide, então, mergulhar em si e mapear tudo aquilo que lhe parecer interessante.

O território a ser traçado, no entanto – não se podia dizer propriamente um plano –, no sentido de algo contínuo cujo o horizonte se faz presente à medida que seus olhos percorrem determinada superfície; o plano que se inscreve é da ordem da imanência. É porque o que está a se traçar aqui não é simplesmente uma “geografia do espaço político”, mas uma geopolítica dos *afectos* em que o político e o social coexistem em linhas de intensidade contínuas. O mapeamento, neste caso, é o de paisagens psicossociais, das (est)éticas, o mapeamento da própria vida em sua dimensão política; nada a ver com a representação de um todo estático, pois, neste caso, a cartografia

Acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos (ROLNIK, 2016, p. 23).

O *incômodo* que nossa personagem sentia diante do espelho era exatamente a sobreposição desses mundos em colisão. No mesmo instante em que ela percebia o desbotamento de certos universos, notava também a composição de outros tantos. A formação de territórios, bem como a decomposição deles, assim como os modos de subjetivação, operam a partir de certos movimentos ou linhas que juntas constituem uma espécie de *modus operandi*, uma “estética” sociopolítica da vida que se efetua nos processos (BARROS & KASTRUP, 2015). No entanto, o papel da cartografia não é a redução de uma dimensão à outra, ao contrário: ela se empenha na “conjunção-multiplicidade” para efetuar sua potência. Sua

Espessura processual é tudo aquilo que impede que o território seja um meio ambiente composto de formas a serem representadas ou de informações a serem coletadas (BARROS e KASTRUP, 2015, p. 59).

É que toda cartografia implica, necessariamente, uma espécie de antropofagia (ROLNIK, 2016), uma simbiose de universos com suas temporalidades, dimensões e processos que resvalam no “físico” e no “não físico” o tempo inteiro. No sentido em que se constitui na ordem do rizoma (DELEUZE & GUATTARI, 2011), sempre uma multiplicidade com infinitos pontos de conexão e abertura. Mas, como bem nos alerta Suely Rolnik (2016), a

² Para Suely Rolnik (2016) paisagens psicossociais também são cartografáveis. Em linhas gerais, refere-se à relação que os indivíduos mantêm entre a sociedade e o desenvolvimento de sua psique. Para saber mais, sugiro a leitura de seu livro intitulado *Cartografias sentimentais: transformações contemporâneas do desejo*.

multiplicidade não é meramente uma planificação que “forma um todo” (p.61), de modo que uma multiplicidade

Vai constituindo o plano imanente ao diagrama que o rizoma, em seu nomadismo, corporifica. Plano sempre variável, sempre remanejado e recomposto pelos indivíduos e pelas coletividades (*idem*).

A cartografia jamais se permite reduzir a individualidade, ela se efetiva, a rigor, sempre através da fórmula n-1. É que a cartografia,

diferentemente do mapa, é a inteligibilidade da paisagem em seus acidentes, suas mutações: ela acompanha os movimentos invisíveis e imprevisíveis da terra [...] que vão transfigurando, imperceptivelmente a paisagem vigente (ROLNIK, 2016, p.62).

Os processos que demandam o acompanhamento de suas transformações no campo social são infinitos. A produção de subjetividade, nesse sentido, é a própria “lógica” dessas paisagens psicossociais que vão se movimentando à medida que certos “impulsos” explodem e exigem uma retomada de processos inventivos. Nossa personagem sente na pele a necessidade dessa criação; é que, no fundo, ela não suporta a ideia de se ver presa a um mecanismo automatizado da produção de conhecimento, de gênero, de sexualidade e de raça. Na perspectiva cartográfica, o *self* é também uma possibilidade ativa de um agenciamento revolucionário. Olhando para si, ali diante do espelho, ela entende que tal desafio não é meramente simples numa academia engessada pelos métodos modernos, na medida em que a “ciência moderna inventa práticas de produção do conhecimento capazes de fazer desaparecer sua origem inventiva sob o manto da descoberta científica” (BARROS & KASTRUP, 2015, p. 55). Nesse sentido, uma escrita de si, por si e para os outros, resvala invariavelmente em princípios muito mais “morais” – do ponto de vista da produção de conhecimento que se decalca no ego – que propriamente éticos – do ponto de vista de um outro paradigma teórico que vise anular definitivamente a entediante relação sujeito-objeto. Assim, afirmar a necessidade de uma **cartoescrita** significa situar-se politicamente não para relegar o paradigma político-científico ao ostracismo histórico, mas para operar à luz daquilo que Gilles Deleuze e Félix Guattari (2015) chamam de agenciamento, sempre levando em consideração o caráter heterogêneo da produção de conhecimento em relação de processualidade com o social, o estético, o político, o histórico e o econômico. É que o agenciamento

É uma relação de co-funcionamento, descrita como um tipo de simpatia. A simpatia não é um mero sentimento de estima, mas uma composição de corpos envolvendo afecção mútua (DELEUZE & GUATTARI *apud* BARROS & KASTRUP, 2015, p.57).

Assim, a cartoescrita é sempre um processo de afetação, de colisão de mundos dinâmicos produzindo reais sociais (ROLNIK, 2015). O ato de escrever, nesse sentido, é equivalente ao ato de falar, que por sua vez produz efeitos no social. É que a cartografia

Não visa isolar o objeto de suas articulações históricas nem de suas conexões com o mundo. Ao contrário, o objetivo da cartografia é justamente desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente (BARROS & KASTRUP, 2015, p.57).

No entanto, ao meu ver, a própria noção de objeto já não corresponde mais àquilo proposto por Deleuze e Guattari nos cinco volumes de Mil Platôs. Justamente porque a noção de objeto, ao meu ver, está muito mais atrelada à lógica da ciência régia que os nomadismos propriamente ditos. E não se trata meramente da substituição de termos ou jogos de palavras, ao contrário, trata-se em posicionar-se politicamente em prol de uma “ciência da antropofagia” que vise diluir as violências simbólicas historicamente sedimentadas no campo da produção de conhecimento e na relação paradoxal entre “pesquisador e pesquisado”. Com efeito, todo “pesquisado” é um colaborador *sine qua non* para a prática epistemológica do pesquisador. Não faz qualquer sentido reduzir a experiência de uma pessoa que produz conhecimento na mesma proporção que o acadêmico aplica seu método. A rigor, todo pesquisador só é pesquisador porque antes de mais nada ele é afetado por um problema que é antes de tudo social. Nessa perspectiva, a escrita deve, necessariamente, ser indisciplinada. Além disso, o que *faz* o pesquisador é o que vai ser “*pesquisado*”. Explico: é que não existe objeto nas relações humanas que não seja fundamentalmente da ordem da representação. Todo e qualquer pesquisador que queira se distanciar de um “problema” reduzindo uma existência humana à ordem de um “objeto” cujos dados são meramente manipulados, necessariamente está indo ao encontro de qualquer outro pressuposto que jamais será da ordem cartográfica, por mais que as relações humanas também impliquem relações de poder. Como Suely Rolnik (2016) bem nos alertou, cabe ao cartógrafo

dar língua para afetos que pedem passagem; dele se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecerem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias. O cartógrafo é, antes de tudo, um antropófago (p.23).

Percebendo a urgência de repensar os *afetos* que a deslocavam, nossa personagem decide que era hora de *compor um possível de si*. Era preciso dar língua à sua história (sua existência humana-política) e entrar em agenciamentos que dessem conta de uma relação de multiplicidade processual com outros corpos. Corpos diversos, uma matilha com força e sobriedade para narrar suas micropolíticas e os efeitos do “agenciamento-mundo” em seus

corpos e subjetividades³. No fundo, o risco que se corre é o de guerrear contra altericídios na mesma medida que se urge guerrear contra os epistemicídios. Portanto, falar sobre si não é apenas revolucionário (na mesma proporção que é difícil), mas implica necessariamente falar de uma multidão cuja a máscara de silenciamento (KILOMBA, 2010) se impôs, sobretudo na academia. Está dada a importância da cartoescrita enquanto uma escrita cartográfica, na medida em que

*Todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas. Por isso o cartógrafo serve-se de fontes as mais variadas, **incluindo fontes não só escritas e nem só teóricas**. Seus operadores conceituais podem surgir tanto de um filme quando de uma conversa ou de um tratado de filosofia. O cartógrafo é um verdadeiro *antropófago*: vive de expropriar, se apropriar, devorar e desovar, *transvalorando*. Está sempre buscando elementos/alimentos para compor suas cartografias. Este é o critério de suas escolhas: descobrir que matérias de expressão, misturadas as quais outras, que composições de linguagem favorecem a passagem das intensidades que percorrem seu corpo no encontro com os corpos que pretende entender. Aliás, “entender”, para o cartógrafo, não tem nada a ver com explicar e muito menos com revelar. Para ele não há nada em cima – céus da transcendência –, nem embaixo – brumas da essência. **O que há em cima, embaixo e por todos os lados são intensidades buscando expressão**. E o que ele quer é mergulhar na geografia dos afetos e, ao mesmo tempo, inventar pontes para fazer sua travessia: pontes de linguagem (ROLNIK, 2016, p. 65 – 66, *grifo meu*).*

É que na cartoescrita, como uma variável da cartografia, escrever é produzir não apenas mundos, mas produzir vidas. É operar por fluxos que “ora secam, ora congelam ou transbordam, ora se conjugam ou se afastam” (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 60). Escrever é também experimentar, não apenas uma *individualidade*, mas sempre uma multiplicidade. Como indicam Deleuze e Parnet (1998), na verdade

escrever não tem seu fim em si mesmo, precisamente porque a vida não é algo pessoal. [...] o objetivo da escritura é o de levar a vida ao estado de uma potência não pessoal. Ela abdica com isso qualquer território, qualquer fim que resida nela própria. [...] escrever não tem outra função: ser um fluxo que se conjuga com outros fluxos – todos os devires-minoritários do mundo. Um fluxo é algo intenso, instantâneo e mutante, entre uma criação e uma destruição. Somente quando um fluxo é desterritorializado ele consegue fazer sua conjugação com outros fluxos, que o desterritorializam por sua vez e vice-versa (p.63).

Está dada a função da cartoescrita e toda sua constante variável; um agenciamento. O agenciar é

estar no meio, sobre a linha de encontro de um mundo interior e de um mundo exterior. Estar no meio: “O essencial é tornar-se perfeitamente inútil, se absorver na corrente comum, tornar-se novamente peixe e não bancar os monstros, que posso tirar do ato de escrever, é o de ver desaparecer com isso as vidraças que me separam do mundo” (MILLER *apud* DELEUZE & PARNET, 1998, p. 68).

³ Neste ponto, me refiro especificamente às transexualidades pois estas têm sido faladas e silenciadas na seara da produção de conhecimento; exotificadas e subalternizadas nos maquinismos das produções de gênero. No entanto, retomarei esse ponto com mais profundidade na zona de sedimentação deste trabalho.

Diante de tal desafio, nossa personagem termina de lavar o rosto e recolhe-se à mesa para seu café matinal. Enquanto garfava o ovo mexido e bebericava uma ou outra gota de café, ia recordando da discussão da última noite; as lágrimas voltam-lhe à face. É que, num dos momentos quentes da discussão, seu ex-marido deixou escapar que por diversas vezes sentiu vergonha de lhe apresentar sua vida social, seus amigos. Ela lembrou que por mais doce e por maior que fosse sua gratidão por tudo que ele havia ajudado ela a conquistar, seu lugar no mundo ainda era o da alteridade, mesmo nas relações afetivas. Se questionou: “como será que as outras mulheres trans lidam com isso? De que modo elas experimentam o amor?”. Nesse instante, lembrou-se das inúmeras denúncias de outras mulheres trans sobre a clandestinidade dos afetos e a redução de seus corpos à objetificação dos mecanismos sexuais em voga socialmente. Lembrou-se, particularmente, de uma conversa que havia tido com uma mulher trans negra e de seu relato rancoroso em relação aos homens... Seu corpo começou a tremer de raiva. Terminado o café, ela se banha e se produz no seu melhor estilo sensual e, a caminho da garagem, pensa que talvez fosse necessário compor “paisagens de intensidade”⁴ para dar voz ao recrudescimento das vivências trans no campo social, produzir resistência; e isso implica não somente um posicionamento crítico diante da academia, mas, sobretudo, diante da vida e todo seu repertório sociopolítico. Ela estava decidida a ir para a guerra contra todo e qualquer dispositivo de subalternização.

A prática da cartografia exige envolvimento, processos de desindividualização, de modo que toda escrita cartográfica seja, antes de tudo, uma escrita micropolítica, sempre uma multiplicidade explodindo em linhas de toda natureza. É assim que

O caminho da pesquisa cartográfica é constituído de passos que se sucedem sem se separar. Como o próprio ato de caminhar, onde um passo segue o outro num movimento contínuo, cada momento da pesquisa traz consigo o anterior e se prolonga nos momentos seguintes (BARROS & KASTRUP, 2015, p. 59).

Desse modo, a escrita cartográfica vai costurando uma espécie de ritual antropofágico em que cada “poção de magia” (fluxos de intensidade) integra-se às moléculas do cartógrafo-antropófago. Nesse caminho, não existem dados a ser coletados, mas, unicamente, produção de dados (*idem*). Como bem nos aletam Barros e Kastrup (2015), “não se trata de mera mudança de palavras” (p.59) pois

O que importa é que ele [o cartógrafo] esteja atento às estratégias do desejo em qualquer fenômeno da existência humana que se propõe a perscrutar: desde movimentos sociais, formalizados ou não, as mutações da sensibilidade coletiva, a violência, a delinquência... até os fantasmas inconscientes e os quadros clínicos de

⁴ Relativo à paisagens psicossociais. Uma paisagem de intensidade se constrói a partir de uma cartografia direcionada em seu vetor micropolítico ativo. Ao longo do texto essa noção ficará mais evidente.

indivíduos, grupos e massas, institucionalizados ou não (ROLNIK, 2016 p. 65, *grifo meu*).

A linguagem do cartógrafo-antropófago é a mais variada possível, está sempre em agenciamentos por “fluxos de criação” pois ele entende que, dadas as dinâmicas dos movimentos micropolíticos que se inscrevem no ato de pesquisar, ele precisa “inventá-las” [as novas linguagens] em função daquilo que pede o contexto em que se encontra. Por isso, ele não segue nenhuma espécie de *protocolo normalizado*” (ROLNIK, 2016, p. 66, *grifos meus*). Isso não significa, no entanto, a perda do rigor, ao contrário! O rigor para o cartógrafo está vinculado a um tipo de sensibilidade (ROLNIK, 2016) que exige uma espécie de atenção às mutações da cartografia. Em outras palavras, “o critério do cartógrafo é, fundamentalmente, o grau de abertura para a vida que cada um se permite a cada momento. Seu critério tem, como pressuposto, seu princípio” (ROLNIK, 2016, p. 68) e o rigor está implícito em cada uma dessas etapas; ele é de ordem *pragmática*, só não está encapsulado no interior de uma ciência régia; é que toda prática cartográfica demanda um tipo de nomadismo. No entanto, a prática da cartografia – e da escrita cartográfica, por assim dizer – não funda uma nova ciência. Pelo contrário, sua tarefa é mapear os campos de força que nas ciências se inscrevem para, assim, intensificar os processos criativos, aglutinando partículas de toda ordem ao sabor dos movimentos que pedem passagem. Desse modo, está dada a função nômade da cartografia; ela tem muito mais a ver com os “abalos sísmicos” que são provocados no interior da ciência, seja ela qual for, do que com a fundação de um novo campo científico.

POR UMA CIÊNCIA NÔMADE

[...] Dança agora sobre mil dorsos, no dorso das ondas, das ondas pérfidas. Saúde a quem cria danças *novas*! Dancemos de mil maneiras. Que *nossa* arte seja denominada – livre! Que seja chamada gaia – *nossa* ciência! De tudo o que floresce tomemos uma flor para nossa glória e duas folhas para uma coroa! Dancemos como trovadores, entre os santos e as putas. Dancemos entre Deus e o mundo! [...]

Nietzsche em *Gaia, a ciência*, 2013

O caráter inventivo coloca a ciência em constante movimento de transformação, não apenas refazendo os seus enunciados, mas criando novos problemas e exigindo práticas originais de investigação. É nesse contexto que surge a proposta do método da cartografia, que tem como desafio desenvolver práticas de acompanhamento de processos inventivos e de produção de subjetividade.

Barros & Kastrup em *Cartografar é acompanhar processos*, 2015

Se é verdade que a prática do cartógrafo é política, esse seu caráter nada tem a ver com poder, no sentido de relações de soberania ou dominação. Estas, mesmo em se tratando de relações interindividuais (como homem/mulher) ou de relações com as minorias (como heterossexual/homossexual, branco/negro), são sempre da alçada da macropolítica, com sua lógica específica de totalidade, identidade, oposição, contradição etc. Já o caráter político da prática do cartógrafo é da alçada da micropolítica e tem a ver com *poder em sua dimensão de técnicas de subjetivação* – estratégias de produção de subjetividade –, dimensão fundamental da produção e reprodução do regime em curso”.

Suely Rolnik em *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*, 2016.

Um texto, uma pesquisa ou uma ciência na perspectiva nômade devem ser como um espaço liso, um gradiente de intensidade contínua onde as pegadas nômades se efetuam e ampliam sua força micropolítica. Portanto, não há mais introduções, nem conclusões⁵, nem meios, ou qualquer ponto que sistematize nossas experiências, apenas zonas ou regiões de intensidades e “componentes semióticos de potência” onde a ética do cartógrafo-antropófago busque “sustentar a vida em seu movimento de expansão” (ROLNIK, 2016, p. 70). É que a prática da escrita, bem como a da pesquisa, não está dissociada das intensidades que afetam o corpo vibrátil, pois o cartógrafo “não ‘revela’ sentidos (o mapa da mina), mas os ‘cria’” (*idem*, p. 71). Seguindo essas pistas cartográficas, busco tratar aqui, brevemente, das perspectivas do *self*, etnografia que compõe a cartografia de uma vida – a da nossa personagem em seus distintos movimentos –, um sistema sempre aberto, nunca concluído, portanto, sem fim ou qualquer fechamento para demonstrar os movimentos de processualidade cartográfica que se manifestarão ao longo de todo este trabalho. Toda cartografia implica, necessariamente, um “gesto” micropolítico. Essa talvez seja a força de desterritorialização necessária para “mover” – no sentido de transformação – certos pilares instituídos a partir da noção de ciência régia (DELEUZE e GUATTARI, 2012). Nesse sentido, **pensar-com-nomadismo**, implica necessariamente um “fazer nômade” da nossa prática científica, mas uma ciência nômade só pode ser efetivada pela força de

⁵ É que o roteiro seguido pelo cartógrafo não é um conjunto de normas ou procedimentos engendrados numa “estrutura vertical”. A introdução, a conclusão e os procedimentos seguem “pistas” que, na cartografia, “parte do reconhecimento de que, o tempo todo, estamos em processo, em obra. O acompanhamento de tais processos depende de uma atitude, de um *ethos*, e não está garantida de antemão” (BARROS & KASTRUP, 2015, p. 73). Todo processo cartográfico demanda uma multiplicidade e, por isso, a “forma” é sempre uma intensidade, uma coletividade cujos “roteiros” são de ordem antropofágica-processual.

desterritorialização da máquina de guerra⁶, uma coletividade antropofágica que busque não só nos métodos, mas nos “roteiros”, a criação de possíveis, de novas linguagens que visem propiciar o gesto embrionário da criação. Criar é também compor afetos; esta é a condição *sine qua non* que norteia a práxis antinormativa e antidisciplinar dos corpos, subjetividades e performances (acadêmicas ou não) que, por ventura, se coloquem em posição de combate ao modelo hegemônico, de modo que *toda ciência é também um dispositivo de produção de subjetividade*.

Mas, cabe a pergunta; como operar a partir de uma perspectiva nômade num espaço fundamentalmente cristalizado, em sua estrutura de funcionamento, pelas lógicas do *status quo*? Ainda: como fazer pesquisa *com* o “Outro”, desobejtificando, assim, o Outro? Como produzir conhecimento quando o conhecimento muitas vezes está capturado pelas amarras coloniais, gendrificadas e racializadas? Abaixo, busco trazer algumas reflexões que nos ajudem a pensar tais paradigmas tendo como aporte teórico o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari para, desse modo, pensar a importância da cartoescrita e, sobretudo, de uma ciência que coloque em posição de combate as assimetrias solidificadas no social, no cultural, no político, no estético... enfim, nas assimetrias da vida. É nesse espaço em que se inscreve a cartografia⁷, sempre em produções desejantes da vida, mapeando a geopolítica das forças que marcam nossos corpos e nossas subjetividades.

Tentemos então, no item a seguir, acompanhar alguns processos que marcam o lugar da alteridade em espaços hegemônicos e como as micropolíticas se inscrevem com certa força de transformação. É que a ciência, em geral, herda da academia um modelo que privilegia a burocratização seguida de um certo higienismo trazido à tona a partir das atividades do *status quo* e da noção de privilégio em detrimento da força de criação e emancipação que se tornam cada vez mais vitais para a composição de novas linguagens e “técnicas” de saber. Nesse sentido, a educação – como terreno/alvo da Academia – materializa nos corpos, e também nas subjetividades, abstrações universalizantes ou, se preferir, dispositivos de controle (BORBA & LIMA, 2014) que tendem a reproduzir paradigmas socialmente estabelecidos. Escapar a tais amarras, portanto, não é uma tarefa fácil, porque um “corpo indisciplinado” está sujeito às regulações que buscam aprisionar dentro de uma estrutura higienizada um modo de ser e de

⁶ Ver o quinto volume de *Mil platôs*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2012).

⁷ Não estou afirmando que a cartografia é o único método possível para essa empreitada. Meu objetivo e demonstrar como o acompanhamento de processos torna-se uma importante arma política para a “experimentação” de uma suposta alteridade sem submetê-la ao crivo da exotificação, tendo como ferramentas as linhas que sedimentam micropolíticas de extrema relevância para TRANSformaÇÃO de espaços outrora possíveis apenas para os modos de existir hegemônicos.

existir incompatível com as demandas daquele corpo. Desse modo, cabe também *ao fazer ciência* uma politização da prática – e conseqüentemente da vida – que transborde os mecanismos hegemônicos.

CORPO INDISCIPLINADO, ESPAÇO HIGIENIZADO?

“[...] o livro não é a imagem do mundo segundo uma crença enraizada. Ele faz rizoma com o mundo, há evolução paralela do livro e do mundo, o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma retorritorialização do livro, que se desterritorializa por sua vez em si mesmo no mundo (se ele é disto capaz e se ele pode)”.

Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1*, 2011.



Figura 2 – e-mail trocado com universidade.

Enquanto conjunto de sociedade, nossas experiências estão fadadas à norma estruturante hegemônica e, em consequência, seu *modus operandi* que reverbera socialmente produzindo assujeitamentos⁸. Acompanhemos agora a cartografia de nossa personagem “**identidade-subjetivada-mulher**”⁹ em sua “última” fase de transformação, para tentarmos verificar as forças que se erguem diante de si e que, por sua vez, provocam reproduções dos

⁸ Em linhas gerais, o conceito de assujeitamento é amplamente utilizado pela sociologia e refere-se à subjugação dos “sujeitos” aos regimes de controle, verdade, etc.

⁹ Trata-se de uma trama conceitual com base em três personagens que, na verdade, eram uma só pessoa – em diferentes momentos da vida – que percorre os becos ou vielas da favela onde nasceu e assim vai descobrindo os diferentes mundos que lhe atravessam e a constitui. A “última” fase de mutação da personagem é a fase “identidade-subjetivada-mulher”, em alusão aos processos de subjetivação identitários que condicionam a experiência e o percurso cartográfico da personagem.

modelos estruturantes que regem a dinâmica científica-acadêmica, mas também, paradoxalmente, permitem que nossa personagem possa articular uma dobra¹⁰ de tais mecanismos, fazendo-os transbordarem possibilidades de agenciamento vital em que o desaprendizado de si (BORBA, 2016) sofra um corte desestabilizante. Aqui, a universidade é o lugar onde ocorre essa dobra. É que ela é o espaço institucional de produção de conhecimento que ocupa uma posição privilegiada dentre os componentes que estruturam o bioma¹¹ e sua articulação com os meios de produção de subjetividade. Curiosamente, é também um local de produção de resistência aos modelos de opressão. Logo, é um espaço de constante tensão e conflitos de diversas ordens, o que nos permite “categorizá-lo” como uma **dupla estrutura maquinica** ou, para seguir o pensamento de Jorge Luís Borges (1941), “O jardim dos caminhos que se bifurcam”¹². Com efeito, é um espaço composto por forças assimétricas onde ecoam lógicas institucionalizadas e corporativistas, mas também se caracteriza pelas linhas de fuga e por devires de toda ordem¹³ que possibilitam dobras – no sentido em que explodem múltiplas bifurcações.

Na figura 2 podemos notar o primeiro contato de nossa personagem com esse novo mundo que chamei acima de “jardim dos caminhos que se bifurcam”, numa alusão ao escritor argentino. Podemos perceber que seu receio era justamente o reflexo da inadequação social que sua “condição de gênero” materializava em sua experiência, porque “nome” e “sexo” são os primeiros marcadores no processo de constituição identitária exigidos pelo aparelho de

¹⁰ Aqui, proponho seguir o pensamento de Gilles Deleuze (1991) em que, em linhas gerais, a dobra é o desdobramento do pensamento capaz de conduzir ao infinito. A função da dobra seria a de estabelecer possibilidades de *infinitos* de onde não é possível escapar através da “razão”, de maneira que a dobra nos conduziria a caminhos sempre “ambíguos”, por assim dizer. Mas, no fundo, o que a dobra faz é nos conduzir a uma realidade de mundo onde os “improváveis” são, na verdade, parte constituinte do todo.

¹¹ Ver parte Zona de Sedimentação.

¹² O conto de Jorge Luís Borges tem início com uma referência a um dos acontecimentos durante a Primeira Guerra Mundial em que algumas divisões britânicas tiveram que adiar por alguns dias uma ofensiva em função das fortes chuvas que acometiam o lugar de combate. A partir daí, Borges segue as pistas de sua criação para nos conduzir ao infinito. É que, para ele, “o jardim dos caminhos que se bifurcam” nada mais é que um livro infinito. É neste ponto que sua obra produz sentido para este trabalho. Ao propor a Universidade com um “campo de infinitudes”, quero dizer que a produção de conhecimento, apesar de seus critérios, não pode ser tomada como algo excluyente do meio social. Ao contrário, ela deve, sobretudo, refletir as dinâmicas políticas do social e abraçá-las micropoliticamente a fim de promover o “desenvolvimento” humano (desenvolvimento aqui não tem nada a ver com evolução mecânica, “maquinicista” ou civilizatória, mas com a promoção da igualdade entre as pessoas, reconhecendo, fundamentalmente, suas diferenças e potencializando-as; isso é o que “ativa” o caráter de multiplicidade de qualquer coisa). Nossa personagem ao “ir para a guerra” (um mundo desconhecido ao qual ela precisará brigar para resistir), inevitavelmente, acaba se deparando com uma infinitude de possibilidades que opera sempre na dobra, sempre a conduzindo por caminhos que se bifurcam. Esse é, ao meu ver, o verdadeiro caráter das ciências e da produção de conhecimento efetivadas no espaço da universidade.

¹³ Cabe aqui uma observação extremamente relevante. A universidade no Brasil vem sendo transformada sobretudo a partir do advento das cotas para estudantes negros, pardos e indígenas e, mais recentemente, pela adoção ao direito de uso ao nome social para as pessoas trans. No entanto, ainda percebemos os velhos modelos que decorrem de um paradigma colonial que insiste em nos assombrar. Desenvolvo essas ideias num texto chamado “Revolução Antropofágica” que será lançado em breve.

captura; e são justamente esses dois marcadores que se colocam como fundamentais para o fazer ciência e para a academia¹⁴. O nome não só identifica, ele diz quem você é e indica, muitas vezes, sua classe social. O sexo – e, portanto, o gênero – indicará os espaços a se frequentar e a legitimidade que tais corpos ganharão ao longo de suas vidas (LOURO, 2000). Em suma, nome e sexo não são apenas “marcadores identitários”, mas, sobretudo, políticos. No interior de um fazer-ciência-hegemônico – ciência régia ou maior, operando a partir do pensamento de Deleuze e Guattari (2012) – se opera na necessidade de efetivar políticas e práticas institucionais que negociam a necessidade/demanda capitalística de produção e desenvolvimento alinhadas com os pressupostos macropolíticos. Em geral, o pensamento hegemônico se baseia na ideia de estabilidade ligada a uma noção temporal e em “ordens” evolucionistas. O primeiro problema que se encontra aí é a própria aplicabilidade dessa noção de estabilidade à performance social; e isso implica dizer que tal pensamento pressupõe uma uniformidade não só das identidades, mas também das práticas sociais como um todo (gênero, raça, classe, etc.), o que me parece demasiadamente problemático tendo em vista os próprios percursos e as experiências dos sujeitos, e também pelo fato de tratar pessoas como coisas ou objetos das quais se poderiam extrair dados científicos relevantes para análises, reduzindo a própria experiência humana ao mero status de objeto, reduzindo significativamente o papel social das ciências. No entanto, esse modelo de pensamento cartesiano de verificação-comprovação (“verdades” universalizantes) tem cristalizado e ampliado seu estatuto de verdade nas ciências humanas (SANTOS & MENEZES, 2010) trazendo consequências, ao meu ver, devastadoras não apenas para a prática de pesquisa, mas pela própria condição humana dos colaboradores que compartilham suas experiências para produção de conhecimento, porque acabam por não anular as violências simbólicas, tão criticadas por inúmeros autores. Seja como for, cartografar o percurso de nossa personagem nos permite extrair pistas não apenas de sua experiência, mas de processos que podem criar um “mapa” epistemológico em que metodologias menores são elencadas a fim de produzir não um outro modelo acadêmico/científico, mas meios possíveis para que as ciências se tornem de fato mecanismos sociais democráticos. Se todo conhecimento é político, toda política deveria expressar conhecimento das realidades sociais adjacentes de modo a esvanecer assimetrias históricas que ainda repercutem no fazer acadêmico.

É possível afirmar, no entanto, que o espaço acadêmico é higienizado? Atrás de pistas que possam dar conta de tal enunciado, tomemos a experiência de nossa personagem ao

¹⁴ Raça também é um marcador fundamental para o debate em questão. Retornarei a esse ponto Zona de Aglutinação e na Zona Caos desse trabalho.

ingressar na universidade. Fátima Lima e Rodrigo Borba (2014) nos fornecem algumas reflexões;

pensamos em Educação somos remetidos/as, do ponto de vista da produção dos conhecimentos científicos, para um campo amplo, plural e altamente recortado e disputado por diferentes tradições teórico-metodológicas. Estamos acostumadas/os a pensar a “educação” como um domínio no qual impera o aprendizado e que o “aprender” remete à ideia de alguém que “sabe” e “ensina” e um “outro” que não sabe e se torna, assim, um sujeito passível nos processos de ser e estar no e em mundos, eclipsando, assim, sua agência e singularidades. Seja no campo dito como formal ou no informal (apesar de não subscrevermos a esta subdivisão), a centralidade do “ensinar” sempre foi uma característica fundamental da Educação tanto nas suas instituições (escolas, universidades) quanto nos diferentes processos sociais e culturais que, nos nossos contextos, sempre insistiram em práticas de “objetificações” tanto de disciplinas quanto dos sujeitos (pp. 8 -9).

No entanto, num país como o Brasil, atravessado desde a sua formação como unidade nacional – com sua base colonial e escravagista –, a questão das assimetrias sempre foi um porém. O percentual de estudantes negros, por exemplo, na universidade – por mais que tenha aumentado significativamente nos últimos dez anos¹⁵ graças a políticas implementadas no governo Lula – ainda é inferior ao de estudantes brancos. Além disso, o acesso à universidade não significa nada se esses estudantes não têm condições de permanecer nelas, destarte, os fatores sociais e econômicos que não podem ser ignorados no processo de acesso à educação. Diante de tal panorama podemos afirmar que, em linhas gerais, a universidade ainda é um espaço de potencialização do dispositivo da alteridade. Para além das questões raciais que atravessam o corpo e a subjetividade de nossa personagem, há o fator gênero. Como pudemos notar em seu contato com a instituição, o receio dela seria justamente um fator preponderante para sua permanência. A experiência do vestibular mostrou que ser “uma pessoa diferente do seu documento de identidade” traz consequências profundas e que comprometem a igualdade de disputa (por uma vaga), acesso e permanência nos espaços de educação. Não obstante, há fatores sociais que são praticamente intransponíveis e que, de certo modo, contribuem verticalmente para a democratização do ensino, a dizer: os banheiros, as chamadas, os documentos de identificação estudantil, etc. Todos esses fatores pesam negativamente para as experiências trans.

Não basta apenas sugerir o domínio de certos códigos culturais e epistemológicos para transformar uma educação em algo inclusivo se o espaço não permite a inclusão como um todo. Contudo, a agência de nossa personagem permite produzir um abalo, uma fissura no

¹⁵ Em 2 de dezembro de 2016 a Agência Brasil publicou uma matéria intitulada “Percentual de negros dobra, mas é inferior ao de brancos”. Disponível em: <<http://agenciabrasil.etc.com.br/educacao/noticia/2016-12/percentual-de-negros-em-universidades-dobra-mas-e-inferior-ao-de-brancos>>

modelo institucional cujos resultados transbordam o *self* e atravessa diversas outras experiências semelhantes. O e-mail que nossa personagem envia, portanto, não é apenas um grito de desespero, ele é, ao mesmo tempo, ecos de uma máquina de guerra prestes a entrar em ação e colocar em xeque as noções de disciplina, estabilidade e coerência.

A noção de disciplina, como bem teorizada por Michel Foucault (2014), pode nos fornecer insumos para a reflexão sobre o “problema” que aqui se coloca: a ordem supostamente estável dos processos epistemológicos e metodológicos que, em geral, assumem o volante nas práxis das ciências e na operacionalização do paradigma acadêmico. Além disso, passam a nortear os métodos institucionais de controle, acesso e permanência nos espaços legitimados pelo Estado, uma vez que o poder é exercido nos corpos. A disciplina, para Foucault (2014), é, em linhas gerais, um conjunto de técnicas de poder que produzem um indivíduo a partir de “princípio políticos-anatômicos” do corpo. Ora, a universidade como um espaço ainda segmentarizado acaba por reproduzir dinâmicas de poder socialmente instituídas que produzem efeitos muito concretos nos corpos e nas subjetividades e, por sua vez, tais dinâmicas de poder escapam para a produção de conhecimento.

Como estabilidade temos as dinâmicas operacionais altamente burocratizadas dos espaços de produção de conhecimento que sistematizam as experiências (de estudantes, professores, colaboradores, etc.) e que dificultam a liberdade para os processos de criação tão caros à produção de conhecimento. Por fim, temos a noção de coerência que funciona como “dispositivo articulador” entre disciplina e estabilidade. É que a coerência precisa dar conta de fatores pragmáticos como sexo e gênero tendo como pano de fundo a lógica de inteligibilidade¹⁶. Isso reflete nos usos dos espaços e na produção do senso comum que assombra a produção de conhecimento, porque opera com a noção de naturalidade. Tomando essas três pistas, observemos, agora, a figura 3.

¹⁶ Ver Zona de Sedimentação.

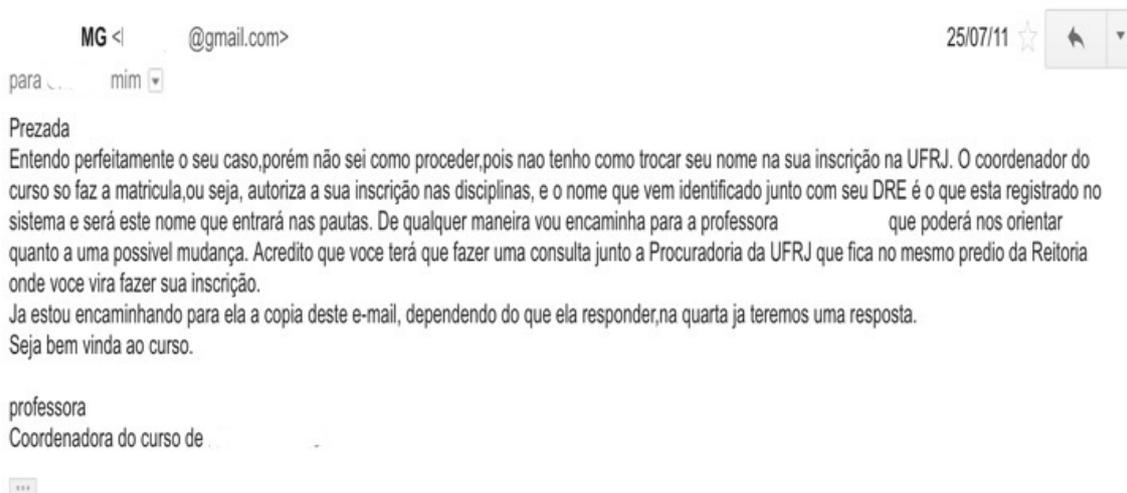


Figura 3 – e-mail trocado com a universidade.

Embora a interlocutora de nossa personagem tenha se mostrado sensível à situação, ela pouco ou nada poderia fazer. A universidade ainda não estava preparada para essas novas demandas, muito embora já viesse pesquisando questões de gênero e sexualidade há décadas. É que, embora essas pesquisas tenham avançado especialmente nas últimas duas décadas, a noção de alteridade é tão forte e naturalizada que imaginar que uma pessoa trans pudesse chegar à universidade ainda era uma utopia. Além disso, os mecanismos legais ignoraram durante muitas décadas os direitos das populações trans, portanto não havia estrutura legal que permitisse, por exemplo, o uso do nome social nas universidades até fins da primeira década do século XXI. Não obstante, pesquisar gênero e sexualidade não significa que estamos operando com perspectivas amplas de gênero e sexualidade nas práticas científicas e acadêmicas, mais que isso: não significa que tais pesquisas ainda produzissem efeitos práticos, no sentido da democratização do ensino, nas instituições ao redor do Brasil. Nesse sentido, o outro continua na posição estanque de objeto, item exotificado e distante do “real”, um mero **simulacro representacional**. Além disso, poucos cursos e poucas áreas se interessavam pelo assunto, normalmente se limitando às áreas de saúde com viés altamente altericida e estigmatizante (SIMÕES & CARRARA, 2014; LOURO, 2004; ROHDEN & RUSSO, 2011). Diante de tal panorama excludente e pensando uma educação que potencialize o caráter de multiplicidade do ensino e da pesquisa, diversos autores em diversas áreas do conhecimento se debruçam sobre o tema (LOURO, 2000 & 2001; PRECIADO, 2011; MISKOLCI, 2012; MOITA LOPES & FABRÍCIO, 2013 etc) a fim de problematizar os limites, as deficiências e, sobretudo, o caráter rizomático que a educação carrega consigo. Em linhas gerais, o que esses autores problematizam é justamente a persistência por parte do

modelo hegemônico de “fazer ciência e educação” que subjaz o paradigma dualista-naturalizado. Para Fátima Lima e Rodrigo Borba (2014)

Esse modelo perfaz os nossos pensamentos e práticas, alimentando uma lógica binária, reproduzível em si mesma, causal, linear, e que não compreende e abarca a multiplicidade dos diferentes modos de existências, entre estas as multiplicidades de corpos, gêneros e sexualidades. Essa lógica de conhecimento que tem na árvore sua expressão imagética perfaz até a contemporaneidade os principais sistemas de pensamento ocidental e, conseqüentemente, as práticas sociais nas quais “a lógica binária e as relações biunívocas dominam ainda a psicanálise, o estruturalismo e, até a informática” (DELEUZE e GUATTARI, 1995a, p.13)”. Diríamos mais: domina os corpos, os sexos, os gêneros, as sexualidades, os desejos, os territórios existenciais (família, escola, trabalho, a rua) e os processos de subjetivações (pp. 9 – 10).

Esse modelo ainda é reproduzido de forma estrutural e estruturante no cotidiano da universidade, produzindo efeitos dilacerantes no fazer pesquisa, porque facilita a perpetuação da lógica da alteridade, do “objeto humano” de pesquisa, das violências simbólicas e materiais que essas pessoas sofrem o tempo inteiro em todas as etapas da educação. No entanto, é importante frisar que meu ponto aqui não é culpabilizar a interlocutora; é importante deixar claro que ela reconhece que não sabe como lidar com “o caso”, o *problema* não se localiza no “sujeito”, não é um dispositivo de individuação, mas reside nas linhas de força que fazem do *indivíduo* um *sujeito* e assim constitui o “sistema de inteligibilidade social”. A questão é justamente problematizar a ideia de disciplina, coerência e estabilidade como prerrogativas burocráticas e institucionalizadas que têm impacto direto sobre as vidas e as experiências transexuais produzindo um estancamento das dobras que explodem o tempo todo nesses espaços. Na verdade, a ideia de disciplina é uma ideia que se efetiva na hierarquia, no controle e na estabilidade. Comumente associada à prática militar, a disciplina regula não só os modos de comportamento, como os corpos e o próprio pensamento. É no interior dessa lógica que emerge a noção de disciplina como estrutura que compõe um “quadro” epistemológico, porque opera a partir da docilização (FOUCAULT, 2013) e da insinuação (DELEUZE & GUATTARI, 2011) dos corpos e das subjetividades efetivando o poder e, por vezes, ampliando suas assimetrias. Nesse sentido, volto a insistir com Lima e Borba (2014) pois

a educação rizoma com a qual sonhamos implica desaprender aquilo que aprendemos historicamente a ser para vislumbrar o que podemos nos tornar. A aposta seria fazer ver que as estéticas da normalidade são produtos históricos de projetos biopolíticos de regulação do corpo coletivo e individual e, com isso, provocar uma dobra nisso que conhecemos por educação, a enviesando micropoliticamente e rasgando fissuras em suas bem comportadas práticas. O rizoma potencializaria uma abertura do olhar e das sensibilidades a outras estéticas que desafiam e desnaturalizam hierarquias classificatórias e relações de poder, o que permitiria imaginar outras possibilidades de existir (p.12).

“É preciso admitir que os corpos não são mais dóceis” (PRECIADO *apud* BORBA & LIMA, 2014). *Se a prática de pesquisa não é capaz de refletir sobre as idiossincrasias humanas e sociais, ela provavelmente será pouco ou nada efetiva nos processos de transformação social.* A universidade precisa reconhecer a multidão de subjetividades e corpos que a operacionalizam, caso contrário se perpetuará como um espaço higienizado. O poder verticalizado não flexibiliza a potência de criação, tampouco contribui para uma real democratização do ensino e da pesquisa. É que as relações de poder agenciam dispositivos de verdade, ou melhor, aquilo a que Foucault chama de triângulo da verdade: poder, direito e verdade (FOUCAULT, 2013). As relações de poder que se constituem ao longo dessas etapas muitas vezes são indissolúveis para as pessoas transexuais, na medida em que

O poder não para de nos interrogar, de indagar, registrar e institucionalizar a busca da verdade, profissionaliza-a e recompensa-a. No fundo, temos que produzir a verdade como temos que produzir riquezas, ou melhor, temos que produzir a verdade para poder produzir riquezas (FOUCAULT, 2013, p. 279).

É no anseio e na necessidade de produção de verdade que se cria a disciplina, a burocracia e até as práticas de pesquisas. Nós, todos nós, estamos condicionados à verdade na sua forma legal, ou seja, no dispositivo do conjunto das leis que regulam as nossas vidas. No entanto, a disciplina não é apenas um conjunto de leis penais ou civis, mas carrega em si um componente simbólico que institui normas sociais em prol do controle. Para as subjetividades trans, os efeitos do poder produzem noções de coerência e estabilidade. Tais corpos indisciplinados em espaços higienizados são

julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou de morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos muito específicos de poder (FOUCAULT, 2013, p.279).

Em certo sentido, os e-mails trocados entre nossa personagem e sua interlocutora demonstram isso. É no interior de uma estrutura de regulação que se efetiva uma dinâmica muito específica de poder como uma prática burocrática de normalização, a dizer: a de quem tem ou não legitimidade sobre a forma como será tratada¹⁷, os artigos e pronomes que serão utilizados e os espaços que frequentarão. Em suma; a experiência trans na universidade entra numa engrenagem em que a fratura biopoliticamente dado seu lugar histórico de “objeto”, ou seja, aquilo se fala e sobre o qual se produz verdade. A manutenção desses dispositivos de poder é a própria disciplina e seu poder de docilizar e instituir normas simbólicas. Ora, uma metodologia não é um arcabouço simbólico de procedimentos que, se descumpridos,

¹⁷ Embora o uso do nome social já seja uma realidade em algumas universidades, ele, por si só, não é um dispositivo capaz de produzir inclusão se não formos capazes de oferecer os mecanismos não apenas de acesso, mas de permanência

invalidam todo seu trabalho? Não é um dispositivo fundamental na prática da ciência e da disciplina enquanto tal? Na escola, por exemplo, aprendemos o que são um corpo feminino e masculino e os signos que irão diferenciá-los biologicamente. “Aprendemos” que mulheres são sensíveis e homens são mais brutos de acordo com sua produção hormonal, social, física. Mas, tudo isso cai por terra quando nos deparamos com a desestabilização provocada pelo “caso transexual”. Qual nome ela/ele utilizará? Qual banheiro deverá frequentar? Que tipos de atividades poderá executar? De que modo será tratada? É um homem ou uma mulher ou nenhum dos dois? A questão não é responder a tais perguntas, mas refletir que tipo de universidade queremos. Que tipo de pesquisa nós fazemos, ou melhor, como fazemos nossas pesquisas. Na processualidade cartográfica é necessário *pesquisar-com* (MORAES, 2014) em detrimento dos modelos que subjazem as múltiplas manifestações humanas. Para Foucault (2012),

as disciplinas têm o seu discurso. Elas são criadoras de aparelhos de saber e de múltiplos domínios de conhecimento. São extraordinariamente inventivas no nível dos aparelhos que produzem saber e conhecimento. As disciplinas são portadoras de um discurso que não pode ser o do direito; o discurso da disciplina é alheio ao da lei e da regra enquanto efeito da vontade soberana. As disciplinas veicularão um discurso que será o da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra “natural”, quer dizer, da norma; definirão um código que não será o da lei, mas o da normalização; referir-se-ão a um horizonte teórico que não pode ser de maneira alguma o edifício do direito, mas o domínio das ciências humanas; a sua jurisprudência será a de um saber clínico (p. 293).

Um procedimento metodológico ortodoxo reside no interior da lógica disciplinar. Os aparelhos dos quais nos fala Foucault são, por sua vez, grandes “máquinas” que tem por objetivo criar o espaço não apenas da produção de conhecimento, mas, sobretudo, da produção de vida. O modelo universitário não poderia operar distante, ao contrário, ele é parte fundamentalmente integrante dessa grande máquina social: critérios, seleção, legitimação. Por fim, estabilidade, coerência e disciplina; um “dispositivo” depende do outro, em via de regra, para a efetivação do espaço higienizado. Pode a ciência contemporânea seguir às cegas tais mecanismos?

Como se despertasse de um sono profundo, nossa personagem percebeu que durante os próximos anos ela teria que se contorcer dentre as dinâmicas estruturais de normalização que de modo algum entendiam sua experiência como legítima, numa dupla característica da disciplina: a que regula nossos modos de vida e as disciplinas acadêmicas que regulam nosso pensamento. É justamente a partir desse momento que ela passa a perceber, aos poucos, que sua experiência, e, portanto, sua vida, eram objetos de interesse enquanto produtos mecanizados de pesquisa, parafraseando Frantz Fanon (2008) “eis que me descubro objeto em

meio a outros objetos” (p. 103). Nossa personagem finalmente percebeu que ela era “coisa”, não pessoa. Indaga-se: “como posso resistir?”. Não se deixando abater pelas dificuldades que encontrou pelo caminho, nossa personagem decidiu que era hora de se “desdobrar” para uma outra aventura, a dizer a antropofagia como ferramenta nômade. Assim, ela propõe uma ciência nômade, ou melhor, uma ciência antropofágica.

MICROPOLÍTICA E CIÊNCIA ANTROPOFÁGICA

A escritura não tem outro objetivo: o vento, mesmo quando nós não nos movemos, “chaves no vento para que minha mente fuja do espírito e fornecer a meus pensamentos uma corrente de ar fresco” – extrair na vida o que pode ser salvo, o que se salva sozinho de tanta potência e obstinação, extrair do acontecimento o que não se deixa esgotar pela efetuação, extrair do devir o que não se deixa fixar em um termo. Estranha ecologia: traçar uma linha, de escritura, de música ou de pintura. São correias agitadas pelo vento. Um pouco de ar passa. Traça-se uma linha, e tanto mais forte quanto for abstrata, se for bastante sóbria e sem figuras. A escrita é feita de agitação motora e catatonia: Kleist.

Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Diálogos*, 1998.

Anoitecia no Rio de Janeiro naquele 28 janeiro de 1997 e um movimento muito específico estava prestes a invadir a experiência de nossa personagem. Aos poucos, iam sendo entrelaçadas camadas e camadas de subjetividade que, se sobrepondo, iam costurando um certo tipo de processo. É que a perda em si também deve ser observada sobre a ótica cartográfica; a perda (e também o ganho) de intensidade e de velocidade acontecem o tempo todo e são necessárias para a manutenção da relação entre as “instâncias” micro e macropolíticas.

Mais cedo, naquele dia, Vera, a vizinha de nossa personagem, a chamara em sua casa. Vera era uma mulher negra com pouco mais de 50 anos de idade que, mesmo com toda sua verbosidade que lhe era peculiar, era completamente meiga e doce com nossa pequena personagem. Vera era o tipo de mulher que falava o que lhe “vinha à teia”; os seios fartos, o cabelo penteado de qualquer jeito sempre coberto com um lenço colorido, a pele negra, o modo simples de viver; uma força e coragem descomunais eram os adjetivos mais imediatos que a podiam identificar. O palavreado de Vera não era o politicamente correto, suas músicas incomuns levavam à gargalhada qualquer um que passasse por ela. Cantarolava coisas que passavam pela sua cabeça, como uma música que nossa personagem jamais esqueceu: “porra, caralho, merda... puta que pariu! Me tacaram uma pedra”. Por esse motivo, Vera nunca fora levada a sério, nem mesmo quando denunciou que sua casa estava prestes a cair. Vera Lúcia

afrontava os bandidos e a polícia; xingava-os, mas era uma mulher forte e generosa. Foi Vera quem deu o primeiro livro para nossa personagem e, por este motivo, a havia chamado em sua casa mais cedo naquele dia. “O pombo correio: o carteiro da floresta”, era o nome do livro. Na realidade, nossa pequena personagem não entendia bem o motivo pelo qual Vera a tratava tão carinhosamente, talvez a diferença as unisse de alguma forma. Vera tinha de lidar com o rótulo da loucura, nossa personagem com o rótulo de aberração; loucura e aberração são complementares. Sim, acredito que as suas diferenças as uniam. Todos os dias, ao fim da tarde, Vera gritava nossa pequena personagem, queria saber como tinha sido o dia na escola, oferecia bolo ou balas. Existia um tipo de amor ali que não era necessariamente consanguíneo, mas que se efetivava por via do afeto.

Naquela noite, entretanto, nossa personagem deveria aprender a lidar com a perda. Minutos antes, sua mãe a pedira para comprar cerveja na tendinha¹⁸ mais próxima. Então, de repente, tudo começa a sacudir violentamente. As pessoas começam a gritar, ninguém entendia o que estava acontecendo. Teria sido um terremoto? Segundos depois, uma pessoa entra gritando: “a casa da Vera caiu, meu deus! Caiu, não restou nada!”. Nossa personagem corre para casa, só havia poeira, choro e desespero. A casa de sua amiga Vera Lúcia havia desabado¹⁹ e a sua só não tinha caído junto porque semanas antes seu pai havia construído duas fortes pilastras para sustentar o peso da casa que foi construída acima. Foi sorte? Talvez, não exatamente. Na favela não havia engenheiros ou arquitetos, as construções eram feitas no “olhômetro”. A prática da engenharia não era adquirida na formalidade dos espaços acadêmicos com seus modernos laboratórios, com estudantes e professores brancos e de classe média que nas férias viajam à Europa ou aos Estados Unidos. Os engenheiros favelados eram aqueles que aprendiam o ofício com seus pais, vendo-os construir seus barracos ou casas, madeira por madeira, tijolo por tijolo. Eram excelentes profissionais capazes de construir um edifício sem às vezes sequer saber ler ou escrever. O que contava era a própria experiência de vida e a necessidade de ganhar algum trocado para manter suas famílias. Esse era o caso do pai de nossa pequena personagem: engenheiro ou pedreiro? Não importa! A

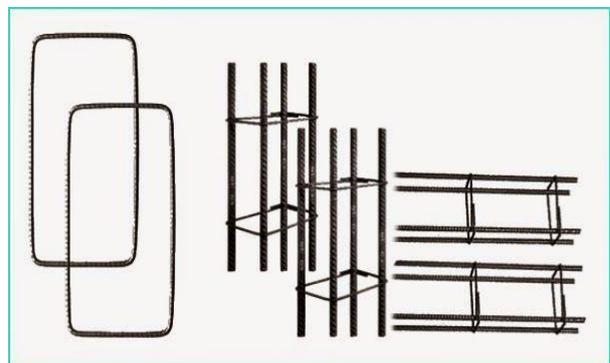


Figura 3 – Imagem: modelo da estrutura de ferro. Fonte: Google imagens

¹⁸ Nome dado aos bares da comunidade.

¹⁹ Ver notícia disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff300130.htm>>

dinâmica da vida não o permitiu concluir o ensino fundamental. Desde cedo, ele deveria trabalhar para ajudar seu pai com as despesas da casa, era o mais novo de quatro de filhos. Carregava bolsas em troca de alguns cruzados ou abastecia caminhões. Um homem simples, filho de imigrantes espanhóis que vieram para o Brasil fugindo da segunda guerra mundial. A favela era esse espaço que sintetizava e acolhia tudo! Tudo era possível! Foi na necessidade de criar possível que o pai de nossa personagem aprendeu o “ofício da engenharia” – na favela ou nos bairros de subúrbios chamados de pedreiros ou peões de obras.

Foi o pai de nossa personagem o único a dar ouvidos ao que dizia Vera. Um dia, ela o chamou para olhar pequenas rachaduras que haviam aparecido por toda sua casa, e a sentença veio de imediato: “a senhora precisa reforçar a estrutura de sua casa, ela não está suportando o peso que estão colocando acima, essa casa vai desabar”. A casa da Vera ficava de frente para a casa de nossa personagem, separada por um quintal onde se criavam galinhas e havia pés de algumas frutas, como manga, goiaba e mamão. Meses antes, havia sido iniciado uma obra que aos poucos ia construindo mais dois andares sobre a casa de Vera, que já tinha dois. Certamente, a casa não resistiria ao peso das novas construções acima que, aos poucos, iam tomando forma. As colunas de sustentação, demasiadamente finas, tal como as da casa de nossa personagem (que por coincidência ou não também passava por construções do vizinho de cima), não seriam capazes de sustentar o peso que se depositava ali. Percebendo os riscos, o pai da personagem decidira construir novas pilastras de sustentação para suportar a construção da casa acima. Vera fora ignorada por seus filhos e seu pedreiro. Dias depois do aconselhamento a Vera, seu pai iniciou a obra de reforço da casa e insistiu que o pedreiro de Vera fizesse o mesmo, mas foi ignorado.

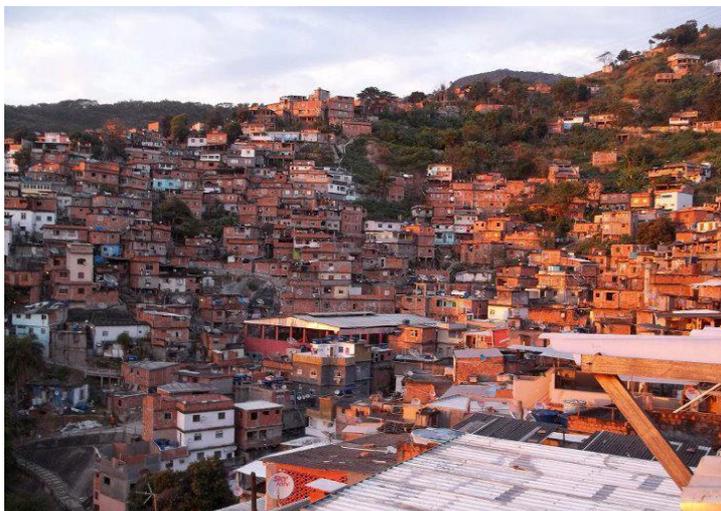


Figura 4 - Morro do Turano, morro-casa de nossa personagem, e sua arquitetura completamente peculiar. Fonte: facebook morro do Turano

Cavou dois buracos bem fundos para construir o que ele chamava de “sapata”, cortou e dobrou arames e depois os uniu a vergalhões finos e grossos para formar uma grande estrutura de aço (ver figura 3) que seria sustentada por uma “capa” de madeira, também produzida pelo **engenheiro-favela**, que depois receberia concreto misturado com

pedra que se solidificaria e formaria uma coluna mais larga e resistente. De acordo com um técnico da defesa civil que visitara o local do desabamento, foi isso que salvou não só sua casa, mas a vida de sua esposa, amiga e filha mais velha. Infelizmente, Vera não teve o mesmo destino e tampouco sua filha Jaqueline e seu neto Hugo; os três morreram no desabamento. Em suma, foi o conhecimento nômade e antropofágico que salvara, literalmente, a vida da família de nossa pequena personagem. Vera não foi levada a sério, sua voz não era legitimada porque o dispositivo da loucura formava o bloco de força com aquele corpo negro. Mas, como produzir vida em meio à morte? Como a perda, aqui tratada como a morte de Vera, indica uma ruptura que pode se estender no tempo e compor agenciamentos? É que a perda, aqui, é uma explosão que efetua uma linha de fuga. Uma linha de fuga, no entanto, jamais consiste em fugir da vida (DELEUZE e PARNET, 1998), “fugir [...] é produzir algo real, criar vida, encontrar uma arma” (*idem*, p. 62). É que, nas linhas de fuga, “só pode haver uma coisa, a experimentação-vida” (*idem*, p.61). Ou seja, os processos disparados pela perda transbordaram em devires; num devir-animal, um devir-nômade...

A potência do saber nômade-antropofágico, aqui, surge como ferramenta micropolítica, uma ciência menor que antropofaga os dispositivos da ciência régia para se reelaborar e reinventar a todo instante no percurso de suas cartografias. Na favela, não existia um sujeito individualizado, apenas agenciamentos coletivos; uma “ciência” coletiva que reunia milhares de corpos para bater uma laje ou construir uma coluna enquanto o churrasco, o pagode ou o funk eram o pagamento pelos serviços prestados. Tudo era construído nos finais de semana. Um agenciamento coletivo, uma multidão que praticava uma ciência menor e absolutamente antropofágica porque buscava na ciência maior os modelos que seriam devidamente engolidos, digeridos, e surgiria algo sempre novo, tal como a estética da favela. O ensinamento não era formalizado, mas sua sistematização obedecia certos rigores. O pai ensinava o filho, que por sua vez ensina seus netos e assim por diante. Não há qualquer limite estético/ético ou político, na ciência nômade o imperativo é sempre a micropolítica; o que valia era justamente o poder de criar e a necessidade de sobreviver. O espaço era sempre um território a ser conquistado, trabalhado e ressignificado, e tudo isso é suficiente para uma arquitetura absolutamente peculiar que desafia qualquer princípio racional ou lógico-positivista; o princípio da ciência nômade. Os “projetos” eram discutidos ao som de “Raça Negra” ou “Bebeto” enquanto garrafas de cerveja iam sendo abertas e as risadas ecoavam pelo quintal; o “decalque” era sempre a capacidade inventiva que respeitava tão unicamente os exíguos espaços a serem construídos. Desse modo, blocos de tijolo e concreto iam formando unidades habitacionais que juntas formam uma paisagem, que se ligam e conectam

de acordo com a urgência da comunidade e seu vertiginoso crescimento demográfico. Nossa personagem nunca viu seu pai fazer qualquer projeto ou mapa que decalcasse uma forma absoluta. Ele sabia tudo de cabeça, falava com outros que discordavam ou não, e, pronto, mãos à obra!

Nossa pequena personagem acompanhava toda aquela pujança de vida, toda aquela produção intensa de potencialidades com sua cachorra Madonna no colo, e sua mãe cuidado do churrasco e dos afazeres de casa ao mesmo tempo. Tudo era extremamente dinâmico, intenso e vibrante. O nomadismo se efetua pela velocidade (DELEUZE & GUATTARI, 2012), por um fluxo sempre contínuo. Não há qualquer compromisso com a reprodução, apenas com o seguimento. Para Deleuze e Guattari (2012)

Seguir não é o mesmo que reproduzir, e nunca se segue a fim de reproduzir. O ideal da reprodução, dedução ou indução faz parte da ciência régia em todas as épocas, em todos os lugares, e trata as diferenças de tempo e lugar como outras tantas variáveis das quais a lei extrai precisamente a forma constante: basta um espaço gravitacional e estriado para que os mesmos fenômenos se reproduzam, se as mesmas condições são dadas, ou se a mesma relação constante se estabelece entre as condições diversas e os fenômenos variáveis. Reproduzir implica a permanência de um ponto de vista fixo, exterior ao reproduzido: ver fluir estando na margem. Mas seguir é coisa diferente do ideal da reprodução. Não melhor, porém outra coisa. Somos de fato forçados a seguir quando estamos à procura das “peculiaridades” de uma matéria ou, de preferência, de um material, e não tentando descobrir uma forma; quando escapamos à força gravitacional para entrar num campo de celeridade; quando paramos de contemplar o escoamento de um fluxo laminar com direção determinada, e somos arrastados por um fluxo turbilhonar; quando nos engajamos na variação contínua das variáveis, em vez de extrair delas constantes, etc. (pp.41 – 42).

É por esse motivo que eu não acredito que uma “metodologia pré-definida” seja capaz de dar conta de um fluxo turbilhonar de uma pesquisa, sobretudo em ciências humanas. Uma pesquisa nunca é algo retilíneo com início, meio e fim e suas variáveis “estanques”, mas sempre um processo de *afetos* e capturas constantes cujo “movimento” em velocidade variável está sempre descolocando e exigindo do pesquisador atitudes proativas diante do que propõe a ser **coafetado**. A pesquisa é sempre um afetar e ser afetado, nunca, jamais deve ser uma relação estabilizada entre “sujeito-objeto”. Isso é ficção, é eco do positivismo. A variável é o caráter inventivo e repentino que assume, inevitavelmente, os rumos de uma pesquisa, seja ela quali-quantitativa ou não. Os temas menores sempre estarão em agenciamento e demandam do pesquisador uma disposição para experimentá-los ao sabor dos fluxos que exigem processos inventivos, ou seja, aqueles dispositivos que antropofagam qualquer perspectiva modular cujo “espaço[s] estriado[s], [são] sempre formalizados pela ciência régia[...]” (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 43, *grifo meu*). O menor e o “maior” estão sempre em relação, cabe à processualidade cartográfica exprimir deles sua potência. O menor, para Deleuze e Guattari

(2015), é sempre uma potência de subversão à macropolítica do aparelho de captura; ele opera nas fissuras, na imanência da micropolítica. Para os autores, uma literatura menor – que aqui poderia ser traduzida, provisoriamente, como uma política menor – possui três características: (1) coeficiente de desterritorialização, (2) conteúdo político e (3) um valor coletivo. De certo modo, vimos essas três características na experiência de nossa personagem e seu pai com sua “ciência arquetônica”: O espaço é sempre um campo a ser desbravado, guerrilhado, portanto, desterritorializado. Ele é “arrancado” dessa tradição cultural de estabilidade disciplinar e tudo pode ser sobreposto, aglutinado e retrabalhado, nos conduzindo a novos agenciamentos coletivos de enunciação. Essa é sobretudo a dinâmica inventiva e nomadológica da favela. Logo, o agenciamento coletivo é sempre uma politização da vida, não do conteúdo política, de forma direta e universalizante, mas de uma ética política e estética da vida.

Na cartografia, é a peculiaridade do agenciamento que o torna político, formando uma outra estrutura ética, estética e, conseqüentemente, política que não é simplesmente uma reprodução de um certo paradigma, mas o acompanhamento dos agenciamentos e os seus processos. “Sua existência é política: seu ato de ser é antes de tudo um ato político em essência” (GALLO, 2002, p. 173). Compondo, assim, uma enunciação coletiva onde

Os valores deixam de pertencer e influenciar única e exclusivamente ao artista, para tomar conta de toda uma comunidade. Uma obra de literatura menor não fala por si mesma, mas fala por milhares, por toda a coletividade” (ibid.).

Como vimos, é exatamente na aposta coletiva que se constitui a favela. Nos churrascos para organizar as obras, etc. Uma construção nunca é um projeto individualizado, mas antes de tudo, um agenciamento coletivo de enunciação²⁰. Uma ciência menor, ou nômade, exige uma *educação menor*. De modo que, para termos uma educação menor, nosso pensamento deve ser nômade-antropofágico. Assim

Uma educação menor é um ato de revolta e de resistência. Revolta contra os fluxos instituídos, resistência às políticas impostas; sala de aula como trincheira, como a toca do rato, o buraco do cão. Sala de aula como espaço a partir do qual traçamos nossas estratégias, estabelecemos nossa militância, produzindo um presente e um futuro aquém ou para além de qualquer política educacional. Uma educação menor é um ato de singularização e de militância (GALLO, 2002, p. 173).

Nesse sentido, acredito ser fundamental defender uma indisciplina²¹ ou uma prática antidisciplinar. Não se pode produzir e estimular a criatividade dentro de ambientes cuja a

²⁰ Ver na Zona de sedimentação a seção sobre agenciamento.

²¹ Para Luiz Paulo da Moita Lopes (2006), autor do livro “Por uma Linguística Aplicada indisciplinar”, a indisciplina não significa desordem ou aniquilação das disciplinas, mas pensar, no seu caso, uma Linguística

estrutura de funcionamento é rigorosa, quase militar (para não citar as instituições de educação militar). O modelo de educação que temos em voga atualmente no Brasil é basicamente o mesmo do início do século passado, voltado, exclusivamente, para a produção de bens, de modo que a própria cultura tornou-se um bem a ser consumido, por exemplo. Palatável aos gostos exigentes e requintados de uma classe média e alta. Completamente fora da realidade. Foi exatamente isso que nossa personagem percebeu ao chegar na universidade. Contudo, o que se passa na UFRJ não é nada diferente do que se passa nas universidades pelo Brasil afora, porque o paradigma da educação é pautado pela burocracia, pela disciplina e, sobretudo, pela necessidade de reprodução.

O mundo, como tal, não funciona de modo ordenado, o próprio universo não funciona de modo ordenado²². Sequer a natureza é organizada, coesa e estável. De modo que não me interessa a previsibilidade de uma pesquisa em ciências humanas, me interessa o caráter coletivo, as práticas não homogêneas e não ortodoxas, tais como as adotadas pelo pai de nossa personagem. Me interessam as “rotas” e “giros” desordenados dos cometas, nômades por excelência, me interessam o instante, o devir, a peculiaridade indisciplinada do vai e vem das pessoas na rua, da multidão de produção de vida e afeto nas favelas em relação com minha própria experiência. Acredito que uma das maiores violências produzidas pela academia foi justamente o fato de se apoiar na necessidade de compreender o Outro naturalizando lugares de poder e simbolicamente elevando a categoria do Mesmo e seu *status quo* de privilégio. O Outro foi objeto de pesquisa onde muitas vezes o Mesmo jamais foi interrogado. Mesmo quando se propôs a reduzir a violência simbólica com a suposta reflexividade reflexa (BOURDIEU, 2008), o Outro continuou como categoria de análise. Sendo assim, o que proponho aqui, é uma ciência nômade-antropófaga, aquela produzida por agenciamentos, pela ética da vida que não tem qualquer compromisso com a ordenação de um espaço estriado, em que o conhecimento opere sempre por colisões, jamais por ordem disciplinar. Em que o afetar e afetar-se sejam a prerrogativa, em que os métodos vão sendo costurados à medida que os becos vão sendo percorridos: o método pré-fabricado é instrumento de uma lógica outra que ocorre no interior da macropolítica e, muitas vezes, aniquila seu caráter micropolítico

Aplicada como um campo aberto com múltiplos centros de ação. Para ele, não se trata de excluir um campo em detrimento de outro, mas criticar as estruturas rígidas que compõem a prática epistemológica.

²² “Astrônomos descobriram um corpo celeste localizado no sistema solar exterior depois de Netuno que se movimenta em uma órbita atípica, numa direção diferente da traçada por planetas ou asteroides que orbitam o Sol.”, diz a manchete da BBC de 11 de agosto de 2016. Em geral, os astrônomos buscam aplicar o mesmo modelo ou método para explicar quase todos os fenômenos do universo sem levar em conta que, na verdade, deveriam se propor a criar os outros métodos, de modo a seguir os fenômenos inéditos e aparentemente inexplicáveis que por ventura operam por “descontinuidade” dos fenômenos já registrados e sistematizados. Veja aqui: <<http://www.bbc.com/portuguese/geral-37038791>>. Acesso em 01 dez. 2016.

processual. Os fenômenos não são homogêneos ou lineares, por que os métodos seriam? Me interessam os atritos dos devires-fluxos agenciados coletivamente sempre numa produção imanente da vida; só assim poderemos vislumbrar uma possibilidade, mesmo que que remota, de acabar com a violência simbólica sistematicamente em voga na academia. Só há humanização quando nos permitimos nos autoquestionar sobre os afetos da brisa que acaricia nossas faces. A ciência à serviço do aparelho de captura é dura, estriada; seu campo de ação é sempre o da subalternização do outro, mesmo quando a retórica visa produzir conhecimento. Mas como produzir conhecimento se não formos capazes de reativar nossos dispositivos inventivos? Por que não se autoetnografar para experimentar as relações de si com os outros?

Seja qual for a resposta, as pistas que se conectam aqui têm a ver com as perdas de sentido nos processos de dissolução de certos mundos. Nem sempre é fácil articular a lógica da perda com a transformação do mundo pelo qual somos afetados. Na cartografia, os paradigmas hegemônicos não possuem mais forças que os dispositivos micropolíticos. A experiência é, antes de tudo, um dado corporal, e assim deve sê-lo. Tal qual o aprendizado

que nos forma, que nos traz ganhos, se faz sempre por inscrição corporal e não apenas por adesão teórica. Isso não significa que não haja um aporte teórico que acompanhe a produção de um corpo na formação do cartógrafo (POZZANA, 2013, p. 42).

Componentes teóricos se articulam com componentes outros em agenciamento. Uma subjetividade engenheiro-favelado-peão-arquiteto é capaz de articular em seus processos e fluxos de criação na mesma medida em que produzem conhecimento e agem a partir/com eles sempre por “contingência”. A afetabilidade do corpo dispara conexões e processos de conhecimento diversas e é daí que é possível extrair teorias, não ao contrário. De modo que nossa personagem, seu pai, a Vera, a pilastra de sustentação, a tendinha, a cerveja, o livro, as casas e a favela

despertam conexões, se fazem mutuamente e traçam caminhos. Estamos na esfera de um modo de pesquisar que não se separa de um plano de criação. Um cartógrafo nasce numa paisagem que habita com um corpo que se articula com os diferentes fragmentos da cena, prolonga-se como extensão de cada segmento dessa paisagem que se constitui com ele (SILVA *apud* POZZANA, 2014, pp. 46 – 47).

Nesses processos de coegendramento, tanto as perdas, quanto as conquistas, fazem parte dos processos que constituem cartografias. Tudo é relevante para o pesquisar, para o método, mas, sobretudo, para a experiência. Dessa forma, micropolítica e macropolítica instituem suas relações de “afetabilidade”, na mesma proporção que passado e futuro, por exemplo, são indissolúveis do presente. A perda que nossa personagem teve que lidar, acaba por instaurar, assim por dizer, a necessidade de “contingenciamento” dos *afetos* que a

envolvem. Esses, por sua vez, reclamam um pensar a partir do saber-do-corpo que exige a criação de um plano comum. Ora, o plano comum é a própria produção do real social em seu vetor vital; tais movimentos criam, literalmente, não apenas mundos, mas também produzem conhecimento e articulam suas ciências a medida em que os afetos que atravessam pedem passagem e necessitam de mais e mais agenciamentos. A ciência nômade do pai de nossa personagem é bom exemplo. Mesmo “sem conhecimento formal”, sua experiência “sócio-sensorial” o fez entender que era necessário construir pilastras de sustentação para fortalecer a estrutura de sua casa.

Na ciência régia o saber produzido está à serviço do conhecimento enquanto um bem de consumo e efetivação do *status quo*. A ciência menor, ao contrário, ocupa-se com a efetivação da micropolítica e da sociabilidade do conhecimento enquanto agente de uma aposta ética na produção de vida e de *afetos* entre seus pares. De modo que, o nomadismo como aposta política, se ocupa de pensar as estratégias de resistência e guerrilha ao aparelho de Estado não para elimina-lo, mas para democratiza-lo. Com efeito, a pauta do nomadismo, enquanto um dispositivo menor, é com a transformação não apenas da práxis ou do *modus operandi* da velha academia, mas sobretudo com a reelaboração do próprio currículo, deste modo o “dispositivo” do saber nômade é também antropofágico. É na endurecida estrutura curricular que se perpetua a disciplina. O que a ciência menor propõe é justamente uma ressignificação dos processos históricos que marcaram o lugar da margem, da alteridade. Assim, cabe dizer, entre outras coisas que, a margem é sempre uma relação de exterioridade na interioridade do centro, mas o centro ele mesmo é um ponto numa certa dinâmica “geográfica”. E isso tem tudo a ver com uma reelaboração do método, das práticas e do pensamento acadêmico.

No entanto, o cuidado que devemos tomar aqui é o de não fazer uma leitura imediatista e reacionária do método cartográfico. Ele não se propõe a salvar o mundo, como muitos podem pensar. Nem tão pouco se ocupa em produzir uma verdade intransponível. Aqui, ele funciona por oposição ao modelo clássico de ciência, mas não em substituição ao mesmo. O que implica dizer, novamente, que: a cartografia é um processo de afetabilidade da experiência, nesse sentido volto a insistir com Pozzana (2014) pois

A abordagem clássica da ciência, pautada numa política cognitiva representacional, pressupõe sujeito e objeto como polos prévios ao processo do conhecer e busca leis e princípios invariantes; supõe que científico é aquilo que pode ser reproduzido como os mesmos resultados e garantido por um observador isento ao objeto de estudo. Nessa perspectiva, a experiência do pesquisador está excluída.

Para nós, interessa o acesso a um estofo diferente daquele proveniente de uma observação isolada daquilo que observa. Importa detectar a trama que acompanha o ato de conhecer e de criar um mundo, pois assim nos aproximamos do que engendra o pessoal e o coletivo; nos aproximamos do conhecimento concreto e articulado que tem efeitos políticos, éticos e estéticos (pp. 47 – 48).

É justamente o que ocorre nos processos cartográficos entre Vera, nossa personagem, seu pai, as casas e suas pilastras que compõem uma micropolítica epistêmica muito singular. As dobras dessa relação explodem em/sobre conteúdos sociais, históricos e políticos. O tipo de conhecimento envolvido não parte de uma lógica sistematizada, mas é sobretudo guiada nas adjacências do afeto como dispositivo no saber-do-corpo. *A experiência é o que produz conhecimento e não o contrário*. Isso implica dizer que os processos de aprendizado e conhecimento não cessam e não estão cerceados pelos muros da academia, eles são, antes de tudo, um agenciamento coletivo; que nada tem a ver com a lógica dos objetos e da reprodução sistematizada, motor que propulsiona o pensamento na ciência maior. A experiência de nossa personagem com Vera, a casa e seu pai nos indica que os processos de aprendizados não estão dissociados dos processos simbólicos que constituem mundos pois o

concreto se atualiza nesses espaços de ruptura. O presente e o tempo importam na pesquisa que se faz como acompanhamento de processos. Pragmáticas performam mundos e vice-versa. Um aspecto importante na formação é desmontar o sistema de responsividade estímulo-resposta que considera o mundo dado e as ideias já formuladas. É preciso aproveitar os deslocamentos que viabilizam o acesso ao plano de transformação da vida, em vez de funcionar de modo mecânico, automático, no já dado sistema fechado sujeito-objeto (POZZANA, 2014, p. 51).

O que é um objeto? Uma das perguntas que mais me incomodam é quando sou interrogada sobre o “meu objeto de pesquisa”. Eu lido com seres humanos e seres humanos não são objetos, meros dados científicos, algo distante, um Outro sobre quem eu precise produzir conhecimento. O processo de pesquisa cartográfica é um “seguir com”, “aprender com”, é fundamentalmente um agenciamento coletivo de enunciação, pois nos processos que o constituem são dados “somente como potências diabólicas porvir ou como forças revolucionárias a constituir” (DELEUZE & GUATTARI, 2015, p. 38). É nesse sentido, pensando com Deleuze e Guattari, que podemos falar numa ciência menor ou nômade ou, ainda, antropofágica, na medida em que esta se caracteriza por três disruptivas instâncias: a desterritorialização, a ligação do individual no imediato-político e o agenciamento coletivo de enunciação (*idem*). Não se trata simplesmente de um uso imediatista de termos que não produzem necessariamente deslocamentos na estrutura maior, ao contrário, como nos mostram Deleuze e Guattari (2015) em *Kafka: por uma Literatura Menor*

É somente a possibilidade de instaurar de dentro um exercício menor de uma língua mesmo maior que permite definir literatura popular, literatura marginal, etc. É

somente a preço que a literatura se torna realmente máquina coletiva de expressão, e se faz apta a tratar, a carrear os conteúdos (p. 39).

Ora, se os processos de aprendizado e produção de conhecimento são coletivos na perspectiva da multiplicidade, a noção de objeto jaz obsoleta. Essa noção de objeto comumente difundida na epistemologia interdisciplinar não seria justamente um eco positivista nas ciências humanas sobre o qual temos nos posicionado contra nas últimas décadas? A tática de uma ciência nômade é sempre a de guerrilha, de resistência, nada a ver com guerra. Ela se ocupa com a produção da diferença, não a diferença narcísica do pesquisador, mas uma produção de multiplicidade que não tem qualquer relação com a ideia de objeto. Um objeto é algo que podemos modelar dadas as circunstâncias, é algo que presume uma linearidade, uma continuidade. É algo que podemos descartar ou simplesmente interagir de maneira mecânica, cujos resultados são medidos, escalonados, etc. De modo que um objeto pressupõe uma estabilidade e homogeneidade que não existe em seres humanos, que não admite a possibilidade de rupturas e descontinuidades. Contudo, se tratamos, por exemplo, de uma pesquisa que não leve em consideração a dimensão subjetiva das pessoas, seria até tolerável falar em objeto, mas me parece que essa ideia não cabe nas ciências humanas. Assim, falar em objeto pressupõe um espaço fechado (DELEUZE & GUATTARI, 2012), com estabilidade contínua. Falar em pessoas, em humanos, ao contrário, pressupõe falar de um espaço aberto, de devir e instabilidade de toda ordem. A experiência de nossa personagem com Vera e seu pai nos revela, nesse processo de constituição cartográfica, que é

a corporificação daquele que percebe, a sua disposição, e não um mundo abstrato, prévio, que guia uma determinada ação; é mais o corpo atento e aberto no espaço do que conteúdos acumulados em aprendizados cristalizados (POZZANA, 2014, p. 52)

Por isso, é importante persistir não apenas nos temas menores, mas no caráter inventivo do fazer pesquisa porque os fluxos que atravessam o/a pesquisador/a são múltiplos e operam sempre desterritorializações de toda ordem nos processos de constituição do conhecimento, na medida em que

As estruturas cognitivas que nos permitem conhecer são concretas, encarnadas e vivas, precisamos pensar que estas estruturas têm uma história e são como aberturas para o tempo, para a virtualidade do viver. As estruturas são produzidas e produzem, são afetadas e também afetam. São mecanismos e comportam aberturas, repetições e diferenciações – afetos em trânsito (POZZANA, 2014, p.55).

A ciência não é um dado estanque, nem tampouco o pesquisador é uma simples engrenagem no processo de produção de conhecimento; ambos são *coafetados* na dinâmica do saber. Nesse “caldo”, o “sujeito”, o “pesquisador” e a “ciência” estão sempre em agenciamento com o mundo, os *dispositivos* que os constituem e as dinâmicas micro e

macropolíticas que os movimentam. Desse modo, se quiséssemos definir o que é a cartografia, na perspectiva da ciência nômade-menor, em uma única frase, poderíamos dizer que a ela se caracteriza por ser uma *experiência corporal antropofágica*.

A CARTOGRAFIA É UMA EXPERIÊNCIA ANTROPOFÁGICA

“Não sou quem me navega
Quem me navega é o mar”

Paulinho da Viola, Timoneiro (música)

O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior.

Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, 2011.

Dias após o desabamento, nossa personagem resolve observar o espaço que se criou no lugar onde ficava a casa de sua amiga. Debruçada na janela, sentiu saudade da Vera. Lembrava do livro que ela lhe tinha dado e das músicas. O que ela sentia era uma dupla sensação de vazio; o vazio da perda e o vazio do espaço que outrora fora ocupado. No entanto, ela não sabia que esse vazio era também um processo de desterritorialização. É que esse vazio propiciava um certo tipo de movimento que ia, aos poucos, constituindo um “campo ilimitado de imanência, um lugar de transcendência infinita” (DELEUZE & GUATTARI, 2015, p. 93). Com o vazio do espaço abriu-se a possibilidade de enxergar um novo horizonte, na verdade essa era uma demanda urgente que, embora ela não soubesse, gradualmente, ia se constituindo em sua materialidade. Sem a casa de Vera, e todo micromundo que ali existia, surgiu no horizonte um novo mundo, novas casas. Nossa personagem era convocada a um tipo de movimento, disparado pelo vazio – a que podemos caracterizar como uma metamorfose. A epígrafe de Paulinho da Viola já nos dá a pista; são as linhas de forças dos fenômenos (sociais, religiosos, científicos, etc.) no mundo que, em agenciamento, nos move e cria – em multiplicidade – realidades. Só há real social (ROLNIK, 2016) e esse novo horizonte que se mostra tão vibrante é, com efeito, um “dado” que surge no acampanhamento de processos em prol da composição de um plano comum (KASTRUP & PASSOS, 2014).

Dizer isso tem a ver com uma certa capacidade do cartógrafo em experimentar sabores e dessabores com a mesma intensidade, com a mesma urgência convocada nos planos dos *afetos*. É que, pouco a pouco, esse novo mundo que surge diante de nossa personagem a coloca diante de uma certa vibração. Esse novo mundo, seguindo as pistas do pensamento de Suely Rolnik (1998),

não é nem melhor, nem pior do que outros. Como qualquer outro, é singular, com seus problemas próprios, suas maneiras de afirmar a vida e também de deteriorá-la, em seus territórios e vias de desaparecimento, outros esboçando-se, os quais pedem cartografias de sentido que os torne inteligíveis, fortalecendo sua tomada de consistência (p. 129).

É que tais cartografias pedem que novos mecanismos sejam criados para suportar não apenas as dores e o vazio, mas o enfrentamento desse novo porvir. São processos que são irrompidos e que exigem, na materialização corpórea desses movimentos, uma certa postura de abertura. É que na cartografia, o processo

é ele mesmo um continuum, mas um continuum feito de contiguidades. O contíguo não se opõe ao contínuo, ao contrário: é a sua construção local, prolongável indefinidamente [...] (DELEUZE & GUATTARI, 2015, p. 93).

Nesses processos, ritualiza-se uma “certa relação com a alteridade: selecionar seus outros em função da potência vital que sua proximidade intensificaria” (ROLNIK, 1998, p. 129). Assim, “acessar o plano comum e também construir um mundo comum e, ao mesmo tempo, heterogêneo” (KATRUP e PASSOS, 2014, p. 15) consiste na constituição dos mundos que surgem a partir do desmanchamento (perdas) de tantos outros. É que, tal qual a antropofagia, a cartografia não se ocupa em “desvelar o que já está dado como natureza ou realidade preexistente” (*idem*). Portanto, cartografar é estabelecer uma dinâmica relacional das multiplicidades; tal movimento é, justamente, o que se opera no interior ritualístico antropofágico. Em linhas gerais, do ponto de vista cultural, a antropofagia aqui funciona como

Uma atitude brasileira de devoração ritual dos valores europeus [de colonização] a fim de superar a civilização patriarcal e capitalista, com suas normas rígidas no plano social e seus recalques impostos, no plano psicológico (CANDIDO, 1985).

Do ponto de vista de produção de conhecimento – que em certo sentido não se dissocia do plano cultural – trata-se de uma espécie de deglutição das normas sociais naturalizadas, das práticas metodológicas que escamoteiem a potência da alteridade no processo de produção de conhecimento – que é sempre um processo de subjetivação atravessado por diferentes linhas de poder – bem como do paradigma disciplinar academicamente difundido para a reelaboração de um outro modelo de pensamento. É que o ritual antropofágico “extrai e reafirma a fórmula ética da relação com o outro” (ROLNIK, 2016, p. 129).

Do ponto de vista da “produção de ciência” enquanto produção de conhecimento, o cartógrafo-antropófago quer acessar a dimensão processual dos fenômenos. Para Kastrup e Passos (2014) isso indica

ao mesmo tempo, o acesso a um plano comum entre sujeito e objeto, entre nós e eles, assim como entre nós mesmos e eles mesmos. O acessar esse plano comum é o movimento que sustenta a construção de um mundo comum e heterogêneo (p. 16).

Ao colocar em relação esse plano comum heterogêneo, o movimento que se inscreve é o de ruptura com mundos obsoletos vigentes que vem operando sua força no “fazer ciência-produzir conhecimento” a partir da lógica do *status quo*, da linearidade e da homogeneidade dos resultados. Como vimos, a estrutura que o pai de nossa personagem criou mesmo sem nunca ter colocado os pés numa universidade, demonstra que o conhecimento não é algo estanque tão pouco localizado numa instância “superior” altamente codificada, ao contrário: ele se efetiva na processualidade e no acompanhamento dos processos, num certo seguir, em nada a ver com reproduzir. Mas ainda há um longo caminho a ser percorrido se quisermos efetivamente criar um modelo de educação verdadeiramente democrático, inclusivo e atento às realidades sociais. A arquitetura das salas de aula, o modelo de aula, a estrutura curricular, os métodos de pesquisa, o sistema burocrático... ainda são espaços fechados, estriados, cuja lógica de poder é hierárquica e homogênea. Deleuze e Guattari (2012), ao oporem os modelos da ciência menor e da ciência régia, demonstram que existe uma espécie de correlação entre ambas “estruturas” de cientificidade, um certo caráter de exterioridade da ciência menor que é relacional, processual à constituição dos mundos vigentes na interioridade da ciência régia, pois é no “choque”, no atrito entre essas forças que surgirá, dado os mecanismos específicos do nomadismo²³, uma teoria das multiplicidades que é “capaz de comunicar as ‘intuições’ da ciência menor à ‘estrutura teorematizada’ da ciência maior (JÚNIOR, 2012). Com efeito, parafraseando Hélio Rabello Cardoso Júnior (2012), “a matéria possui dois regimes de *multiplicidade*: a multiplicidade não métrica, qualitativa e de fusão e a multiplicidade métrica, numérica e homogênea” (p. 601). Esses dois regimes “são coextensivos e imanentes, relativos à materialidade das coisas”, explica Hélio (*ibid.*), de modo que

a cooperação entre ambas as ciências torna-se clara: a ciência maior passa a ser um sistema de tradução, não das atualizações da matéria entre si (multiplicidade métrica), mas das transmutações a que os acontecimentos submetem essas atualizações ou daquilo que as efetuações espaço-temporais acolhem nos acontecimentos (multiplicidade não-métrica) (*ibid.*, p. 602).

Essa dinâmica de exterioridade e interioridade (máquina de guerra – aparelho de Estado, etc.), para o cartógrafo/antropófago, deve ser experimentada sobre o ponto de vista das linhas de forças e dos fluxos processuais que constituem os mundos; na medida em que cada processo carrega em si uma potência e, por sua vez,

²³ Ver o volume 5 de Mil Platôs, entre as páginas 25 e 45, para uma melhor compreensão.

Cada potência é uma força de desterritorialização que concorre com as outras e contra as outras [...]. Cada processo pode passar sob outras potências, mas também subordinar outros processos à sua própria potência (DELEUZE & GUATTARI, 2012, PP. 138 – 139).

A ciência nômade-antropofágica aqui é, portanto, uma resposta política-crítica aos métodos sociológicos, antropológicos, etc., que estabelecem relações hierárquicas de alteridade, subalternizando não apenas os corpos, mas as subjetividades das “pessoas pesquisadas”. Assim, cartografar é acompanhar os fluxos de vida, aglutinar moléculas do outro na criação dos mundos e dos afetos que pedem passagem. Ao mergulhar nas histórias de nossa personagem a fim de revisitar (ou visitar pela primeira vez) seus afetos e suas linhas de composição de mundos, vamos percebendo que as trajetórias dela se efetivam sempre no plano das multiplicidades, nos encontros e desencontros, nas perdas e conquistas, no ir além de si e compor agenciamento com um além-outro enquanto mundos se desmancham e se recompõem. Nas viagens que ela faz com os livros, com os aviões. Nas diversas salas de aulas – na universidade, na cama de um motel, num bar com seus amigos, etc. – nos encontros em Manaus, Rio de Janeiro, na favela, em Londres, Berlim, Lisboa ou Nova Iorque, não importa. O que ela quer é poder sentir essa liberdade de criar e experimentar, de percorrer novos mundos e depois “abandoná-los” à medida que “seus afetos se atualizam na invenção de um território” (ROLNIK, 2016, p. 195). É que, para ela, a ciência não está dissociada na materialização dos *afetos* no corpo vibrátil²⁴.

Nesse sentido, uma “cartografia antropofágica” não é construir um trabalho no campo A ou B que dialogue com o campo C ou D, mas trazer esses campos diversos do conhecimento para a processualidade do mundo em sua *pulsação*. Deixo com vocês a tarefa de enquadrar esse trabalho num campo específico, isso pouco ou nada me importa. Para mim, “disciplinar” e assujeitar esse trabalho é, definitivamente, irrelevante. Então, o que realmente importa é o convite para que você possa mergulhar comigo nessa jornada e juntos possamos nos antropofagar e cartografar novos mundos infinitamente, como nômades, como matilha animal-mundo, numa infinita desterritorialização de nós. E, assim, possamos engravidar o debate sobre a alteridade de maneira que os agenciamentos coletivos operem sua potência e juntos possamos produzir *conhecimento*. Talvez, o que a ciência nômade-antropofágica – aqui proposta – queira, não seja exatamente antropofagar uma alteridade, mas, sempre, se autoantropofagar. Comemo-nos, sempre! Assim, ao longo de todo esse trabalho, o fundamento antropofágico estará de mãos dadas com os processos cartográficos. A cada parágrafo, a cada ruptura de pensamento, a cada troca de ideias, a cada movimento, a

²⁴ Ver Suely Rolnik (2016).

centralidade da cartografia enquanto um ritual antropofágico, acontecerá sempre no encontro de um “eu” com um “eu-nós”, sempre nas frestas, nos mundos que se dissolvem e nos mundos que são criados à medida que afetos vão sendo agenciados. É que cartografar não é desvendar – no sentido de compreender o outro numa perspectiva altericida – mas, ao se aglutinar partículas desse “outro-potente”, o que emerge é, fundamentalmente, um outro eu; Essa é a fórmula ética antropofágica.

Ao acompanhar a entrada de nossa personagem nesse “novo mundo”, chamado de universidade, vimos que sua vivência *passado-presente* não “descolou” de seu corpo e isso traz uma série de implicações para sua existência nesse novo mundo e, ao mesmo tempo, cria um movimento desejante de romper com as estruturas já dadas por “novo mundo”. Uma coisa, no entanto, é certa: na mesma proporção que ela mudou com esse mundo, esse mundo mudou com ela²⁵. Ao *seguirmos* seus passos, fomos aos poucos construindo uma cartoescrita de fluxos indisciplinados operando a partir da canibalização dos elementos desses mundos na pele de nossa personagem cartógrafa-antropófaga e na construção do real.

²⁵ A partir de sua passagem pela UFRJ, nossa personagem escreve e propõe o que viria a ser a normativa de uso do nome social por pessoal trans* daquela universidade. Aprovada posteriormente pelo Conselho de Graduação (em 2015), a medida possibilitou que diversos outros e outras estudantes trans* pudessem usufruir dos mesmos benefícios que ela arduamente lutou para conseguir.

ZONA DE SEDIMENTAÇÃO

“A filosofia sempre se ocupou de conceitos. Fazer filosofia é tentar inventar ou criar conceitos. Apenas os conceitos têm vários aspectos possíveis. Por muito tempo serviu-se deles para determinar que uma coisa é (essência). Ao contrário, nós nos interessamos pelas circunstâncias de uma coisa: em que casos, onde e quando, como etc? para nós o conceito deve dizer o acontecimento, e não mais a essência”

Deleuze, *Mil platôs não formam uma montanha*, 1980

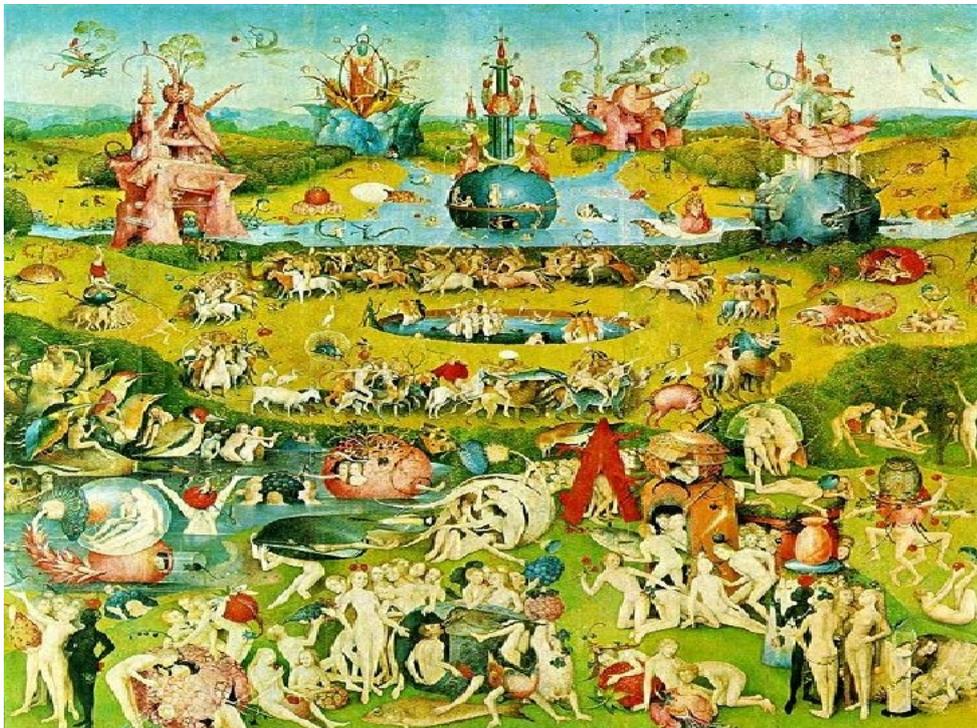


Figura 4 - O jardim das delicias terrenas, Hieronymus Bosch, 1510 - 1515

**A SUPERMÁQUINA
(O BIOMA)**

SÓ HÁ AGENCIAMENTOS

[...] O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros. Há o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, e a erva daninha [...]. Qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. [...] cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas. Os Agenciamentos coletivos de enunciação funcionam, com efeito, diretamente nos agenciamentos maquínicos, e não se pode estabelecer um corte radical entre os regimes de signos e seus objetos.

Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil Platôs v.1*, 2011

Estávamos, em algum momento do ano de 2014, na sala de aula escura, numa manhã chuvosa e com pesadas nuvens cinzas sobre o prédio da Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Através das portas deslizantes que davam para a varanda, nossa personagem observa as nuvens enquanto o professor fala alguma coisa que para ela não fazia qualquer sentido. Havia apenas o som da chuva e do professor, mas havia também o pensamento distante que repousava sobre as nuvens observadas. Para não ser vencida pelo sono que se instalava ameaçadoramente, nossa personagem decide ir até a lanchonete para comprar um café. Na lanchonete, encontrou um amigo que havia saído minutos antes da sala pelo mesmo motivo e juntos comentaram alguma coisa que fez nossa personagem gargalhar. Seu amigo então, em tom de brincadeira, perguntou: “você está rindo de mim ou comigo?”. “Com você, sempre!”, retrucou nossa personagem.

Ao voltarem para a sala, agora mais dispostos, notaram que o professor exibia o quadro “*Os retirantes*” de Candido Portinari. A imagem mostrava algumas figuras humanas, entre adultos e crianças, e retratava a situação de miséria, fome e precariedade na qual os retirantes se encontravam. Suas figuras cadavéricas traduziam seu sofrimento, e lançaram nossa personagem à tristeza que emanava dramaticamente da composição um tanto disforme. “Morte em vida”, pensava nossa personagem. Em algum sentido, o quadro se conectava *com* nossa personagem, que se conectava *com* as explicações do professor e que, por sua vez, se conectavam *com* toda a turma e o espaço – virtual e material – da universidade, do quadro e da parede em que era projetado. O *com* aqui é, portanto, um conectivo de adição que cumpre uma função específica: acrescentar uma dimensão “superior” – heterogeneidade – justamente porque não anula as singularidades dos componentes a serem acrescentados. A imagem, nesse sentido, é um agenciamento, pois “fazia um *com*” entre as pessoas e os elementos estéticos da



Figura 5 - Os Retirantes. Candido Portinari, 1944

composição, criando na realidade da “coisa” estética uma “coisa” social, produção de real social. Mas seria preciso estabelecer em que sentido o “agenciamento-imagem” compõe códigos de enunciação que põem em relação fluxos sociais e/ou materiais. Com efeito, é importante entender do que tratam os enunciados a fim de melhor pensarmos os agenciamentos e, por conseguinte, os agenciamentos coletivos de enunciação.

Conforme apontam Gilles Deleuze e Claire Parnet (1998) “o enunciado é o produto de um agenciamento, sempre coletivo, que

põe em jogo, em nós e fora de nós, populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos, acontecimentos” (p. 65). É nesse sentido, conforme apontam os autores, que um agenciamento produz os enunciados à medida que o “agenciamento é cofuncionamento, é a ‘simpatia’, a simbiose” (*idem*). Ora, a imagem para além de ser um mero conectivo, fazia operar um devir-retirante cujo agenciamento não apenas transformava nossa personagem, e todos ali presentes; mas ela mesma sofria mutação à medida que estabelecia outras conexões. Os retirantes falavam *com*, “pintavam” *com*, ao fazer com que nossa personagem, seu amigo, seu professor e seus colegas, bem como a universidade e toda uma conjuntura de elementos heterogêneos, se identificassem não apenas como a própria imagem, mas com a realidade trazida à tona através de seus elementos e todo seu aporte imagético (estético, literário, dramático, discursivo, social etc.). De modo que

é sempre um agenciamento que produz os enunciados. Os enunciados não têm por causa um sujeito que agiria como sujeito da enunciação, tampouco se referem a sujeitos como sujeitos de enunciado” (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 65).

Mas essa explicação não resolve suficientemente o *problema* do enunciado e suas complexidades de enunciação. É que, mesmo quando se trata aparentemente de uma emissão por singularidade solitária,

não há um sujeito que emite o enunciado, nem um sujeito cujo enunciado é emitido [...]. Ora, quando um enunciado é produzido por [...] uma singularidade artista, ele só o é em função de uma comunidade nacional, política e social, mesmo se as condições objetivas dessa comunidade não estão ainda dadas fora da enunciação [...]. o que não quer dizer que esta coletividade, ainda não dada (para o melhor e para o pior), seja, por seu turno, o verdadeiro sujeito de enunciação, nem mesmo o sujeito

do qual se fala no enunciado [...], todos os dois reais – soa as peças de um agenciamento coletivo. E não basta dizer que o agenciamento produz o enunciado como o faria um sujeito; ele é em si mesmo um agenciamento de enunciação em um processo que não deixa lugar para um sujeito qualquer assinalável, mas que permite tanto mais marcar a natureza e a função dos enunciados, já que estes não existem a não ser como engrenagens de um tal agenciamento (não como efeitos nem produtos) (*idem*, p. 150 – 151).

Poder-se-ia, então, supor que o *problema* residiria no autor, mas este é um sujeito de enunciação: o pintor – que não é um autor – “inventa agenciamentos a partir de agenciamentos que o inventaram, ele faz passar uma multiplicidade para a outra” (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 65) pois, com efeito, o enunciado faz parte de uma certa “parafernália” maquínica. Ele pode ser de diversas naturezas (literária, imagética etc.), no entanto é sempre de ordem *jurídica*, pois se estabelece segundo regras que constituem “o verdadeiro manual de instruções da máquina” (DELEUZE & GUATTARI, 2015, p. 148). Seria preciso, nesse sentido, entender do que se tratam as máquinas e sua conjunção maquínica de enunciação.

Pensar em termos de máquinas não é tão simples, porque pensar em termos de máquinas implica pensar em termos de produção²⁶. Os familiarizados com filosofia contemporânea certamente já leram ou ouviram coisas como: máquina de guerra, máquina abstrata, máquinas desejanter, máquina social, máquina binária etc., no entanto, para além de entender o que é a máquina, deveríamos nos ocupar, no momento, sobre a função da máquina e em que medida ela serve aos agenciamentos, com a certeza de que retomarei este ponto quando pensar as “produções desejanter”. Uma definição bastante objetiva foi dada por Félix Guattari e Suely Rolnik em *Micropolítica: Cartografias do desejo* (2013) nos seguintes termos:

distinguimos aqui a máquina da mecânica. A mecânica é relativamente fechada sobre si mesma: ela só mantém com o exterior relações perfeitamente codificadas. As máquinas, consideradas em suas evoluções históricas, constituem, ao contrário, um *phylum*²⁷ comparável ao das espécies vivas. Elas engendram-se umas às outras, selecionam-se, eliminam-se, fazendo parecer novas linhas de potencialidades. As máquinas no sentido lato (isto é, não só as máquinas técnicas, mas também as máquinas teóricas, sociais, estéticas etc.), nunca funcionam isoladamente, mas por agregação ou agenciamento. Uma máquina técnica, por exemplo, numa fábrica, está em interação com uma máquina social, uma máquina de formação, uma máquina de pesquisa, uma máquina comercial etc. (p. 385).

²⁶ Isso levaria um leitor desatento a acreditar numa certa “mecanicidade” dos agenciamentos e do próprio pensamento de Deleuze e Guattari, o que necessariamente incorreria num equívoco fatal para sua compreensão. Por outro lado, minha preocupação aqui não é fazer uma “tradução” do pensamento dos dois filósofos, mas operar a partir desse lugar implica, necessariamente, abrir mão da potência cartográfica. É necessário pensar-*com* Deleuze e Guattari, extraindo da formulação dos autores elementos que possam contribuir, ou melhor, articular outros agenciamentos.

²⁷ Na definição dos próprios autores, o *phylum* caracteriza-se pelas “diferentes espécies de máquina – técnicas, vivas, abstratas, estéticas – [que] estão posicionadas em relação ao espaço e ao tempo. Sendo assim, elas constituem *phylum*, como na evolução das espécies vivas. Mas tais *phylum* não partem de um só ponto de origem: eles estão dispostos em rizoma (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 386, *grifo meu*).

Essa pista me parece bastante elucidativa para compreendermos o funcionamento dos agenciamentos. Uma máquina “conecta” elementos humanos e não humanos e toda uma multiplicidade de dispositivos como “instrumentos” nas suas engrenagens. Por essa característica, uma máquina, seja ela qual for, é sempre social antes de ser técnica, o que, irremediavelmente faz com que os agenciamentos tampouco o sejam (DELEUZE & PARNET, 1998). As “peças humanas”, por exemplo, pressupõem sempre um maquinismo, bem como suas conexões; por esse movimento, os agenciamentos são maquinicos. A máquina, seja ela qual for, conjuga sempre novas relações, faz com que “todas as espécies de fluxos entrem em conjunção” (DELEUZE & PARNET, 1998, p. 86). De modo que,

A máquina não é social sem se desmontar em todos os elementos conexos, que fazem máquina por seu turno. A máquina de justiça não é dita máquina metaforicamente: é ela que fixa o sentido primeiro, não somente de suas peças, seus escritórios, seus livros, seus símbolos, sua topografia, mas também com seu pessoal (juízes, advogados, oficiais de justiça), suas mulheres adjacentes aos livros pornô da lei, seus acusados que fornecem uma matéria indeterminada. Uma máquina de escrever só existe em um escritório, o escritório só existe com secretários, subchefes e patrões, com uma distribuição administrativa, política e social, mas erótica também, sem a qual não haveria e nem houve “técnica”. É que a máquina é desejo, não que o desejo seja desejo *da* máquina, mas porque o desejo não cessa de fazer máquina na máquina, e de construir uma nova engrenagem ao lado da engrenagem precedente, indefinidamente, mesmo se as engrenagens parecem se opor, ou funcionar de maneira discordante. O que faz máquina, falando propriamente, são as conexões, todas as conexões que conduzem a desmontagem (DELEUZE & GUATTARI, 2015, p. 148).

É por esse motivo que o agenciamento é a um só tempo agenciamento coletivo de enunciação e agenciamento maquinico de desejo. Mas o agenciamento não tem apenas as duas faces, como nos alertam Deleuze e Guattari, ele se desdobra, por um lado, numa certa segmentação²⁸, “estendendo-se ele mesmo sobre vários segmentos contíguos, ou se dividindo em segmentos que são, por seu turno, agenciamentos” (DELEUZE & GUATTARI, 2015, p. 154) e, por outro, desdobra-se em linhas de fuga – pontas de desterritorialização – que o faz penetrar

num campo de imanência ilimitado que faz fundir os segmentos, que libera o desejo de todas as suas concreções e abstrações, ou, ao menos, luta ativamente contra elas para dissolvê-las (*idem*).

Desse modo, o agenciamento é o que nos conecta com o real – **coeficiente de materialidade** – e também com o abstrato – **coeficiente de imaterialidade** – porque, antes de

²⁸ Conforme indicam Deleuze e Guattari em *Kafka: por uma literatura menor* (2015) “os segmentos são, a um só tempo, poderes e territórios: também captam desejo, territorializando-o, fixando-o [...] extraindo uma imagem de transcendência à qual ele se prende, a ponto de se opor a si mesmo essa imagem [...] **operando** concreção de poder, de desejo, e de territorialidade ou de reterritorialização, regida pela abstração de uma lei transcendente” (p. 154, *grifo meu*).

tudo, o agenciamento é um acontecimento²⁹. É importante observar, no entanto, que os coeficientes de materialidade e imaterialidade operam multidimensionalmente e só podem ser efetivados através de “máquinas”. O real, a produção de real social, dessa maneira, é uma “coparticipação”, uma “simbiose” que opera por contágio (fabrica, ilumina, efetiva, articula e desarticula, conecta, cria...) mentes, pensamentos, corpos, subjetividades. Mas, mais que isso, põe em jogo todas as conexões sociais, políticas, éticas, morais, históricas, econômicas etc., da sociedade.

Deleuze e Guattari fazem uma dura crítica à psicanálise em *O anti-Édipo* (2011), por esta ter esmagado a ordem da *produção* e tê-la revertido à *representação*. Eles afirmam que

o desejo é máquina, síntese de máquinas, agenciamento maquínico – máquinas desejanter. O desejo é da ordem da produção; toda produção é ao mesmo tempo desejante e social (p. 390).

Mas essa crítica precisa ser igualmente estendida à sociologia – que em muitas teses ignora o caráter de produção enquanto um dispositivo **econômico-subjetivo**, baseando-se em dualismos reducionistas de classe e de produção econômica enquanto agente exclusivamente histórico e político; à antropologia – que ainda tem dificuldade em escapar da dicotomia sujeito-identidade; e, não menos importante, à história da arte – onde os postulados de representação estão presos num viscoso emaranhado cujo fluxo muitas vezes se limita à discursividade dualista artista-obra/verdade-ilusão, ignorando, por vezes, todo caráter emancipatório da arte e seus inúmeros dispositivos de produção de real. Mas o que a crítica à representação tem a ver necessariamente com os agenciamentos? Com efeito, não existe um mundo transcendente de um todo desconectado. O desejo³⁰ é produção e, embora uma máquina

se define como um sistema de cortes. Não se trata de modo algum do corte considerado como separação da realidade; os cortes operam em dimensões variáveis segundo a característica considerada. Toda máquina está, em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*hylê*) que ele corte (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 54).

A máquina coloca em relação diferentes códigos (linguísticos, mecânicos, éticos, geográficos, econômicos etc.) ora segmentando-os e territorializando-os, ora “permitindo” que eles transbordem e escapem por linhas de fuga. Por esse motivo, os agenciamentos são fundamentais para a “logística” processual daquilo que estou tratando como **supermáquina**.

²⁹ Nas palavras de Gilles Deleuze e Claire Parnet (1998) o acontecimento é “uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das épocas, dos sexos, dos reinos – naturezas diferentes” (p.83).

³⁰ Retomo o tema do desejo no item “Produções desejanter”.

A supermáquina coloca em relação constante diferentes estruturas maquínicas e depende efetivamente dos agenciamentos, de todo tipo, de toda ordem, para operar suas “pinças”. A supermáquina não é a natureza que, para Deleuze e Guattari, é uma grande fábrica onde produz a si mesma e tudo que dela decorre (FUGANTI, 2016), a qual eu chamaria de **hipermáquina**. Aqui, deixo uma importante observação: tudo o que a natureza produz nada mais é do que real, “real como produto de sua potência absoluta de Acontecer”, diz Fuganti (2016) em sua página na internet. De modo que

se nós somos partes efetivas dela, não há sujeito ou natureza humana natural já pronta, nem mesmo em progresso ou processo de melhoramento ou reforma de uma essência original, como querem moralistas, racionalistas e humanistas. Também não podem haver objetos ideais ou valores universais que permaneceriam imutáveis num plano que a transcenderia. A natureza humana, seu meio específico e seus objetos estão em processo ininterrupto de modificação e produção de si nos devires, tempos e movimentos reais que atravessam a existência desse animal que se auto-denomina homem. A ideia de uma forma humana espiritual e superior à natureza emerge como uma ilusão de consciência, a qual pressupõe um plano de realidade separado como origem da representação do real e que legitimaria o corte homem/natureza, cultura/natureza, indústria/natureza (*idem*).

A meu ver, a hipermáquina e a supermáquina estão conectadas de modo multidimensional e não podem operar de modo dissociado uma da outra, muito embora os agenciamentos e os dispositivos da supermáquina produzam efeitos diretos sobre a hipermáquina. A supermáquina igualmente não pode ser confundida com a cultura. A cultura é um hiperproduto da supermáquina. A supermáquina fabrica “*variações do real*”, coeficientes de materialidade e imaterialidade que se agenciam e, por sua vez, se desdobram em outros agenciamentos. É onde se fabricam não apenas objetos de uso comum (que por sua vez não deixam de manter seus agenciamentos), como os corpos, a relação humana com a natureza, os desejos (que não é em hipótese nenhuma um “sentimento” de falta como supunha Platão), as subjetividades, a violência, as identidades, as leis, a estética, o amor etc. Mas para que tudo isso esteja em relação de cofuncionamento é necessário que agenciamentos operem sua força-pinça, coloquem em estágio de produção constante distintas realidades, à medida que a supermáquina está “submetida” à hipermáquina. Para entendermos melhor como funcionam os agenciamentos no interior/exterior da supermáquina e sua relação hipermaquínica, seria necessário verificar alguns outros componentes e todo conjunto de “engrenagens” que a fazem mover. Nesse sentido, pensar os “agenciamentos minoritários” que se interconectam torna-se necessário para entendermos a relação entre micropolítica e macropolítica e toda conjugação da vida que daí decorre a partir da “constituição” operante produtiva da supermáquina.

TEMPO-TEMPORALIDADE, ESPAÇO-ESPACIALIDADE

O relógio marcava 14:23 pelo horário de Brasília quando um Boeing 777-200 tocava o solo do Aeroporto Internacional do Rio de Janeiro no final de fevereiro de 2017. À bordo estava nossa personagem que viajara por quase 30 horas entre a Tailândia e o Brasil com uma conexão nos Emirados Árabes Unidos. Sua cabeça e seu corpo estavam confusos com essa dilato-compressão do tempo; na ida era como se chegasse dois dias depois e, na volta, como se fosse um dia antes. Embora essa noção de tempo não pudesse ser propriamente capturada, em termos cronológicos nossa personagem sentiu a passagem do tempo efetivamente; é que tanto o movimento para o “futuro” ou para o “passado” produziam a mesma sensação de deslocamento temporal, de forma sutil, é claro, mas em relação ao eixo de gravidade³¹. Em outras palavras, é como se ela sentisse mais o tempo em relação ao eixo de atração gravitacional. Curiosa sensação, pensou nossa personagem. Quanto mais próximo a um centro de gravidade ou quanto maior (maior massa e energia) a força de gravidade, mais lento o tempo passa ao seu redor (maior curvatura do tempo). Por outro lado, quanto maior for a velocidade de um objeto, maior será o campo de gravidade que incorre sobre este e, por isso, a sensação de “desnorreamento” do tempo. Em linhas gerais, essa seria a teoria da relatividade. Um agenciamento coloca em operação dimensões de temporalidade. O tempo é também socialmente produzido à medida que o tempo entra num agenciamento maquínico quando a engrenagem de produção capitalista tende a se “expandir sobre” ele num processo de “fagocitose”, na mesma proporção que o inverso. Mesmo nas formas pré-capitalistas de Estado e sociedade, o agenciamento maquínico já operava suas engrenagens em relação ao tempo³².

Mas o tempo só existe em relação a um espaço que o constitui. Espaço e tempo não se dissociam e dependem um do outro mutuamente. Nesse sentido, espaço-tempo são “variáveis” **intermultidimensionais**; um afeta o outro, uma “dobra” o outro e ambos passam a ser relativos; a alteração de um resulta na alteração de outro. As teorias sociológicas não podem ignorar o fato de que o encurtamento do tempo (de produção ou não) depende

³¹ Em física, a gravidade é a única força fundamental que age sobre tudo que existe. Ao contrário do que acreditava Newton, a gravidade não é um efeito da matéria. Ela é o efeito que a energia e a matéria efetuam no espaço-tempo, conforme observou Einstein.

³² Aqui cabe uma importantíssima observação: nas sociedades e formas de Estado pré-capitalistas, assim como muitas comunidades isoladas atualmente, o tempo sempre esteve em relação ao espaço, muito embora tenha sido teorizado separadamente (tempo e espaço). Tais sociedades ou organizações sociais experimentavam o tempo através de suas “temporalidades cíclicas, sazonais ou diárias, em torno das quais a agricultura sempre se organizou” (CRARY, 2014, p. 72). O que, evidentemente, conforme aponta Crary, ofereceria uma resistência ao modelo capitalista de sociedade que mais tarde entra em voga na medida em que novas tecnologias e formas de lidar com o tempo de trabalho iam sendo criadas, o que culminou numa longa e vagarosa transformação.

necessariamente do “encurtamento” do espaço que o constitui. Isso significa dizer que o espaço de produtividade é tão real e orgânico quanto o tempo que o permeia. Em outras palavras, toda **produção** depende do “encurtamento” do espaço, mesmo que esse pareça inalterado. As distâncias entre Brasil e Tailândia, por exemplo, permanecem a mesma, mas o espaço ao seu redor foi drasticamente alterado com as novas tecnologias que encurtaram o tempo de ligação entre os dois países desde algumas horas de voo, até frações de milésimos de segundos, como numa chamada telefônica ou um sinal de internet, o que necessariamente implica dizer que o espaço sofre uma transformação. Um empresário, por exemplo, consegue tomar uma decisão nos Estados Unidos que em poucos minutos pode afetar todo o conjunto do planeta e mudar drasticamente a oscilação das bolsas ao redor do globo afetando a vida de milhões de pessoas ou dos demais seres vivos. A supermáquina consegue utilizar os princípios do dispositivo tempo-espaço para efetuar suas engrenagens através de coeficientes de velocidade³³. Nesse sentido, a “remodelação” do tempo-espaço afeta diretamente a sociedade em termos de sua velocidade.

Com o advento da Revolução Industrial no século XVIII – e a conseqüente modernização do capitalismo – novas formas de administração do tempo aos poucos foram sendo implementadas. Os avanços tecnológicos, provocados pelos interesses de acumulação, não apenas “reduziram” as distâncias, como afetaram diretamente a relação do homem com o tempo³⁴ e com o meio. Entram nesse jogo as novas configurações de trabalho e sua crescente relação como tempo de produção e formas de administração econômica. Karl Marx (2011) foi um dos primeiros a notar que a relação entre capitalismo e reorganização do tempo eram, na verdade inseparáveis. Com a expansão crescente dos modelos das fábricas e o surgimento de máquinas técnicas – que reduziam o tempo e facilitavam o escoamento de produção – anunciavam-se “a instauração racionalizada de uma relação abstrata entre tempo e trabalho” (CRARY, 2014, p. 71). Mas isso indicava, sobretudo, o surgimento de um novo de tipo de subjetividade e sua relação intrínseca com o tempo-espaço. As observar as profundas

³³ No entanto, por mais que a supermáquina consiga afetar o tempo-espaço – este é como um tecido maleável, conforme apontou Einstein –, ela só o faz, por enquanto, em termos de sua microlocalização, ou seja, de sua própria territorialidade “geoespacial”. De modo que, sob esta ótica, ela sempre demandará um coeficiente de velocidade de modo a “manusear” o tempo-espaço. Na física, a velocidade é a medida do espaço que um objeto percorre em um determinado tempo; nessa perspectiva ambos mantêm relação intrínseca.

³⁴ Como demonstro neste trabalho, a expansão colonial e a invasão de novos territórios pelos europeus a partir do século XVI não estão dissociadas da relação do homem com o tempo e com o espaço, nem mesmo antes disso. No entanto, a administração do tempo-espaço nesses períodos se efetiva de maneira drasticamente diferente. Os **processos de globalização** (que, grosso modo, são aqueles ocorrem desde os primórdios da humanidade até os “dispositivos de globalização” mais recentes) até o apogeu da ampliação dos processos capitalistas demonstram que a relação do homem com o espaço-tempo nunca cessou, mas ocorreu de modo lento e peculiar em cada distinto período de humanidade. Ou seja, a administração do tempo de hoje não pode jamais ser entendida como a de outrora. Afirmar isso incorreria num grave e problemático historicismo.

transformações sociais e tecnológicas propulsionadas pela modernização econômica, Marx (2011) observou que

É da natureza do capital mover-se para além de todas as barreiras espaciais. A criação de condições físicas de troca – de meios de comunicação e transporte – devém uma necessidade para o capital em uma dimensão totalmente diferente – a anulação do espaço pelo tempo (p. 432).

Com efeito, o que ocorre não é a anulação do espaço pelo tempo, conforme observou Marx, mas o entroncamento espaço-tempo. Ou seja, ambos passam a se retroalimentar em função de uma **mutação subjetiva** que fosse capaz de dar conta desses processos de reconfiguração social e política. Partindo do pensamento de Marx, Jonathan Crary anuncia o que ele chama de “temporalidades 24/7” em seu brilhante livro *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono* (2014), em que estas configurariam técnicas aprimoradas de “instrumentos alquímicos para a geração de abstrações indispensáveis ao capitalismo, destinadas necessariamente a serem globais” (p.75); o que resultaria numa espécie de “planificação” que, ao homogeneizar nossas experiências, teriam como propósito eliminar o sono, o qual seria, segundo o autor, a última barreira a ser vencida pelo capitalismo. Mas uma temporalidade 24/7, nos moldes propostos por Crary, só poderia se efetivar enquanto um dispositivo maquínico capaz de efetivar transformações molares e moleculares³⁵. As influências no tempo e, conseqüentemente, no espaço, não podem se efetivar apenas através de dispositivos econômicos e tecnológicos (o que interfere no plano biológico), elas precisam – antes de mais nada – serem reconfiguradas no nosso inconsciente e em nossos corpos, ou continuaremos sentindo seus efeitos desnorteantes, mais ou menos como os sentidos por personagem após uma longa viagem. A pergunta que se faz é a seguinte: como anestésiar tais efeitos? Além disso, uma homogeneização da experiência, ao contrário do que Crary propõe, necessariamente passa por uma reconfiguração política; de modo que a administração do tempo é fundamentalmente político-econômica e tudo isso passa inevitavelmente pelo aporte de novos dispositivos tecnológicos, novas reconfigurações semióticas, novas produções desejanter. Crary (2014) conclui o capítulo 3 de seu livro da seguinte maneira:

No capitalismo 24/7, qualquer forma de sociabilidade que ultrapasse o mero interesse individual está condenada ao desaparecimento – e as relações interpessoais que constituem a base do espaço público se tornam irrelevantes para o nosso isolamento digital fantasmagórico (p. 99).

Embora sua análise não seja necessariamente equivocada, Crary deixa de considerar que um “dispositivo 24/7” depende, sobretudo, de um tipo de subjetividade específica e um

³⁵ Ver 10.000 a.C - A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?) nos *Mil Platôs* de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011).

centro radiador que produza a sensação de individualidade, algo como uma “miragem de si”, pura ilusão de ótica. O tipo de individualidade produzida no capitalismo é uma **individualidade-rede** cuja compressão tempo-espaço seria um catalizador. Ou seja, a compressão e dilatação do tempo-espaço na supermáquina produz subjetivação e cria ilusão em redes de alcance global. *Minha tese aqui, portanto, é a de que tempo de produção é, necessariamente, e, inseparavelmente, produção de espaço, porque ambos dependem dos agenciamentos maquínicos. Ambos dependem de máquinas, não apenas as máquinas técnicas, mas máquinas sociais, abstratas etc., para exercerem suas forças e, por isso, não podem ser compreendidos fora do dispositivo tempo-espaço.* Tomemos como exemplo os smartphones: sua matéria-prima é extraída na África, por exemplo, e em pouco tempo chega à China onde, por sua vez, demanda um tempo específico de produção com vistas à distribuição. A logística desse processo precisa ser efetivamente calculada não apenas em termos de extração (exploração dos bens naturais, precarização do trabalho, contaminação do meio ambiente, apropriação do espaço etc.), mas justamente levando em conta a destruição global do produto final, não apenas para manter as pessoas conectadas (e dependentes de novas tecnologias que precisam de um certo tipo de subjetividade para se ampliar), mas, sobretudo, de modo a potencializar a acumulação. Em todas as etapas de produção, são postos em ação diferentes tipos de subjetividades (não apenas em termos individuais), de modo que a relação de “produção econômica global” só existe em função da aglutinação produção técnica-produção de subjetividade. Nesses termos, toda produção econômica é também uma produção de subjetividade ou **produções mistas de mercado** que afetam diretamente o espaço-tempo. Ela só pode ser efetivada se as engrenagens estiverem em perfeita sincronia de operação; isso significa dizer que as produções mistas de mercado só podem ocorrer dadas suas características maquínicas.

Faltaria analisar brevemente o caráter temporalidade-espacialidade. A relação tempo e trabalho, como vimos, é uma confluência do modelo espaço-tempo, em que a organização do trabalho seria uma (re)organização do tempo. Mesmos nas sociedades pré-capitalistas a organização de tempo não estava dissociada da organização do espaço e, em certo sentido, da organização do trabalho e da expansão geográfica dos povos³⁶. Nas sociedades mais recentes, a lógica de produção se faz no “aqui e agora”: uma temporalidade presente que demanda uma certa reconfiguração do que é espacialidade. O presente do “aqui e agora” não pode estar

³⁶ Não tendo espaço aqui para desenvolver esse argumento, sugiro a leitura de *História da riqueza do homem*, de Leo Huberman (1981), e *Dimensões da reestruturação produtiva*, de Giovanni Alves (2007), que nos ajudam a esclarecer alguns aspectos da organização do trabalho e do tempo nas sociedades pré e capitalistas, além de, evidentemente, Marx e Engels.

dissociado de seus agenciamentos passado e futuro. Ao contrário, tais temporalidades estão circunstancialmente em agenciamento, fazendo com que as temporalidades na supermáquina sejam *anacrônicas*, mais que isso: tornando a própria contemporaneidade numa espécie de “universo dos *anacronismos*” ao demandar tipos de identidades *prêt-a-potter* (ROLNIK, 1996), como uma certa roupagem que você já tem no guarda-roupa pronta para ser usada quando necessário³⁷. O que a Globalização recente fez foi, em linhas gerais, pulverizar sobre o globo, tipos de identidades locais supostamente fixas, criando novos aspectos subjetivos ao sabor do mercado (*idem*) e, com isso, “temporalidades” experimentadas de modo não-sincrônico (a experiência do tempo numa grande cidade não é a mesma de cidades pequenas ou comunidades isoladas) sobrepostas em espacialidades distintas e geograficamente ordenadas pela lógica de acumulação, que demandam reconfigurações espaço-temporais. Pensemos, por exemplo, numa fábrica de têxtil; o tecido que ela produz hoje depende da colheita do algodão e da força de trabalho efetuadas ontem, projetando as vendas num amanhã. Mas a fábrica, o tecido, a máquina de tecer, os operários, o empresário, a administração do tempo, o controle de pragas, a situação social, as condições biológicas e meteorológicas, o local da plantação etc., são interdependentes e afetam-se mutuamente e, por isso, operam por cofuncionamento. O dispositivo espaço-tempo é tão afetado quanto as peças desse sistema, embora o relógio continue marcando 24 horas e o ano 365 dias. Ao transportar o modelo da *fábrica* para uma escala global e multiconectada, percebemos os entroncamentos de temporalidades distintas em espacialidades geográficas, mas esses agenciamentos ocorrem também, e sobretudo, em escalas de ordem invisíveis; no corpo e no inconsciente. De modo que, do ponto de vista da produção de subjetividade, tudo entra na equação, inclusive as temporalidades e as espacialidades. A subjetividade é, nesses termos, um componente fundamental para a manutenção das formas de Estado e suas linhas de força e é o “objetivo” processual *econômico* da supermáquina.

AS PRODUÇÕES DESEJANTES

Tudo funciona ao mesmo tempo nas máquinas desejantes, mas nos hiatos e rupturas, nas avarias e falhas, nas intermitências e curtos-circuitos, nas distâncias e fragmentações, numa soma que nunca reúne suas partes num todo. É que, nelas, os cortes são produtivos, e são, eles próprios, reuniões. As disjunções, enquanto disjunções, são inclusivas. Os próprios consumos são passagens, devires e revires.

Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, 2011.

³⁷ Somente sob esse aspecto é que a noção de individualidade poderia operar, ao contrário do que acredita Crary.

O relógio marcava 5:45 da manhã de uma segunda-feira fria no Rio de Janeiro em algum momento do agosto de 1998. Deitada no chão da sala, coberta com alguns panos, nossa personagem lutava consigo para levantar. “Levanta”, falou seu pai que se dirigia para a cozinha para ferver a água do café. O sono mortífero e o frio colossal a faziam hesitar; tudo o que ela desejava era permanecer mais algum tempo enrolada nos panos, tentando se abrigar do frio, no chão duro da sala. “Levanta, você vai se atrasar para o colégio”, insistiu seu pai. Cambaleante, levantou e seguiu para o banheiro. O dia havia começado e com ele toda sua rotina maquínica. Nossa personagem pegou um pão velho e passou um pouco de patê de atum e o enrolou num papel alumínio para comer durante o caminho à escola. Ao sair de casa, ouviu o barulho de fogos. Sua mãe, preocupada, levantou às pressas e saiu atrás dela. “Cuidado, lombrou! É melhor voltar e esperar”, disse a mãe preocupada. A resposta foi objetiva: “A polícia tá no morro! Hoje eu tenho teste, não posso atrasar”. Acostumada com a rotina de violência na favela, nossa personagem sabia que o disparo de fogos anunciava a presença da polícia e que ela era seguida de tiroteio e invasão de casas. A descida da favela durava cerca de 20 minutos a pé; o trajeto era percorrido da alameda União, passando pela Raia e pela “boca” do 117. A segmentação da favela do Turano era como microterritórios conectados por um comum: uma pujança social ignorada e a presença inexorável da violência.

Chegando quase na base do morro, nossa personagem encontra alguns policiais que a param e perguntam para onde ela vai, mesmo que estivesse com o uniforme da escola municipal onde estudava, mochila e um pão dormido nas mãos. Sem lhe pedir autorização, eles pegam sua mochila e começam a revistar enquanto nossa personagem observa à distância de meio braço. Só havia cadernos, livros, canetas e lápis. Não satisfeitos, perguntam: “em que escola você estuda?”. Em silêncio e de cabeça baixa (sua mãe a havia ensinado a jamais encarar os policiais nos olhos), entrega sua caderneta escolar que não apenas continha o nome da escola, sua identificação e foto, mas carimbo de sua presença assídua. Isso foi suficiente para os policiais a deixarem seguir. De cabeça baixa, nossa personagem enxergava as botas pretas dos policiais enquanto guardava suas coisas de volta na mochila e pensava: “será que vai ser sempre assim a vida toda?”. Ela não poderia saber que toda essa engrenagem estava conectada e operava em conjunção histórica, política e social, como numa grande máquina. Seu desejo de romper com esses ciclos de violência e humilhação era iminente, e, juntamente com a engrenagem que a capturava, ela também fazia parte dessa maquinaria. Tudo opera ao mesmo tempo, mesmo onde há disjunções (DELEUZE & GUATTARI, 2011).

O espaço, o tempo, o material e o imaterial não se separam. Juntos operacionalizam suas forças e constituem a produção de vida como produção política. Tudo opera simultaneamente, produzindo formas de pensar, formas de agir, formas de desejar, formas de consumir, etc. Enfim, produzindo formas de existir. A partir do problema da subjetividade, como veremos no item a seguir, busca-se “tomar a relação entre o sujeito e o objeto pelo meio, e de fazer passar ao primeiro plano a instância que se exprime” (GUATTARI, 2012, p. 34). Com isso, o tema da produção precisa de mais atenção. É que não podemos entender “processos de produção”, sejam quais forem esses processos, através de uma abordagem mecanicista última. Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari (2011) se preocupam em delimitar os processos de produção em três sentidos básicos, de modo a explicitar a “relação distintiva homem-natureza, indústria-natureza, sociedade-natureza [...]” (p.14) pois

em um certo nível, é provável que a natureza se distinga da indústria: por um lado, a indústria se opõe à natureza, por outro absorve os materiais dela, por outro, ainda, lhe restitui seus resíduos etc. (*idem*).

Dessa maneira, essa relação “condiciona, na própria sociedade a distinção de esferas relativamente autônomas” (*idem*) as quais os autores chamam de “produção”, “distribuição” e “consumo”. Pensar a partir de processos que produzem homem e natureza um no outro e todo o universo de máquinas que os constituem implica, necessariamente, a dissolução de uma relação dualista. Nesse caso, favela-favelado, polícia-bandido, sujeito-objeto etc., são “peças” que se conectam por agenciamentos capitalísticos e se acoplam ao “sistema de produção”. Com efeito,

este nível de distinções gerais, considerado na sua estrutura geral desenvolvida, pressupõe (como Marx mostrou) não só o capital e a divisão do trabalho, mas também a falsa consciência que o ser capitalista tem necessariamente de si dos elementos cristalizados do conjunto de um processo (DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 14)

Nesse sentido, é importante perceber, com Deleuze e Guattari (2011), que não há independência dos processos que constituem a vida, o real e o social. De maneira que, citando os autores de *O anti-Édipo* (2011), temos:

1. A produção é imediatamente consumo e registro; o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas determinam no seio da própria produção. De modo que tudo é produção: *produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produção de consumos*, de volúpias, de angústias e de dores. Tudo é de tal modo produção que os registros são imediatamente consumidos, consumados, e os consumos são diretamente reproduzidos. Tal é o primeiro sentido de processo: inserir o registro e o consumo na própria produção, torná-los produção de um mesmo processo (p.14).

2. A essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam como produção ou indústria, isto é, na vida genérica do homem, igualmente. Assim, a indústria não é mais considerada numa relação extrínseca de utilidade, mas de sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem pelo homem [...]. Este é o segundo sentido de processo; homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro, mesmo se tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa-efeito, sujeito-objeto etc.), mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto. A produção como processo excede todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente (p.15).
3. Eis porque a produção desejante é a categoria efetiva de uma psiquiatria materialista que situa e trata o esquizo como *Homo natura*. Com uma condição, no entanto, que constituiu o terceiro sentido de processo: que não seja tomado como uma meta, um fim, nem confundido com sua própria continuação ao infinito (p. 15).

Como vimos, produção é *produção de produção* e, na supermáquina, ela adquire uma “outra forma”. É que os processos de produção se dobram em si e efetuam novos agenciamentos que, por sua vez, se redobram e exigem novos acoplamentos porque a “síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva ‘e’, ‘e depois’” (*idem*, p. 16). De modo que

O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 16).

Na supermáquina, distintas máquinas entram em acoplamento coletivo e as partes “do todo” dependem dos fluxos e dos cortes que são produzidos rizomaticamente compondo um verdadeiro agenciamento de rizomas, uma “superestrutura” multidimensional que efetua a dobra de si por si, criando literalmente **modos de vida, modos de real, modos de social** etc., sobrepostos, indiscriminados, pré-pessoais, assimétricos, simétricos, geográficos, psicossociais, econômicos, sexuais etc., tudo funcionando “paralelamente” conectados, mesmo quando os agenciamentos pareçam não estabelecer relação ou operarem de forma independente, ou seja, aquilo que eu chamarei de **bioma**.

SUBJETIVIDADE PRODUZIDA

Os dispositivos de produção de subjetividade podem existir em escala de megalópoles assim como em escala dos jogos de linguagem de um indivíduo.

Félix Guattari, *Caosmose*, 2012

O sujeito tradicionalmente, foi concebido como essência última da individuação, como pura apreensão pré-reflexiva, vazia, do mundo, como foco de sensibilidade, da expressividade, unificador dos estados de consciência. Com a subjetividade, será dada, antes, ênfase à instância fundadora da intencionalidade. Trata-se de tomar a relação entre o sujeito e o

objeto pelo meio, e de fazer passar ao primeiro plano a instância que se exprime [...].

Félix Guattari, *Caosmose*, 2012

A principal *comodittie* na supermáquina é a subjetividade. Toda subjetividade é fundamentalmente política. Pensar em termos de produção implica fundamentalmente pensar em termos políticos. O tempo de produção é necessariamente um espaço de produção. O tempo-espaço de produção é intrinsecamente político. A partir de tais axiomas, faz-se necessário pensar o problema da subjetividade tendo como pano de fundo questões ético-políticas na supermáquina, mas levando em consideração que a subjetividade não é *algo interno* do sujeito³⁸ e, por isso, sujeito e subjetividade não podem ser confundidos; a subjetividade, portanto, é “algo” pré-pessoal e sua condição de heterogênese depende de suas partes não-humanas (GUATTARI, 2012). Para entendermos esse caráter pré-pessoal da subjetividade é preciso entender, grosso modo, como o problema da subjetividade foi colocado historicamente pela filosofia ocidental e como, a partir de intensas transformações no tempo-espaço e dos inúmeros micro e macroagenciamentos, a subjetividade se constitui em seu caráter de produção, levando sempre em conta o limiar ético-político dos modos de subjetivação.

Proponho pensarmos a subjetividade como um dispositivo capaz de “colar” em um “em si”, um modo de existência, uma relação de interioridade e exterioridade, criando – literalmente – formas de sentir, experimentar, ver, enxergar, tatear o mundo que nos constitui e que nós, por conseguinte, constituímos. Assim, a subjetividade é uma relação de si com *outros* (humanos ou não humanos) engendrados em diagramas de forças constituintes e circundantes. Guattari define, de modo genérico, a subjetividade da seguinte maneira:

o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* autorreferencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva (GUATTARI, 2012, p. 19).

Entender a subjetividade a partir de seu caráter de heterogênese é fundamental para descentralizarmos os processos de subjetivação de sua característica metafísica cujas bases residem em princípios de representação. Embora a subjetividade seja um dispositivo temático³⁹ em diversas áreas do conhecimento, na tradição filosófica, o tema foi abordado

³⁸ A questão do sujeito é analisada indiretamente nos platôs maquínicos capitalismo e colonialismo.

³⁹ Aqui, o termo está em oposição a ideia de “objeto”. Embora aparentemente trata-se apenas de uma troca pontual e rasa de termos, buscar novas referências para dar conta dos conceitos e dos modos de fazer e produzir conhecimento é de importância vital para uma pesquisa em ênfase cartográfica. Como explicitado de maneira bastante contundente na camada “zona de transparência”, a noção de objeto implica, objetivamente, uma

inicialmente na Grécia Clássica onde os filósofos, seguindo o pensamento platônico, buscavam a apreensão de um discurso universalizante, no campo das ideias, tendo como objetivo último a efetivação plena da Razão e o “desnudamento” do Ser em sua completude. Em linhas gerais, as experiências vividas na Terra, as coisas e o próprio homem eram “projeções” de um Mundo Superior, habitáculo da verdade. Portanto, o Mundo Inferior seria o mundo da representação, da mimese de um plano das ideias ao qual o homem deveria buscar alcançar. A apreensão do domínio representacional, metafísico, teológico, que busca uma essência superior das coisas e do homem, um mundo inteligível, será o terreno fértil da filosofia durante todo seu período posterior de desenvolvimento. Com Descartes e, também, Kant, a subjetividade se transforma em tema de meditação filosófica; no entanto, sem perder seu caráter metafísico. Essa compreensão sofre um abalo com Hume e sua investigação sobre a natureza humana, conforme aponta Deleuze (2012). Mas é com Foucault (2014), no entanto, que a subjetividade, “ganha um novo rumo”. Debruçado sobre a investigação da dimensão do poder na vida humana, Foucault teoriza a subjetividade como um dispositivo que não cansa de comunicar com instâncias de poder, de saber e a própria relação consigo⁴⁰. O entroncamento dessas três instâncias resultaria num processo de subjetivação, assujeitando a própria vida. Lendo Foucault, Deleuze (2013) nos diz que

A relação consigo entrará nas relações de poder, nas relações de saber. Ela se reintegrará nesses sistemas dos quais começa por derivar. O indivíduo interior acha-se codificado, recodificado num saber “moral” e, acima de tudo, torna-se o que está em jogo no poder – é diagramatizado. [...] a subjetivação do homem livre se transforma em sujeição: por um lado é “a submissão ao outro pelo controle e pela dependência”, com todos os procedimentos de individualização e de modulação que o poder instaura, atingindo a vida quotidiana e a interioridade daqueles que ele chamará de seus sujeitos; por outro lado, é “o apego (de cada um) à sua própria identidade mediante consciência e o conhecimento de si”, com todas as técnicas das ciências morais e das ciências do homem que vão formar um saber do sujeito (p. 110).

O assujeitamento, ou a sujeição do homem propriamente dito, pode ser traduzido como formas de constituição do sujeito ou, simplesmente, subjetividades constituídas nas relações de poder. Mas o sujeito não é uma subjetividade, a subjetividade não um depósito de experiências; ela é, antes de tudo, a relação dos modos constituídos de vida com o mundo. Dessa maneira, os processos de subjetivação só podem efetivar-se através de dobras (DELEUZE, 2013). Retornarei a esse ponto mais adiante.

continuidade num certo modo de fazer que não inclui o fazer-com, tornando partes separáveis pesquisador e pesquisado. A subjetividade é *parte com* a pesquisa.

⁴⁰ Foucault, ao olhar para os gregos, percebe que foram os clássicos que inventaram a noção de cuidado de si, estendendo-a à sexualidade. Essa relação consigo, do cuidado de si em “dinâmica” com técnicas de poder e saber podem ser investigadas pelo leitor interessado nos três volumes de História da Sexualidade.

Uma subjetividade, no nível de sua produção, só pode ser constituída na linha de um Acontecimento. Para Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?* (2010), o pensamento se movimentaria sobre dois grandes eixos. O primeiro, opera de maneira transcendente como uma unidade imperial. O eixo vertical, a unidade imperial, corresponde ao nível da representação, o objetivo – platônico – aqui é alcançar “uma figura” que os autores chamam de “paradigmática, projetiva, hierárquica, referencial” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 108). O segundo eixo é o horizontal; esta é, segundo os autores, a linha dos acontecimentos, e é “aí que se pensa, não mais por figuras, mas por conceitos” (*idem*, p. 109). O “conceito”, para os autores, é aquilo que opera por vizinhanças, na pulsação da vida; seu objetivo é mover em direção ao caos, à medida que os conceitos conectam

componentes interiores inseparáveis até o fechamento ou a saturação, de modo que não se pode mais acrescentar ou retirar um deles sem mudar o conceito; conectar o conceito com um outro, de tal maneira que outras conexões mudariam sua natureza (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 109).

A isto poderíamos chamar de Acontecimento, ou seja, aquilo que se efetiva pelas conexões que exigem; o plano de produção de “real social”, da própria vida em sua pulsação. Operar em sua horizontalidade significa operar em seu sintagma, suas conexões, sua vicinalidade, sua consistência (DELEUZE e GUATTARI, 2010). Como vimos, o nível de conexões é maquínico e, por isso, torna-se pertinente pensar a subjetividade a partir das conexões que efetuam, ou seja, a nível de sua produção. No entanto, aparentemente, os próprios eixos se conjugam, à medida que

pensar consiste em estender um plano de imanência que absorve a terra (ou antes a “adsorve”). A desterritorialização de um plano não exclui uma retorialização, mas a afirma como criação de uma nova terra por vir. [...]. A imanência é redobrada (DELEUZE & GUATTARI, 2010, pp. 107 – 109).

Por isso, como supracitado, a subjetivação se faz por dobra. Deleuze (2013), pensando Foucault, nos diz que há quatro “tipos” dobras. A primeira concerna à parte material de nós mesmos; a segunda refere-se à relação de forças; a terceira é a sobre do saber como dispositivo de busca da verdade; e a quarta é a do próprio lado de fora, aquilo que o sujeito espera, a morte, a imortalidade, a eternidade etc.; de modo que as quatro dobras são

a causa final, a causa forma, a causa eficiente, a causa material da subjetividade ou da interioridade da relação consigo. Essas dobras são eminentemente variáveis, aliás em ritmos diferentes, e suas variações constituem modos irreduzíveis de subjetivação. Elas operam “por sob os códigos e regras” do saber e do poder, arriscando-se a juntar-se a eles se desdobrando, mas nem sem que outras dobraduras se façam (DELEUZE, 2013, p. 112).

Nesse sentido, a subjetividade não é um componente meramente teórico, mas fundamentalmente prático. Ela se dá no nível de sua produção maquínica cotidiana, não está reduzida a uma esfera de transcendência, à proporção que o próprio sujeito só se constitui no dado e por isso ele é um efeito prático (DELEUZE, 2012). Se a subjetividade é resultado de um efeito prático da vida, ela certamente sofre mutações ao sabor dos “regimes semióticos” que se instauraram histórico-diagramaticalmente. Um regime *semiótico* não tem nada a ver com a composição de um sistema de linguagem. Ao contrário, aqui ele só pode ser entendido na dimensão maquínica de sua efetuação (afecção); aquilo que constitui o que chamo provisoriamente de “sistemas de referência” e que tem sempre um caráter heterogêneo. Tendo isso em mente, vejamos então como se dá a politização da subjetividade e sua relação com a supermáquina.

A POLITIZAÇÃO DA SUBJETIVIDADE: A CONSTITUIÇÃO DO “CISTEMA”

A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas.

Gilles Deleuze, *Foucault*, 2013.

As semióticas significantes (linguagem, escritura) afirmam “representar” todas as outras modalidades de expressão ditas pré-significantes (corporais, mímicas, icônicas) e a-significantes (a moeda, as equações da ciência etc.). A essas últimas falta alguma coisa que só a linguagem pode acrescentar, da mesma forma que falta para os cidadãos e para o social alguma coisa que só a representação política pode trazer.

Maurizio Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*, 2014

A “carne mais barata” do mercado é a subjetividade. A subjetividade está submetida ao caráter heterogêneo de sua produção. Como vimos rapidamente no Ritual de Iniciação, o corpo-sexuado e o corpo-assujeitado se confundem. Eles entram numa certa engrenagem social cujas “pinças de captura” se inscrevem nos próprios processos de assujeitamento que constitui os sujeitos; a subjetividade é um dispositivo pré-pessoal e supraindividual. No caso específico de nossa personagem, essa engrenagem se articula com o agenciamento-favela que por si só já revela outros tantos marcadores e processos históricos, sociais, políticos e econômicos, por isso fruto de processo vital prático, dentro de um certo “regime” de *referência* que, além de tornar a subjetividade em algo “maleável”, faz com que esta se constitua como uma verdadeira *economia* a ser disputada.

Há uma “verdade *absoluta*” com a qual temos que lidar de modo crítico, *ético-político*, para enfrentá-la de frente: *a produção de subjetividade na contemporaneidade é, com efeito, o coração das preocupações capitalistas*. Em *Signos, máquina, subjetividades* (2014) Maurizio Lazzarato, implicado com o pensamento de Guattari, nos mostra que “economia e subjetividade seguem lado a lado” (p. 16). É aí que se expande a politização da subjetividade, dado que

o projeto central da política do capitalismo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade de tal maneira que economia e política se mostre idêntica à “economia subjetiva” (LAZZARATO, 2014, p. 14)

Esse cenário consiste no nervo central da política de subjetivação no paradigma capitalista, na medida em que os dispositivos de sujeição social e servidão maquínica operam suas forças (DELEUZE & GUATTARI *apud* LAZZARATO, 2014). Lazzarato (2014) explica que

A sujeição social nos dota de uma subjetividade, atribuindo a nós uma identidade, um sexo, um corpo, uma profissão, uma nacionalidade e assim por diante. Em resposta às necessidades da divisão do trabalho, ela fabrica sujeitos individuados, sua consciência, representações e comportamento.

Mas a produção do sujeito individuado vai de par com um processo completamente diferente, e por uma posse da subjetividade também completamente diferente, que procede através da dessubjetivação. A servidão maquínica desmantela o sujeito individuado, sua consciência e suas representações, agindo sobre os níveis pré-individual e supra-individual (p.17).

Ambos os dispositivos se relacionam com sistemas de referência (estrutura de signos) onde o primeiro tem como base as semióticas significantes e, o segundo, as semióticas a-significantes. É nessa perspectiva que os dualismos se tornam insignificantes e deixam de surtir qualquer efeito, pois toda maquinaria técnica e social – nas quais “humanos” e “não humanos” fazem parte (LAZZARATO, 2014) –, passa a fazer parte de um mesmo agenciamento. Além disso,

O capitalismo se trai num cinismo duplo: o cinismo “humanista” de atribuir a nós uma individualidade de papéis pré-estabelecidos (trabalhador, consumidor, desempregado, homem/mulher, artista, etc.) nos quais indivíduos são necessariamente alienados; e o cinismo “desumanizante” de nos incluir num agenciamento que não faz mais distinção entre humano e não humano, sujeito e objeto ou palavras e coisas (LAZZARATO, 2014, p. 18).

Desse modo, a produção de subjetividade, e sua conseqüente *politização* na contemporaneidade, se dá no entroncamento desses dois dispositivos, a repetir; sujeição social e servidão maquínica. *Politizar* a produção de subjetividade torna-se imperativo para o modelo capitalista por diversas razões que não se limitam apenas às necessidades de consumo

e lucratividade, muito embora tais instâncias sejam essenciais. Importa também constituir uma “nova” *economia*⁴¹ como imperativo de modo a engendrar regimes de governamentalidade capitalizados, submetidos aos interesses políticos, (macro)econômicos e sociais do neoliberalismo. Essa dupla estrutura heterogênea de poder estabelece uma técnica de governo das subjetividades bastante apurada a qual chamarei de **cistema**⁴² cujo objetivo é produzir inteligibilidades⁴³ substanciais, *anacrônicas* – pois se expande no tempo-espaço não linearmente – materiais e imateriais. Mas isso só é possível porque

Ao nos sujeitar com uma subjetividade individual, ao nos atribuir uma identidade, um sexo, uma profissão, uma nacionalidade e assim por diante, a sujeição social produz e distribui lugares e papéis dentro e para a divisão do trabalho. Através da linguagem, ela constitui uma armadilha semiótica significativa e representativa da qual ninguém escapa. A sujeição social produz um “sujeito individuado” cuja forma paradigmática no neoliberalismo tem sido a do “capital humano” e “do empresário de si” (LAZZARATO, 2014, p. 27).

O gênero, em sua perspectiva metafísica e biologizante, entra nesse cálculo de produção e o dispositivo de raça vai ser a baliza de legitimação para o bem ou para o mal. Tudo engendrado, produzindo linhas de inteligibilidade, estabilidade e coerência, ordem e controle. Funcionaria perfeitamente se não fosse a servidão maquínica⁴⁴ e o “paradoxo” das linhas de fuga⁴⁵. Na verdade,

Os signos e a semiótica operam de acordo com duas lógicas heterogêneas e complementares. Por um lado, enquanto servidão maquínica, eles produzem operações, induzem ações, funcionam e constituem componentes de *input e output, junção e disjunção* numa máquina social e tecnológica. Por outro lado, na sujeição social, eles produzem sentido, significações, interpretações, discurso e

⁴¹ Segundo Lazzarato (2014), Guattari e Deleuze levam as descobertas de Marx e da economia política clássica a uma plena realização: a produção de riqueza depende da atividade abstrata, não qualificada, embora seja irreduzível ao domínio da representação política ou linguageira. A produção de riqueza (e a produção pura e simplesmente) opera na interseção de dois dispositivos de poder heterogêneos: sujeição social e servidão maquínica. **O que se chama de economia é o agenciamento desse duplo investimento da subjetividade, de tal modo que, como queria Guattari, “deve-se entrar no campo da economia subjetiva e parar de se limitar apenas ao da economia política”, que foi incapaz de levar até o fim suas descobertas** (p. 27, *grifo meu*).

⁴² Cistema aqui vem da noção de cisgeneridade. Ou seja, a partir da noção de inteligibilidade e coerência entre sexo anatômico e identidade de gênero, sendo o cis o paradigma social de normalidade. Esta é uma noção à qual devemos combater para uma ética da vida que não nos limite em condicionamentos fictícios na pragmática social. Aqui o termo é ampliado de modo a abarcar uma politização da subjetividade em “estruturas” que busquem representar modelos de inteligibilidade, portanto, práticas de condicionamento que engendram gênero, raça, sexualidade e *status quo*.

⁴³ Opto por usar o termo no plural por entender que não apenas nosso gênero é constituído a partir de um certo regime *semiótico* inteligível, mas porque nossa própria vida entra numa certa engrenagem inteligível que, entre outras coisas, seguiria *linearmente* o roteiro típico do “nasce, cresce, se reproduz e morre”, conforme ditado popular, sendo atravessa por dinâmicas de classe, origem, lugar, família etc.

⁴⁴ A servidão maquínica opera baseada em semióticas a-significantes. Ver Lazzarato (2014).

⁴⁵ Apresento, propositalmente, a noção de linha de fuga como um “paradoxo” porque no cistema as noções de sincronia e estabilidade são fatores importantes de operacionalização do poder, mas o caráter heterogêneo da produção de subjetividade surge para “bagunçar” tudo, tornar caótica qualquer linearidade, produzir vertigens e criar novas possibilidades de um “eu” para além de noções estáveis.

representações através da linguagem. [...] Semiótica a-significantes agem sobre coisas. Elas conectam um sistema de percepção, uma atividade intelectual, e assim por diante, diretamente à máquina, a procedimentos, a signos, ignorando a representação de um sujeito (funcionamento diagramático). [...] As semióticas a-significantes permanecem mais ou menos dependentes das semiologias significantes; no entanto, no nível de seu funcionamento intrínseco, elas escapam à linguagem e às significações sociais dominantes (LAZZARATO, 2014, pp. 39 - 40).

Embora pareça um tanto confuso, isso permite, por exemplo, as “rupturas” de gênero, mas não uma completa ruptura em que as “novas” composições de gênero ou sexualidade, por algum motivo, permanecem ancoradas às velhas estruturas ou regimes de referências; o casamento, a composição familiar, os dogmas, a própria composição dual de gênero (muito embora suas fronteiras se diluam mais intensamente), etc. Explico: é que, na verdade, mesmo aí, no interior dessas “rupturas”, certos *agentes* capitalísticos continuam exercendo sua força tentacular na medida em que

O que importa para o capitalismo é controlar os dispositivos semióticos a-significantes (econômicos, científicos, técnicos, contábeis, do mercado de ações, etc.) através dos quais ele busca despolitizar e despersonalizar as relações de poder. A força das semióticas a-significantes reside no fato de que, por um lado, elas são formas de avaliação e mensuração “automática” e, por outro lado, elas unem e tornam “formalmente” equivalentes esferas heterogêneas de força e poder assimétricos ao integrá-las para acumulação econômica (LAZZARATO, 2014, p. 41).

Entra em jogo, portanto, essa nova forma de economia que busca planificar as experiências através da ilusão da sensação de diferença incontestável, uma espécie de **diversidade homogênea**⁴⁶, um certo imperativo da financeirização dos corpos, que se diga, não é, absolutamente, algo novo, apenas se utiliza de novas técnicas, ou seja, é no “interior” dos *movimentos* capitalísticos que se efetuam tais desterritorializações. Ao despolitizar e despersonalizar as relações “estáveis” de poder, cria-se, na verdade, outras formas de politização através de novas formas e composições de poder, ou seja, novas políticas de subjetivação.

Com o início dos grandes eventos no Brasil – que, aliás, contribuiu para o acirramento da crise financeira que se instalou aqui após seu epicentro em 2007 – as atenções voltaram-se para a favela. Precisou-se constituir novos discursos e negociar novas imagens a fim de “docilizar” a consciência do “cidadão de bem” – através de uma perspectiva “cistêmica” classista – e, evidentemente, gerar lucro com a falsa sensação de segurança e espetacularização da margem, fazendo das favelas pontos turísticos onde a “civilização” do

⁴⁶ Diversidade homogênea é uma ideia que surgiu numa conversa de bêbados durante o carnaval carioca de 2017 em que eu e um amigo estávamos numa festa “LGBT” que supostamente estaria celebrando a diversidade, mas um tipo de diversidade homogênea. A dizer, no caso da festa, aquela de homens cisgêneros gays brancos, classe média, com seus tênis Adidas e suas blusinhas Armani, suas barbas e seus cabelos *hipsters*, estudantes universitários e moradores da zona sul. Gays “machos” na linha *I am too cool for you*.

favelado e sua “pacificação”⁴⁷ são os novos recursos dos discursos significantes. A “subjetividade favelada” parecia até então algo desterritorializado, decodificado e desajustado em relação ao plano paralelo que a constitui (ver figura 1). Criar novos discursos para “integrar” o povo da favela não significa de forma alguma incluí-los no projeto da cidade, mas apenas uma tentativa de constituir uma nova subjetividade capaz de “amansar” uma legião “despacificada”, “descivilizada” e “perigosa”, ou seja, o que se pretendia realmente era criar uma imagem positiva da favela e do favelado de modo a fazer com o que fluxo econômico retornasse aos investidores. Em suma, buscou-se construir uma política que produzia uma pseudo inclusão quando o que estava em jogo, de fato, era a manutenção do *status quo*. Para isso, as semiologias significantes entram em cena novamente, elas

são usadas como técnicas de controle e direcionamento da desterritorialização, destruindo comunidades antigas, suas relações sociais, sua política e seus tradicionais modos de subjetivação (LAZZARATO, 2014, p. 41).

Essa reconfiguração dos processos de subjetivação se operacionaliza através de máquinas que colocam em cena não apenas as semiologias significantes, como no exemplo acima, mas depende paralelamente das semiologias a-significantes que passam a entrar em um agenciamento misto, ou seja, passam a operar como semiologias mistas. A linguagem não é mais o cerne dos processos de subjetivação, ela entra nos processos de megamáquinas e se “funde” num fluxo misto que explora a sujeição e a servidão. Máquinas que se conectam com outras máquinas e criam fluxos semióticos de toda ordem não para tornar a subjetividade um componente ideológico; a subjetividade “produz realidade e, em particular, realidade econômica” (LAZZARATO, 2014, p. 48). Para isso, o desejo entra em ação, torna-se o “campo de batalha” do capital.

Com efeito, *o favelado é uma criação*. Uma criação não apenas dos regimes históricos, sociais e econômicos que empurraram para as margens os negros, mas, sobretudo, de distintos regimes *semiológicos* que se reconfiguraram através de inúmeras máquinas ao longo do século XX e se reatualizam nas primeiras décadas do século XXI. Assim, pensar a favela intersseccionalizando gênero, raça e política de subjetivação a partir da experiência de nossa personagem, demonstra como a supermáquina pode fraturar biopoliticamente na mesma

⁴⁷ Após o “processo de pacificação” o morro passa a ganhar uma nova “roupagem”, com o alargamento dos becos, a identificação das vielas e uma certa “geometrização” da vida. A presença da Polícia, no entanto, não significou necessariamente um profundo processo de “resgate” da paz, ao contrário. A suposta ordem, no fundo, mascara uma outra estrutura política sem qualquer planejamento e convocação da população para efetiva participação; o que se objetiva são formas de acumulação. A ordem pode ser traduzida pelo autoritarismo do Estado e o higienismo da cidade para os grandes eventos que ocorreram entre 2007 e 2016.

ordem que produz “inclusão”. Com rigor, trata-se de efeitos dinâmicos sobrepostos que têm por objetivo, unicamente, a produção e ampliação **econômica**.

A favela – e poderíamos dizer também o gênero e a negritude – é um efeito de dispositivos de poder que, embora remanesçam do modelo colonial, entram nos processos maquínicos megalomaniacos contemporâneos em que são reestruturados economicamente não para incluir de fato, mas para continuar a explorá-la. Em outras palavras, a favela, e por osmose a subjetividade favelada, é “gourmetizada”, fenômeno recente das políticas neoliberais em voga. Nessa perspectiva, afirmar que a subjetividade é a “carne mais barata do mercado” faz todo sentido, pois

No capitalismo contemporâneo, a subjetividade é o produto de uma de uma indústria de massa em escala global. Para Guattari, ela é até mesmo a primeira e mais importante das produções capitalistas, pois a subjetividade condiciona e participa da produção de todas as outras mercadorias. A subjetividade é a “mercadoria-chave” cuja “natureza” é concebida, desenvolvida e fabricada da mesma maneira que um automóvel, a eletricidade ou uma máquina de lavar (LAZZARATO, 2014, p. 53)

O fenômeno da gourmetização não se limitou apenas à favela, se estendeu à margem de uma forma geral (profissionais do sexo, mulheres trans, deficientes físicos, moradores de comunidades, indígenas, etc.) num processo de “cistematização” da vida, incluindo para excluir. A favela deixa de ser um aglomerado de “becos sem luz”⁴⁸ para estar estampada nas capas de revistas de turismo no bolsão da poltrona à sua frente dos voos nacionais e internacionais: cheia de cores, alegria, gente saudável, sem violência ou tráfico de drogas e repleta de turistas com suas máquinas Nikkon passeando de um lado para o outro nos teleféricos de orçamento milionários que funcionaram tão somente enquanto duraram os eventos.

MUTAÇÕES SUBJETIVAS

O neocapitalismo é a “segunda e definitiva revolução burguesa” cuja “cultura produz códigos que geram os comportamentos”, isto é, os estilos de vida, valores, as subjetivações. Os códigos não agem primeiro através da linguagem verbal e de suas funções de representação, denotação e significação. A cultura neocapitalista coloca em circulação modelos de desejo e impõe modelos de sujeição (modelos de infância, de pai, de mãe, etc.).

Maurizio Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*, 2014.

⁴⁸ Na favela era comum a falta de energia elétrica, bem como a falta d’água. Não era difícil encontrar borrachas de água esticadas ao longo de todo o morro para abastecer casas e barracos, tampouco era incomum encontrar mulheres equilibrando latas de água na cabeça e as mãos no quadril enfrentando o sol escaldante do Rio de Janeiro morro acima.

A máquina depende sempre de elementos exteriores para poder existir como tal. Implica uma complementaridade não apenas com o homem que a fabrica, a faz funcionar ou a destrói, mas ela própria está em uma relação de alteridade com outras máquinas, atuais ou virtuais, enunciação “não humana”, diagrama protosubjetivo.

Félix Guattari, *Caosmose*, 2012.

Vimos, acima, de maneira bastante sintetizada, como se dá a politização da subjetividade e como o entroncamento das codificações semiológicas constituem os sistemas. No entanto, a produção de subjetividade também depende, em certa medida, das semiologias simbólicas (pré-significantes) e das codificações a-semióticas⁴⁹. É que, para Guattari (2012), a subjetividade não depende exclusivamente das semiologias significantes, ou seja, para ele existe uma “subjetividade” pré-individual que antecederia os modos de subjetivação. Em *Caosmose* (2012), ele diz que

A protosubjetividade da máquina instaura em universos de virtualidade que ultrapassam sua territorialidade existencial em todos os sentidos. Assim, recusamos a postular uma subjetividade intrínseca à semiotização diagramática, por exemplo, uma subjetividade “aninhada” nas cadeias significantes em razão do célebre princípio lacaniano: “um significante representa o sujeito para um outro significante”. Não existe, para os diversos registros de máquina, uma subjetividade unívoca à base de cisão, de falta e de sutura, mas modos ontologicamente heterogêneos de subjetividade, constelações de universos de referência incorporais que assumem uma posição de enunciadores parciais em domínios de alteridade múltiplos, que seriam melhor denominados domínios de alterificação (pp. 55 – 56).

A subjetividade também depende das coisas que constituem o *environment* do homem; o DNA, cartões, carros, a natureza, etc. Essa relação de “alterificação”, somadas às dinâmicas de produção econômica, política, social, histórica (heterocrônica), etc., permite que a subjetividade sofra mutações. Voltemos à favela de nossa personagem, sua infância e sua escola para jogarmos uma lupa nesses processos.

Na escola, nossa personagem aprendeu a simular, mesmo quando os afetos, na qualidade de sentimento, pareciam-lhe arrebatadores. Viveu inúmeras paixões platônicas, presenciou o primeiro beijo de várias amigas e o desenvolvimento saudável de outros tantos estudantes na sua mesma faixa etária. Ao custo de muita briga, algumas transferências de escolas em função de ser “problemática demais”, concluiu o ensino fundamental, o médio. Seu sonho era ser comissária de bordo, depois sonhou em ser jogadora de vôlei, também sonhou em ser mãe. Mal ela sabia que, mesmo seus sonhos, eram paisagens sempre em composição com linhas de territorialização pré-fabricadas num arcabouço semiótico. Saiu de casa muito cedo para morar sozinha e descobriu o horror da fome. Descobriu também que

⁴⁹ Ver LAZZARATO, 2014, p. 62.

latinhas e papelão às vezes poderiam matar sua fome se fosse capaz de reunir algumas unidades para venda no ferro-velho mais próximo. Era comum ter que optar se comeria o macarrão instantâneo, que comprou com os centavos de um dia longo de catadora, no almoço ou na janta. Teve que aprender a lidar com a dor da notícia de que sua primeira amiga trans morreria aos 15 anos com um tiro na cabeça “por um carro que passou atirando” (contou-lhe uma outra colega trans). Também teve que aprender a lidar com a ausência de tudo e aprender a viver consigo, em agenciamento com o próprio *self*. Também ficou *expert* em lidar com as dores físicas e emocionais; lembrava dos estupros que sofrera, o primeiro aos sete anos, o segundo aos dez. Não havia uma noite sequer em que ela não lembrava do sangue escorrendo por suas pernas e do quanto chorava; “ainda bem que passou”, pensava, deitada em um pedaço de colchão de espuma velho enquanto olhava para os buracos em seu telhado e revirava de um lado para o outro com o calor. Por vez, tinha que dividir o colchão com baratas e lacraias em um quartinho em que não cabia absolutamente nada. E nem poderia, por que tudo que ela tinha era apenas um colchão velho. Ela também lembrava da primeira pessoa *queer*⁵⁰ que conheceu e das aulas de inglês, francês e espanhol que tinha de graça devido à generosidade de seu amigo *queer*. Sentia falta do carinho, das conversas e dos conselhos. “Por que tudo passa tão depressa?”, sempre se questionava. É que, juntos, formavam uma pequena e poderosa rede de afeto capaz de resistir às ondulações do bioma e insistência de alguns pontos em escancarar suas diferenças. Ela aprendeu a lidar com o não e com a rejeição nas entrevistas de emprego; aprendeu que cursos de formação profissional não estão acessíveis a todos que querem se profissionalizar; e, na medida em que os becos da favela iam ampliando suas conexões e ia chegando ao espaço liso (DELEUZE & GUATTARI, 2012) do asfalto, novos mundos, e novos sabores, iam sendo compostos em velocidades impressionantes. Pois que sua trajetória implicava, necessariamente, mutações micropolíticas nas redes de conexão que iam se estabelecendo, ganhando forma e se desmanchando como ondas desmancham castelos de areia.

Nossa personagem, aos poucos, foi percebendo mutações subjetivas, não apenas dela mesma, mas de *um todo que a rodeava*; uma produção de real social (ROLNIK, 2016) dinâmico e assimétrico engolindo e agenciando intensidades de diversas ordens, permeadas pela vontade irredutível do desejo em seus três movimentos⁵¹. Esses movimentos dos quais

⁵⁰ *Queer* aqui funciona como termo guarda-chuva que abraça as transexualidades, as homossexualidades e os comportamentos não-normativos.

⁵¹ Para Suely Rolnik (2016), influenciada por Deleuze e Guattari, o desejo é um processo de produção de universos psicossociais operacionalizado por um tipo específico de movimento que se desdobra em três simultâneos: afeto, simulação e territorialização. Ou seja, são as três latitudes do desejo, em que, grosso modo, a

nos fala Suely Rolnik (2016) são responsáveis por transformações da subjetividade de diferentes formas e de acordo com necessidades heterogêneas e heterocrônicas. As máquinas, na medida de suas evoluções a-paralelas, vão ganhando ou perdendo intensidade e “forçam” transformações nos agenciamentos que as constituem. Conforme um agenciamento ganha ou perde intensidade, há um novo “corte”, uma nova produção e, conseqüentemente, surge uma “outra” subjetividade; codificação de expressão criativa. E isso, necessariamente, não se constitui apenas com linguagens, discursos, etc., mas como certos “focos enunciativos que são protomáquinas desejanter” (GUATTARI, 2012, p. 64). Assim,

As máquinas de desejo, as máquinas de criação estética, pela mesma razão que as máquinas científicas, remanejam constantemente nossas fronteiras cósmicas. Por essa razão, elas devem tomar um lugar eminente no interior dos Agenciamentos de subjetivação, eles mesmos chamados a substituir nossas velhas máquinas sociais, incapazes de seguir a eflorescência de revoluções maquinicas que fazem explodir nosso tempo por todos os lados (GUATTARI, 2012, p. 65).

À medida que vamos acompanhando as transformações de nossa personagem, conforme cresce ou diminui a dimensão dos becos da favela onde ela nasceu, percebemos que “toda subjetivação política acarreta uma mutação e uma reconversão da subjetividade que afeta a existência” (LAZZARATO, 2014, p. 20). É nesse sentido que a produção de subjetividade não pode ser separada da política (*idem*). A noção de política aqui não tem nada a ver com sistemas macroestruturais de organização pragmática de uma sociedade na forma dos modelos sociológicos, tais como organização territorial, legal e/ou democrática, totalitária, etc. Muito embora, inevitavelmente, essas instâncias – enquanto dispositivos macropolíticos – estejam sempre em operação e produzam efeitos na micropolítica. O que pretendo construir é um caminho inverso, partindo da micropolítica para se chegar à macropolítica porque

A mutação subjetiva não é primordialmente discursiva; ela não tem a ver primeiramente com conhecimento, informação ou cultura, pois afeta os núcleos de não discursividade, não conhecimento e não aculturação que residem no coração da subjetividade. A mutação subjetiva é fundamentalmente uma afirmação existencial e uma apreensão de si, dos outros e do mundo. E é sobre a base dessa cristalização não discursiva, existencial e afetiva que novas linguagens, novos discursos, novo conhecimento e uma nova política podem proliferar (LAZZARATO, 2014, p. 20).

primeira é a potência de afetar e ser afetado dos corpos operando dinâmicas de intensidades específicas. E aqui se efetuam as explosões de linhas de fuga, que “nada tem a ver com fugir do mundo. Ao contrário, é o mundo que foge de si mesmo por essa linha, ele se desmancha e vai traçando um devir – devir do campo social: processos que se desencadeiam [...] rupturas que operam imperceptivelmente; mutações irremediáveis”. (p.49-50). O segundo é o movimento da linha da simulação, e é aqui que se opera a negociação entre a primeira e a terceira linha ou movimento do desejo, é uma espécie de *double-face* conforme indica Rolnik. Ou seja, ela carrega um dispositivo de ambigüidade; repulsa/atração, etc. Já o terceiro movimento ou terceira linha consiste na formação de territórios. “Ela cria roteiros de circulação no mundo: diretrizes de operacionalização para a consciência pilotar os afetos” (p.51). Sugiro a leitura dos capítulos II e III do livro de Rolnik.

É o que acontece na experiência de nossa personagem; o mundo ia se costurando à medida que ela percorria os becos da favela, nos amores platônicos que ia alimentando, nas brigas, nos processos de exclusão social, na medida em que ia percebendo seu corpo e seus afetos, ou seja, na “expansionalidade” do desejo. Sempre que uma nova máquina entrava em ação, um certo tipo de efervescência subjetiva começava a se ativar.

Na contemporaneidade, os “registros” econômicos são um fator chave na produção de subjetividade em todos os níveis. É que eles operam como **anacronismos de intensidade** (heterocronismo) fazendo “mover o tempo” não de maneira linear que, paradoxalmente, flexibiliza as experiências para “inflexibilizar” mais tarde, ou seja, para continuar a efetivar a manutenção de sua agenda de interesses. É possível fugir desse ciclo? Lazzarato (2014) aponta que

Apenas quando uma mutação da subjetividade, enquanto cristalização de uma nova existência, ganha consistência é que se pode tentar uma nova relação com os fluxos econômicos, linguísticos, técnicos, sociais e comunicacionais. Para produzir um novo discurso, um novo saber, uma nova política, deve-se atravessar um ponto inominável, um ponto absoluto de não narrativa, de não cultura e de não saber. [...] para que possa ocorrer a subjetivação política deve necessariamente atravessar esses momentos nos quais as significações dominantes são suspensas e a servidão maquínica é cancelada (p. 21-22).

Mas a dependência nas semióticas significantes que o homem criou, torna esse processo bastante acidental. Um exemplo disso é o retorno à certas “identidades modernas” que temos experimentado no Brasil desde 2013, com o “ressurgimento” intenso – em aspas porque elas nunca chegaram a desaparecer de fato – de *estruturas* (lógicas de inteligibilidade) identitárias modernas. Stuart Hall (2015) teoriza certos tipos constituição de sujeito que me parecem bastante adequados para o problema identitário moderno que ainda sobrevive, em certa medida. Meu ponto aqui é demonstrar os modos pelos quais a modernidade funda uma noção de sujeito pautada em linhas de coerência e continuidade que, mais tarde, ao serem, de algum modo, “dissolvidas” passam a ser consideradas “identidades em crise”, como apontam alguns autores. Ora, ao meu ver, a pós-modernidade (se é que existe uma) não implica uma crise de identidade, mas, com efeito, uma euforia de identidade. Em suma, a manutenção do *status quo* não apenas se sustenta em estruturas identitárias modernas, mas depende efetivamente de um regime de subjetivação radicalmente tóxico que “veta” a pulsação de vida ao se orientar por “bússolas moralizantes” e viram as costas para o vetor ético da produção de potência. Pensando a partir de Suely Rolnik (2016), essas goram-e-grudam porque dependem de velhos modelos políticos, sociais e econômicos que, definitivamente, entraram em colapso. Nesse sentido, estaríamos acompanhando um retorno a velhos “postulados” subjetivos graças

a manutenção maquínica de certos paradigmas, que provocam certas mutações subjetivas, mas o processo é devidamente brechado a todo instante num gradiente de muitas forças em tensão.

A captura dessas subjetividades (na forma das “identidades” *mainstream*) a princípio se efetiva com a docilização dos corpos e produção do medo nas sociedades disciplinares e, mais tarde, se completam com o arcabouço legal que irá legislar sobre nossas vidas; é a síntese da sociedade de controle que necessitou da criação de “ferramentas históricas” criadas pelos Estados modernos para capturar nossos modos de produção de vida. Tais métodos nunca deixaram de existir⁵², eles operam na manutenção e no aprimoramento das técnicas de captura que constituíram outros regimes semióticos (significantes e a-significantes) e outras formas de captura, entre as quais se efetiva “farmacopoder”, por exemplo (PRECIADO, 2016). A pinça de captura interioriza e exterioriza o tempo todo, cria e dissolve subjetividade ao sabor das ondulações do mercado e da produção de existência; as semióticas significantes, apesar de não ser o todo, não podem ser ignoradas, elas vão criando mecanismos para se expandir e se “transformar”. E, por isso, são “anacrônicas”, justamente porque utilizam meios e técnicas históricas, linguísticas, midiáticas, “atemporais” etc., para se efetivar⁵³.

Isso transforma a contemporaneidade numa espécie de “dimensão anacrônica”. Ao meu ver, e como apontei de maneira bastante sintética acima, ainda estamos experimentando aquilo que Giddens (1991) vai chamar de consequências da modernidade, em diversos campos dessa grande estrutura abstrata chamada Estado e todo seu repertório **biosmático**. Isso não significa dizer que ainda estamos vivendo uma modernidade, mas os conflitos que explodiram da modernidade ainda não foram definitivamente resolvidos porque a dinâmica-capital se expandiu com uma velocidade vertiginosa. Sendo assim, acredito que estamos vivendo um período de transição para “um novo” que ainda não sabemos bem qual é, mas que certamente exigirá reconfigurações subjetivas, na medida em que

os modos de produção de subjetividade são traduzidos em política. No capitalismo, processos de subjetivação política devem ingressar e se libertar dos fluxos

⁵² É importantíssimo salientar, no entanto, que as formas já não são mais as mesmas, elas também sofreram mutações ao longo do tempo e foram sendo reatualizadas de acordo com suas necessidades econômicas e as transformações políticas e sociais que aconteceram nesse intervalo de tempo.

⁵³ Um exemplo um tanto ingênuo, mas que ilustra bem o que estou discutindo, foram as manifestações de 2013 que culminaram no golpe que fez ruir a democracia no Brasil, mas, curiosamente, travestiu-se com a máscara democrática. É que muitas pessoas que foram às ruas foram seduzidas por discursos “pré-fabricados” nas agências de marketing a serviço de poderosos setores financeiros. No entanto, nesse espaço-tempo as subjetividades também sofreram mutações moralizantes, em seu vetor mais reativo, o que vem culminando em diversas políticas contra as mulheres, os trabalhadores, as pessoas trans e a comunidade LGBT em geral e, paradoxalmente, perseguições à produção de conhecimento e às novas linguagens que visem promover essas “Outras” subjetividades.

econômico, social e político. Essas duas operações são indispensáveis: começam pela influência que as servidões maquínicas e sujeições sociais mantêm sobre a subjetividade e produzem uma ruptura, que é sempre invenção e constituição de si ao mesmo tempo. A “revolução” salta da história; em outras palavras, emerge de condições econômicas, sociais e políticas e, ao mesmo tempo, volta as suas costas para essas causas e condições por meio da criação de novas possibilidades. Ela deriva e, paradoxalmente, não deriva da história (LAZZARATO, 2014, p.22).

Alguns exemplos mais recentes podem ser observados quando voltamos nossa atenção às estruturas dos movimentos sociais *queer* e feministas. As demandas e as reivindicações desses grupos são de outra ordem; para esses grupos não há mais identidades estáveis⁵⁴ operando em lógicas de inteligibilidade. A proposta de reformulação institucional é levada às últimas consequências, a começar pela “reinvenção” da medicina; os movimentos que clamam a despatologização das identidades trans, por exemplo, reclamam métodos revolucionários de fazer e operar a estrutura legal e ética da medicina. Mas não só a medicina, o próprio arcabouço das leis com a proposta de descriminalização do aborto, a ressignificação do conceito de família, o direito ao próprio corpo, a liberação das drogas e novos horizontes na perspectiva de gênero, etc. Tudo isso exige novas conformações subjetivas, mas cada vez mais temos acompanhado o surgimento de igrejas para homossexuais, feminismos antiprostituição e pró-família tradicional, nichos do movimento negro se posicionando em favor de políticas higienistas, o eco pelo armamento civil, etc., em processos de mimese dos velhos paradigmas.

Mas sentimos também as “consequências da modernidade” quando nos deparamos com demandas políticas típicas da modernidade como, por exemplo, a reforma agrária, a flexibilização da CLT, etc. Enquanto não formos capazes de produzir uma verdadeira ruptura com esses processos com a criação de potência a partir de novos de modelos de existencialização norteados por bússulas éticas, permaneceremos sentindo os efeitos de **biomas regulares**⁵⁵ e todo seu arquétipo de modernidade. Entretanto, um ponto precisa de atenção para não entrarmos numa leitura “esquizofrênica” da modernidade. A modernidade, enquanto um conjunto de práticas sociais localizadas temporalmente, efetivou, no campo social, uma série de descontinuidades com os tempos precedentes, e aqui recorro à Giddens (1991) que diz que

⁵⁴ Os setores mais radicalmente progressistas. No entanto, alguns setores ainda operam a partir de velhas lógicas de funcionamento do modelo social que tanto criticam, ainda apostam em velhas instituições como o casamento e a igreja.

⁵⁵ Por biomas regulares, poderíamos definir, brevemente, o conjunto de dispositivos de governamentalidade da vida que operem de maneira “inteligível”, como, por exemplo, a cisheteronormatividade. Em suma, os biomas regulares são aqueles que historicamente ocupam posição de privilégio.

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intensionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intensionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana. Existem, obviamente, continuidades entre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte; é bem sabido o quão equívoco pode ser contrastar a ambos de maneira grosseira. Mas as mudanças ocorridas durante os últimos três ou quatro séculos — um diminuto período de tempo histórico — foram tão dramáticas e tão abrangentes em seu impacto que dispomos apenas de ajuda limitada de nosso conhecimento de períodos precedentes de transição na tentativa de interpretá-las (pp. 10 – 11).

Os modos de vida dos quais Giddens nos fala só podem ser compreendidos a partir de uma megaprodução de subjetividade que exigiu uma mutação nos modelos precedentes. A meu ver, as mudanças sociais, que acabam implicando mudanças nos modos de produção de vida, têm a ver com a proposta moderna – e não modernista – de relação com os objetos fomentados pela estrutura capitalista e sustentado pela difusão de semióticas significantes (mídia, cinema, etc.). Assim, as *temporalidades modernas*⁵⁶ são essencialmente maquinicas em todos os seus níveis. Elas se conectam pelas máquinas e pelas **pinças de captura mistas** (semióticas mistas – significantes e a-significantes – e codificações a-semióticas). Nesse sentido, o que experimentamos na contemporaneidade é uma espécie de “engrenagem” cujo objetivo é ampliar a produção econômica – lembre-se é também uma economia de subjetividade – e a criação de novas *commodities* – corpos, gêneros – em prol da homogeneização e do consumo desenfreado em voga nas práticas neoliberais, nos conduzindo a “sujeições negativas e regressivas” (LAZZARATO, 2014, p. 23). De acordo com Suely Rolnik (2016), as

Políticas de subjetivação mudam em função da instalação de qualquer regime, pois estes dependem de formas específicas de subjetividade para sua viabilização no

⁵⁶ Acredito que vivemos temporalidades sobrepostas onde ainda experimentamos, como proponho a seguir, os efeitos de uma “baixa” modernidade, uma “média” modernidade e de uma “alta” modernidade. Em linhas gerais, a primeira corresponderia ao momento de formação do capitalismo e “afogamento” das sociedades feudais, resultando na formação dos estados modernos; isso implica dizer que ainda sofremos, sobretudo nos países ditos “periféricos”, consequências do colonialismo. A segunda, a média modernidade, se efetiva com a passagem do capitalismo mercantilista para o industrial aliadas às práticas de poder efetivadas pela formação e ampliação das ciências, efetivando o estado moderno e o conjunto legal (instituições, leis, etc.) e a Revolução Industrial; as consequências percebemos, sobretudo, nas práticas acadêmicas de produção de conhecimento ou, se preferir, na industrialização do saber, tendo em vista que a estrutura academia é pautada pela produção incessante e, também, na “juridicação” da vida e na “comoditização” do tempo e dos modos de existencialização. E, por fim, a alta modernidade, efetivada pela passagem para o capitalismo financeiro, a medicalização e a judicialização maciça da vida que assume outros modos de se efetivar com o apogeu das técnicas médicas e mecanismos científicos e militares (CRARY, 2014) a partir do pós-guerra. O que experimentamos, a meu ver, nesse início de século XXI, é justamente um entroncamento desses três “dispositivos modernos históricos” que, ao longo do tempo, foram sendo atualizados, obedecendo as dinâmicas do próprio “caminhar” da modernidade, atualizando o próprio “cistema” capitalista.

cotidiano de todos e de cada um, onde ganham consistência existencial e se concretizam (p. 13).

À medida que ocorre uma mudança na política de subjetivação, necessariamente teremos uma mutação da própria subjetividade, ou seja, certas mutações dos regimes de subjetividade ganham forma e temporalidades de acordo com a dinâmica do mercado financeiro ou uma reconfiguração política. E não importa se eles vão resgatar a figura dos velhos nacionalismos na forma dos fascismos ou se vão promover “primaveras”⁵⁷ ao redor do globo – muito embora, na contemporaneidade, nós não estejamos mais sob a égide de regimes identitários (ROLNIK, 2016), mesmo que velhos modelos ainda pipoquem de acordo com as “necessidades” do mercado.

Para Suely Rolnik (2016), o capitalismo cognitivo é uma resposta sobretudo à efervescência social das décadas de 1960 e 1970. Ele foi criado justamente para se apropriar

Da potência de criação que então se emancipava na vida social, para colocá-la, de fato, no poder. Entretanto, sabemos todos que se trata aí de uma operação perversa, cujo o objetivo é o de fazer dessa potência o principal combustível de sua insaciável hipermáquina de produção e acumulação de capital. É esta força, assim *cafetinada*, que com uma velocidade exponencial vem transformando o planeta num gigantesco mercado e, seus habitantes, em hiperativos incluídos ou trapos humanos excluídos: dois polos entre os quais se perfilam os destinos que lhe são acenados. (p. 18)

Gostaria de dar um exemplo; o filme *Paris is Burning* mostra os subúrbios nova-iorquinos da década de 1980 e a cena *queer* onde uma multidão de corpos negros, trans, gays, lésbicos, etc., fazem paródia dos meios hegemônicos cisheterossexuais e brancos das revistas de moda, ou seja, performatizam uma crítica aos processos de exclusão ao qual estavam submetidos. À medida que os bailes vão se ampliando e ganhando notoriedade social, o mercado cultural passa a “abraçar” essas dinâmicas e as expande, produzindo a sensação de que essas pessoas estavam sendo incluídas na sociedade e suas vozes, ouvidas. Adorno (2002) nos apresenta as dinâmicas dessa indústria cultural já na década de 1940 e mostra como, em pelo menos há quatro décadas, já funcionavam os sistemas de captura dos modos de produção cultural e, mais que isso, os próprios modos de produção de vida. Movimento semelhante aconteceu com o samba a partir da década de 1930, que antes fora marginalizado e criminalizado; e, mais recentemente, com o funk e as produções criativas como, por exemplo, a série brasileira virtual “*Girls in The House*”. Mais recentemente, a própria indústria da moda voltou a operar suas dinâmicas de captura, dessa vez, sob o manto (discurso) do exótico, capturando os rostos e os corpos de pessoas trans para efetivar sua lógica de subjetivação. Em

⁵⁷ Me refiro aqui a dita Primavera Árabe, cujas as consequências estão sendo ainda sentidas na Líbia, por exemplo; e o levante dos governos de esquerda na América Latina e, posteriormente, sua derrocada após massivas campanhas de demonização.

todos esses exemplos, ao se transformar o sistema de referência, necessariamente se muda a política de subjetivação e se cria uma subjetividade “amordaçada”, submetida a tais regimes. Mas não podemos esquecer que as mudanças macropolíticas exigem “subjetividades dóceis”. É necessária uma reconfiguração na subjetividade à medida que velhos regimes se desmancham e novos surgem. Para Suely Rolnik (2016)

Não esqueçamos que a abertura democrática de países sob ditadura, que se deu ao longo dos anos de 1980, se deve em parte à instalação do novo regime capitalista para cuja flexibilidade e rigidez dos regimes totalitários constituía um estorvo. Se considerarmos o capitalismo financeiro globalizado do ponto de vista da política de subjetivação que o acompanha e o sustenta, podemos dizer que a instrumentalização da força de criação que ele opera foi mais perversa ainda em países sob totalitarismo, na medida em que tirou vantagens de suas feridas causadas por tais regimes. O neoliberalismo se apresenta aí não só como o regime que acolhe o princípio de produção de subjetividade e cultura dos movimentos dos anos 1960/70 – como nos EUA e nos países da Europa Ocidental –, mas neste contexto ele é vivido igualmente como o salvador que vem libertar a energia de criação do seu jugo, curá-la de seu estado debilitado, permitindo-lhe reativar e voltar a se manifestar (pp. 18 – 19).

No Brasil, o processo de redemocratização contou, conforme aponta Rolnik, em grande parte com intelectuais da esquerda em que muitos viveram em exílio (*ibid.*), o que, em certo sentido, facilitou a construção de um discurso de um país novo, progressista. Seja como for, as transformações na política de subjetividade, que não são necessariamente políticas identitárias, foram levadas às últimas consequências. Seu apogeu foi a “era Lula”, cuja as políticas de Estado buscavam privilegiar grupos socialmente vulneráveis. Isto reativou o inconsciente colonial dos setores mais reacionários da sociedade, liderados por uma elite branca, masculinista e cisheterocêntrica que, aos poucos, buscou efetivar a manutenção de seus privilégios. Não que estejamos vivendo outro momento do capitalismo, mas sim a própria dinâmica da contemporaneidade em seu *anacronismo*, fazendo ressurgir velhos e conhecidos modelos subjetivos, mas proporcionando, inevitavelmente, transformações da subjetividade que sejam capazes de criar (re)existência. Todavia, o que se tem agora como pulsação subjetiva é crença nas “diferenças pelas diferenças”; se produz uma ideia de diferença, positiva-se essa ideia, homogeneiza-se esta ideia e depois ela vira mercadoria. A máquina semiótica significativa entra em ação novamente; o nosso inconsciente colonial não suporta a ideia da diferença que os *movimentos* desejantes criaram. Desse modo, diferentes regimes de subjetivação se sobrepõem, algumas mutações se efetivam ao sabor de desterritorializações e outras gozam-e-grudam com sua força de (re)territorialização. Ainda não conseguimos criar um modelo que fosse capaz de superar a imagem do ídolo (político, social ou econômico) a fim de efetivamente produzir uma mutação profunda na subjetividade

que nos leve para um outro lugar de potência de criação da vida e dos meios de existencialização que efetivamente supere a precarização do homem e a exploração de seu corpo. O regime capitalístico atual produz uma legião de vozes sem voz (LAZZARATO, 2017) e, assim, voltamos a uma “movimentação” pelo espaço liso das formas significantes no batido e entediante modelo das afirmações clichês como “minha opinião” e “viva a liberdade de expressão”, por exemplo, como ferramenta ou subterfúgio para justificar opressões e diversos tipos de violência. A pergunta de Maurizio Lazzarato (2014) é pertinente:

Se nos anos 1960 o problema era derrubar os dois gigantes, o partido e o sindicato, que impediam toda inovação política e bloqueavam a emergência de novos sujeitos, e trazer novos modos de concepção e prática políticas (micropolítica: jovens trabalhadores, minorias, movimento de mulheres, etc.), hoje, com partido acabado e os sindicatos completamente integrados à lógica capitalista, a ação macropolítica e suas formas de organização, apesar de partirem de uma irreduzível multiplicidade de processos de subjetivação, são o objeto de nossa urgente indagação subjacente: o que há a ser feito? (P. 24).

Talvez, o primeiro ponto seja buscar identificar as transformações ocorridas nos regimes de subjetividade. Desse modo, poderemos administrar doses de vacinas com *energia vital*, não no todo, mas em nós mesmos – para os discursos e políticas do medo, as fobias ao restabelecimento do nosso inconsciente colonial –, combatendo, de forma pragmática, qualquer ideia de “estabilidade”; que é, fundamentalmente, fictícia e arbitrária pois, em geral, sustenta-se em estruturas assimétricas de poder e na manutenção de *status quo*. O caos do espaço da favela pode nos servir de inspiração. Para reagir ou para sobreviver a esse estágio contínuo de regressão radiotiva, evocamos a nossa capacidade mais primitiva (devir-animal do mundo) de relação transubjetiva: a *violência*⁵⁸, a *guerra*. O fascismo que historicamente se mostrou com uma técnica de homogeneização, estabilização e higienismo sociocultural, em busca da manutenção de privilégios e efetivação plena de poder, agora se reatualiza e se difunde sobre o manto de “ordem e progresso”. Nada de novo, apenas a atualização de uma temporalidade anacrônica (acrônica?). Talvez seja importante nos atinarmos ao devir-camaleão de nossa personagem, não no sentido sobre o qual acertadamente nos alerta Suely Rolnik, na forma da cafetinagem, mas, “ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre n-1” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 12) para que, desse modo, efetivemos uma mutação subjetiva potente e revolucionária.

⁵⁸ Em linhas gerais, para Frantz Fanon (1968), se o colonialismo é violento e única forma de reagir e resistir a ele é usando a *violência*.

A PINÇA DE CAPTURA E A “FORMA-FORÇA” DA SUPERMÁQUINA

O estabelecimento de uma linguagem e de um sistema de significações dominantes é sempre, e sobretudo, uma operação política antes de ser linguística ou semântica. Certo tipo de linguagem e certos modos de semiotização e subjetivação individuada são necessários para estabilizar o campo social abalado pela desterritorialização capitalista – uma desterritorialização que mina as subjetividades antigas, suas formas de vida tradicionais e suas instituições.

Maurizio Lazzarato, *Signos, Máquinas, subjetividades*, 2014.

O capitalismo de nossos dias requer uma nova formulação que possa dar conta de sua socialização, de seu domínio sobre o “social”(supraindividual) tanto sobre o que é infraindividual na subjetividade. [...] Se a produção e o social se sobrepõem, então, o “campo do desejo” e o “campo do trabalho”, a “economia” e a “produção de subjetividade”, a infraestrutura e superestrutura não podem mais ser separados. A questão da produção é inseparável da questão do desejo (Guattari) de tal modo que a economia política não é outra coisa que não uma “economia subjetiva”.

Idem.

Eram cinco horas da manhã de uma noite amarga, solitária, definitivamente dolorosa. Nossa personagem, agora com seus 12 anos de idade, não conseguia dormir um segundo sequer. No fundo, ela tinha sido arrebatada por uma forte dor, não uma dor física, mas aquelas dores tão intensas que, por mais que sintamos, não temos como verbalizar. Ela pensava nos dois estupros que sofrera, na forma como sua família lidou com ambos. Pensava também que já estava cansada de brigar na escola, com vizinhos e outros tantos desconhecidos. Deitada no chão da sala forrado com alguns lençóis, não conseguia deixar de se interrogar: quem eu sou? O que eu sou?

Até aqui, discutimos como a supermáquina vai articulando toda uma parafernália semiótica, política e social que, em linhas gerais, buscam planificar as nossas vidas e nos tornar pessoas **ao comum**⁵⁹: culturalmente reconhecíveis, socialmente distintas (nas formas das hierarquias) e sexualmente linear, seja nos biomas regulares ou não⁶⁰. Os processos na supermáquina acontecem através de seus *inputs* e *outputs* (GUATTARI, 2012), via **pinças de articulação**.

A certidão de nascimento e marcadores como sexo e raça são algumas das formas, por exemplo, de legislar e dominar nossos corpos, nossas subjetividades e nossa vida, mas não são os únicos. Mesmo aí, a produção semiótica entra em operação, as codificações semióticas

⁵⁹ Aqui oponho-me à ideia de comum – como estratégia de planificação das experiências – para defender uma política do “incomum” que corresponderia, em linhas gerais, a uma política pulsante de criação ética da vida.

⁶⁰ Na política de subjetivação tais regimes, seja de direita ou esquerda – por exemplo, não fazem diferença.

significantes, a-significantes, as semiologias pré-significantes e mesmo as codificações a-semióticas formam bloco e “circulam” a existencialização em todos os níveis. Elas operam como verdadeiras pinças de articulação e/ou pinças de captura; em níveis micropolíticos e macropolíticos. O corpo-sexuado – aquele sobre o qual é imposto um sexo, um gênero e conseqüentemente uma sexualidade – é uma das instâncias onde as pinças supermaquínicas constroem seus movimentos de “fagocitose”. Uma vez capturados, “cria-se” *environments* ao comum, redes de unidade cujo artifício é “incorporar” regiões sociais e seus microcosmos de comum, é aí que a *máquina faz máquina* (DELEUZE & GUATTARI, 2011) e também aí que sua importância é multiplicada; é que cabe aos **biomas** a tarefa de manter em operação a “superestrutura” do Estado e do capitalismo e das políticas de subjetivação, uma espécie de “vacina do sedentarismo” que busca articular toda uma rede de “comum” (conjunto de dispositivos), de **comum-unidades** em que cada “dispositivo”/unidade é verificado, catalogado, Cistematizado e, por fim, planejado: produção de subjetividade em seu vetor “clássico”. Mas há também, as desterritorializações que são convocadas necessariamente nesse processo; a cada nova conformação político-social, uma explosão de linhas se efetua constituindo outras pulsações – produção de subjetividade. Em outras palavras, todos esses processos dependem de dispositivos semióticos que compõem o arcabouço da supermáquina. No entanto, é importante que nos atinemos para alguns fatores importantes nas modalidades de produção de subjetividade, conforme apontam Guattari (2012) e Lazzarato (2012): é que não podemos recair nos impasses estruturalistas; a subjetividade não pode ser reduzida às operações significantes, a produção de subjetividade coloca em circulação as mais variadas constelações. De igual modo, não podemos tomá-la unicamente por via da fenomenologia e da psicanálise que a reduz “às pulsações, afetos, instâncias intrassubjetivas e relações intersubjetivas” (GUATTARI *apud* LAZZARATO, 2014, p. 54) à medida que as máquinas técnicas e sociais também modulam e formatam a subjetividade ao agirem sobre a memória, a sensibilidade e sobre o inconsciente (LAZZARATO, 2014). Há também que se atentar para a instância sociológica, pois, para os autores, devemos evitar o individualismo metodológico e o holismo (*idem*) na medida em que os processos de subjetivação não se concentram nem nos agentes individuais nem tampouco nos coletivos. Segundo Lazzarato (2014)

A produção de subjetividade é, de fato, um processo “coletivo”, que vai além do individual, em uma dimensão extrapessoal (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos) e aquém da pessoa (intensidades pré-verbais provenientes de uma lógica dos afetos e intensidades) (p.54).

De igual importância, é preciso evitar aquilo que Guattari chama de “complexo de infraestruturas” (GUATTARI *apud* LAZZARATO, 2014, p.54), ou seja, os marxismos – em

sua forma de superestrutura ideológica, gerada a partir da infraestrutura material – os freudismos – com sua forma infraestrutural instintiva – e a linguística – com seus “agrupamentos significantes” (*idem*). As pinças criam artificios, elas funcionam, em certo sentido, como dispositivos de poder e estabelecem uma **forma-força**⁶¹ porque são capazes de fazer surgir “zonas de reconhecimento” na mesma proporção que as desmancham.

Naquela noite, nossa personagem não encontrou qualquer resposta para as suas perguntas, mas a angústia que lhe tomava conta exigia dela uma ação desterritorializante urgentíssima. Ele ainda não poderia saber, mas o que estava acontecendo era justamente um movimento de dessubjetivação; os velhos modelos de identidade, na forma de suas pinças, não davam conta de capturá-la. O que seria do golpe de 2016 no Brasil sem essas estruturas? O papel desempenhado pela mídia não agiu apenas na “tradução” de discursividades dos roteiros econômicos e políticos. Antes de tudo, ela agiu sobre o corpo, sobre a mente, sobre os dados, sobre os marcadores (econômicos e sociais), etc., criando um “estado de dormência” que literalmente efetivou o golpe. Mas, antes de tudo, o golpe nasce motivado por interesses da própria estrutura capitalista que cria realidades paralelas e assimétricas e efetua um “estado de caos” que sobrepõe todo tipo de (des)reterritorialização.

Nessa engrenagem política, as semiologias significantes, a-significantes e todo tipo de codificação humana ou não humana entram como componentes que, com sua força, colonializa nosso inconsciente, nossos corpos, nossas paixões, nossos gostos e preferências, nossas identidades, nossos fluídos, nossa organização social, etc.

As pinças são arquétipos onde o poder se utiliza das semióticas, nunca se deixando perder completamente nelas (GUATTARI, 1981). O poder (a forma-força) não é uma mera causalidade, o poder é sempre imanente. Parafraseando Michel Foucault (1988);

não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos. Mas isso não quer dizer que resulte da escolha ou da decisão de um sujeito, individualmente [...]; que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (pp. 104-105).

O poder se infiltra da própria existencialização e é fruto de um exercício multidimensional, “o poder é ação sobre ação” (FOUCAULT *apud* LAZZARATO, p. 108). Nesse sentido, a produção de subjetividade é sempre operacionalizada por um duplo *movimento*: uma sujeição e uma servidão. Contudo, não desintegrada das *pinças* de semiotização mistas. As sujeições alienam os indivíduos, a questão que se coloca é: como

⁶¹ A forma aqui não consiste necessária numa forma, num decalque, mas num conjunto heterogêneo de linhas que se circunscrevem, se coafetua e se efetua indefinidamente. Em suma, uma relação de poder em seus engendramentos estéticos, políticos, subjetivos, sociais, econômicos etc.

podemos construir formas de (re)existências que superam os modelos anteriores que, por sua vez, foram ineficazes em produzir um tipo de existência para além das amarras convulsivas do capitalismo? Talvez a resposta esteja no próprio modelo capitalista, à medida que

O capitalismo produz convulsões, impulsos indiscriminados e concomitantes para um mundo pós-humano, e recuos espetaculares em direção ao homem. Ele avança para um “além do homem” e é obrigado a se reterritorializar naquilo que é mais mesquinho, mais vulgar, mais covardemente “humano” (racismo, machismo, exploração, guerra). E esse retorno incessante ao “homem” (já sem possibilidade alguma de humanismo) se justifica pelo medo e pelo pavor de que, a partir da desterritorialização e das semióticas a-significantes, apoiando-se nelas bem como atuando contra elas, se chegará a construir uma política para além do humano; isto é, além da exploração, do racismo, da colonização, além do poder do homem sobre a mulher e sobre tudo mais que existe (vivo e não vivo) (LAZZARATO, 2014, p. 110).

Certamente, a criação de uma nova política, nesses moldes, depende da reconfiguração dos sistemas de referência atuais (maquínicos, moleculares, etc.) e nos métodos “vacinais” que fomos capazes de elaborar para destituir tais forças radiotivas justamente porque, por mais paradoxal que possa soar, o capitalismo permite essa dupla desterritorialização. Contudo, deixo a pergunta: como escapar, num mundo capitalístico, do próprio capitalismo? Talvez a *antropofagia* tenha surgido não para nos salvar, mas para indicar um novo rumo; ruir por dentro.

MIL RIZOMAS: VERTIGEM DE UM BIOMA

Toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação [...]. A árvore linguística à maneira de Chomsky começa ainda num ponto S e procede por dicotomia. Num rizoma, ao contrário, cada traço não remete necessariamente a um traço linguístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatuto de estados de coisas. *Os agenciamentos coletivos de enunciação* funcionam, com efeito, diretamente nos *agenciamentos maquínicos*, e não podem estabelecer um corte radical entre os regimes de signos e seus objetos.

Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil Platôs vol. 1*, 2011

[...] como produzir e pensar fragmentos que tenham entre si relações de diferença enquanto tal, que tenham como relações entre si sua própria diferença, nem a uma totalidade resultante ainda por vir? Só a categoria de *multiplicidade*, empregada como substantivo e superando tanto o múltiplo quanto o Uno, superando a relação predicativa do Uno e do múltiplo, é capaz de dar conta da produção desejante: a produção desejante é multiplicidade pura, isto é, afirmação irreduzível à unidade.

Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O anti-Édipo*, 2011

A Terra é em si uma *máquina*. Uma máquina capaz de *produzir* vida e morte e tudo mais que daí deriva. No entanto, o homem é igualmente máquina que, por sua vez, é composto por outras máquinas que entram em relação com tantas outras. Máquinas moleculares, máquinas de fertilização, máquina de alimentação, máquinas de destruição, máquinas sociais, máquinas abstratas... máquina na máquina, o humano e a Terra, mas também a Terra e o sistema solar... Suas conjunções maquinicas de todo tipo; passando fluxos, operando cortes, produzindo conexões, máquinas se acoplando ao infinito (DELEUZE & GUATTARI, 2011). Não há vertigem maior!

Mas as máquinas, elas mesmas, se efetuam por *linhas de multiplicidade* que não se limitam apenas à materialidade das coisas e/ou do mundo, ao contrário, há também o “arrasto” de imaterialidade e aí também se efetuam máquinas, máquinas abstratas, máquinas desejanter etc. Ao emaranhado de linhas de todo tipo, Deleuze e Guattari (2011) chamam de rizoma. Um rizoma se expande avesso à estrutura da árvore, ou melhor, o rizoma se efetua por sua capacidade polimorfa. Está em oposição à verticalidade da árvore e de seus frutos, do pensamento cartesiano. À medida que se expande, o rizoma vai compondo novas conexões, explodindo por todos os lados; linhas de fuga, fluxos constantes, produção de inconsciente, produção de realidade. A expansão das linhas e, por consequência, o acoplamento de máquinas, vão compondo novos territórios, exigindo o enfrentamento de novas cartografias; nada a ver com o decalque de um mapa geográfico e suas “dimensões” sedimentadas, estanques, na medida em que o rizoma se configura por uma estrutura ética-estética-política-social (DELEUZE & GUATTARI, 2011). Mas há aí uma característica particular; ao se expandir e explodir em novos agenciamentos, o rizoma, ele mesmo, vai compondo **bioma**. Máquina fazendo máquina, linhas explodindo em novas linhas, conexões de toda ordem: supermáquina, nada a ver com a megamáquina⁶² de Mumford (2010). *O bioma é um agenciamento de “rizomas”, ou seja, o conjunto das forças e das dimensões de linhas que vão explodindo e compondo todo tipo de realidade, pulsação de vida; para o bem ou para o mal, material ou imaterial, humano ou não humano. Com efeito, a supermáquina é em si um bioma em sua ontologia e em seu “pragmatismo”*.

O bioma, em sua “fórmula etimológica tradicional”, se efetua a partir da “vida” e de um “grupo” (bio = vida, omo = grupo). É aquilo que compõe uma unidade biológica ou mesmo região geográfica que respondem, por sua vez, aos climas, aos aspectos da vegetação

⁶² As megamáquinas são “agentes” importantes, mas não efetuam o “todo”. Ver: Guattari, *Caosmose*, 2012 e o *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, 2011.

ou do solo, ou da altitude de uma região; de modo que, existem diferentes tipos de biomas no mundo e todos eles precisam de um certo equilíbrio para se manter. No entanto, há também outros tipos de bioma sobre os quais gostaria de dizer. O colonialismo, por exemplo, é um bioma (máquina social) cuja a região de intensidade corresponde a uma localização história e geográfica específica, do mesmo modo que a favela também pode ser um bioma ou uma cidade de interior. Há biomas em ação também em nossas subjetividades com toda sua produção maquínica, em nossos grupos ou em nossas crenças. É que, partindo dessa perspectiva, o **bioma** se caracteriza como um ecossistema de vidas que potencializam em si, nos próprios corpos e em suas coletividades, um tipo peculiar de política em vigência no modelo 24/7 de maneira substancial, rizomática. *O bioma aqui é a vida em rizoma ou simplesmente vida-rizoma (bio = vida + omo = grupo, mas os agrupamentos e as explosões de linhas de todo tipo)*, uma espécie de ecossistema que rizomatiza os modos de produção de vida; as linhas, os fluxos, os cortes, os intervalos, a “fagocitose” tempo-espaço, as intensidades, os anacronismos, o dentro e o fora, o interior e o exterior, o micro e o macro.

Tudo em sua “relatividade”, em sua capacidade de experimentação e conexão. O macro e o micro, por exemplo, se tornam relativos em seu **coeficiente de afecção**, aquilo que é capaz de produzir efeito em nós. As superestruturas no universo são tão gigantescas a ponto de levarmos bilhões e bilhões de anos para percorrê-las, mas mesmo assim não as podemos enxergar; devido a sua distância, elas se tornam tão pequenas como uma partícula, molécula cuja materialidade não pode ser capturada a olho nu. Elas são reais, existem em seus fluxos e dinâmicas, em agenciamento nas máquinas técnicas que nos fazem enxergá-las, em suas linhas e suas explosões, em seus quasars e suas forças gravitacionais, efetuam infinitas dimensões, se expandem para todo lado. A relatividade, portanto, é “experimentada” no bioma e sua multidimensionalidade, na medida em que o macro só é macro em relação direta com o micro que o constitui. Tautologicamente, o interior só é interior em relação ao fora que o constitui. É preciso pensar o fora do fora, em relação ao dentro do dentro. Assim se pensa em termos de multiplicidade. Mas uma multiplicidade, ela mesma, não se deixa apreender em uma certa estrutura; sua “política” está na descrição de epígrafe fundante desde platô.

O rizoma, para Deleuze e Guattari (2011) não é uma estrutura fechada, com seus pontos ou posições, mas um sistema aberto. De modo que

O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e turbérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros. Há o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, a erva daninha. Animal e planta, a grama e o *capim-pé-de-galinha* (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 22).

As dimensões do rizoma se expandem na medida em que os agenciamentos se efetivam. Desse modo, vão se operando desterritorializações, mas também territorializações. Os princípios do rizoma são os de conexão e heterogeneidade, mas também da multiplicidade, ruptura a-significante, cartográfico e “decalcomaniaco” (*idem*). Distinto em sua forma, conectado de inúmeras maneiras, múltiplo sem “sujeitificação” e “objetificação”, mas também podendo ser fraturado em qualquer parte de onde novamente volta a se expandir, o rizoma compreende

linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de ser remeter umas às outras. É por isso que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sobre a forma rudimentar do bom e do mal (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 26).

É a abertura do rizoma que permite suas conexões e sua expansão, ou seja, é em seu caráter de abertura que o rizoma faz bioma; filosoficamente, sociologicamente, economicamente, materialmente, imaterialmente... uma confluência supermaquínica. À medida que os agenciamentos se expandem e sofrem mutações, novos “ecossistemas” vão se formando; o rizoma não para de fazer bioma, ou seja,

Ser rizomorfo é produzir hastes e filamentos que parecem raízes, ou, melhor ainda, que se conectam com elas penetrando no tronco, podendo fazê-las servir a novos e estranhos usos (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 34).

O rizoma é uma forma de pensar os mundos desassociada de modelos ortodoxos. Pensar em termos de bioma, portanto, consiste pensar em termos de “euforia de vida”, “euforia de mundos”, “euforia de gêneros”, na medida em que a formação de um rizoma necessariamente “procede por variação, expansão, conquista, captura, picada” (*idem*, p. 43). Para Deleuze e Guattari (2011),

O que está em questão no rizoma é uma relação com a sexualidade, mas também com o animal, com o vegetal, com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza e do artifício, relação totalmente diferente da relação arborescente: todo tipo de “devires” (pp. 43 – 44).

Assim, o bioma é um crescimento dessas *dimensões* rizomáticas. Não que o rizoma seja uma “microestrutura” – fazer a leitura por aí incorreria na perda de “objetividade” do conceito –, mas a pulsação daquilo que nos é caro: a própria vida. Um bioma, como uma multiplicidade crescente de rizomas, é sempre um *composto*, uma pulsação (para o bem ou para o mal). É que um “rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 48). Mas há

muitas “coisas” entre as “coisas”, uma vertigem, uma infinidade, a ponto dessa conjunção pujante ser ela mesma um bioma ou mil biomas? Seja lá como for, o bioma é, em si, um universo de coisas e suas infinitas “matérias de expressão” (não confundir com a forma de uma linguagem), ou melhor, o bioma “cria” mundos. Um bioma é composto pelos seus segmentos, por sua complementaridade e por seus “nichos” de vida: dos guetos às empresas etc. Estamos sempre envoltos por *ecossistemas* que norterão nossas políticas subjetivas e não há bem ou mal nisso, apenas “explosões” de modos de existir.

Nossa personagem foi se conectando aos muitos mundos (materiais ou não) que iam se efetivando no crescimento das dimensões dos becos da favela e sua relação com o asfalto, mas também em sua relação orgânica com a placenta de sua mãe, as cusparadas que recebia na escola, com o assassinato de sua amiga, com o contato *queer*, com as linhas que o sangue que escorreu de seu ânus iam formando nas suas pernas após dois estupros na infância, com Vera e seu pai, com as casas da favela no seu horizonte, com as nuvens observadas pela janela do avião, com a recomposição de seu corpo e o amadurecimento de si própria, com a criação do seu gênero e a destruição de lógicas inteligíveis de sexualidade etc. Em todos esses processos, distintas linhas de vida iam se formando, ganhando ou perdendo intensidade, mas uma coisa aparentemente permanecia inalterada, a dizer; a lei do mundo.

**ZONA DE ONDULAÇÕES GRAVITACIONAIS
(INTERLÚDIO)**

Looking in

[...] She smiles through a thousand tears
And harbors adolescent fears
She dreams of all
That she can never be
She wades in insecurity
And hides herself inside of me [...]

(Mariah Carey)

ZONA DE AGLUTINAÇÃO

Começo a conhecer-me. Não existo.

Começo a conhecer-me. Não existo.

Sou o intervalo entre o que desejo ser e os outros me fizeram,

Ou metade desse intervalo, porque também há vida...

Sou isso, enfim...

Apague a luz, feche a porta e deixe de ter barulho de chinelas no corredor.

Fique eu no quarto só com o grande sossego de mim mesmo.

É um universo barato.

Fernando Pessoa, 1944

MEGAMÁQUINAS SOCIAIS: MÁQUINAS HISTÓRICAS

[...] o Estado ele mesmo sempre esteve em relação com um fora, e não é pensável independente dessa relação. A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estado *ou* sociedades contra o Estado), mas a do interior e a do exterior. O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente.

Deleuze & Guattari, *Mil platôs vol. 5*, 2012

Elas fazem corpo com a sociedade ao mesmo tempo em que fazem da sociedade um corpo.

David Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, 2017

Fazia um calor agradável certa noite no Rio de Janeiro em algum momento no final de setembro de 2017. Nossa personagem-cartógrafa – que havia saído dos corredores da favela e se “esgueirado” pelo globo terrestre – tomava seu café tranquilamente no Aeroporto Internacional Antônio Carlos Jobim, enquanto aguardava o avião que a levaria ao Reino Unido. Na bagagem, ela carregava itens que lhe pareciam caros a uma cartoescrita: um caderno, lápis, canetas e uma máquina fotográfica. Na mente, uma pergunta incessante: qual é a relação do colonialismo histórico com as estruturas de violência racial e de gênero no Brasil? A escolha do Reino Unido não foi por acaso. Pensando melhor, na verdade, talvez tenha sido extremamente ao acaso. É que meses antes ela zapeava canais de TV em busca de algo interessante para ocupar seu tempo numa tediosa tarde de domingo em Manaus, até que “esbarrou” num programa que narrava o processo de acumulação de riquezas de Liverpool através do tráfico negreiro. Seus sentidos aguçados a fizeram imaginar os processos pelos quais as relações interpessoais (micropolítica) poderiam interferir nas modelizações das estruturas coloniais (macropolítica) e, por sua vez, fundar e ampliar os mecanismos de produção em larga escala do mundo e das subjetivações que conhecemos e experimentamos hoje. Brotava ali uma hipótese e uma crescente curiosidade de conhecer mais. Apressada e impetuosa, verificou a validade de seu passaporte, pegou seu computador e comprou uma passagem para as terras da Rainha. Uma nova *viagem* estava prestes a começar e o embarque já havia sido duplamente anunciado.

No quinto volume de *Mil Platôs* (2012), Deleuze e Guattari passam a desenvolver o conceito de aparelho de captura que, em linhas gerais, seria uma espécie de “desdobramento” promovido pelo aparelho de Estado. Por sua vez, o Estado enquanto uma centralidade (macro) política adquire diversas formas ao longo da história, de modo que o Estado seria uma espécie

de “epicentro” que “depende” constantemente da relação de exterioridade da máquina de guerra⁶³. Mas o Estado, ele mesmo, só se efetiva enquanto tal estrutura na relação que estabelece com as megamáquinas sociais provocando sua própria desterritorialização. No entanto, as desterritorializações provocadas pelo capitalismo aniquilam qualquer componente identitário e para dar conta dessas forças desterritorializantes, as semióticas (significantes e a-significantes) entram em ação e tentam resgatar os velhos modelos identitários às vezes em suas formas mais cruéis: os nacionalismos, os fascismos, o racismo, as homotransfobias, os machismos, etc. Seria preciso verificar o funcionamento e os processos de formação de tais máquinas sociais para jogar luz sobre os problemas que afligem a contemporaneidade, tendo em vista que os processos de subjetivação se transformam de acordo com cada regime, não cessam em nenhum momento histórico.

Do ponto de vista da política de subjetivação, não faz diferença nenhuma o tipo de vetor político que rege o mundo (direita ou esquerda). A política de subjetivação ocorre em escalas fenomenais e independe do lado da moeda em que se jogue; há inúmeras formas de subjetivação em seus distintos dispositivos e meios de produção. As máquinas sociais são máquinas históricas e dependem dos processos de subjetivação assim como o corpo humano depende do coração para bombear o sangue. A verdade é o que os Estados dependem das máquinas e em seu modelo de interioridade, surge o aparelho de captura (DELEUZE & GUATTARI, 2012) que entra em relação direta com a exterioridade que o constitui. De modo geral, o aparelho de captura é relacional ao bioma (a supermáquina). Como aparelho de captura, Deleuze e Guattari (2012) se referem, *grosso modo*, às diversas formas de Estado ao longo da história da humanidade. O Estado, como uma “megamáquina abstrata” norteia os modos de produção de vida, produzindo efeitos concretos nos corpos e nas subjetividades. O Estado, para DG⁶⁴ é como um *estrato* – uma forma parcialmente oclusa cuja zona de interioridade permite diferenciar um centro (DELEUZE & GUATTARI, 2012). O Estado depende, por via de regra, da dominação e da soberania, mas depende também de seu lado déspota que constituem, por complementaridade, mas que também rivalizam e, desse modo, se constitui um duplo movimento que mantém o aparelho de Estado. Mas a partir de um certo

⁶³ Embora o caos possa tender à uma força centrípeta que o conduziria a uma aproximação do aparelho de captura, a sua relação de exterioridade se efetiva através do afeto. O aparelho de captura “não consegue operar no caos” porque os afetos ou linhas de intensidade aí produzidos não dependem, ou melhor, não estão condicionados à ação moldada por um centro político ou racional. Voltarei a esse tema mais tarde. Em sua nuance mais elementar, um aparelho de captura necessita de estabilidade e coerência para funcionar, e são esses, a propósito, os princípios identitários mais básicos. E, para lidar com isso, ele precisa homogeneizar nossas experiências, nossos territórios, nossas regiões de contato e passar a operar mecanismos que visem aprimorar as ferramentas de “fagocitose” afetiva.

⁶⁴ Contração da não-indivuação Deleuze e Guattari (DG).

momento histórico, o Estado, ele mesmo, entra numa certa lógica de operação capitalística que muda relativamente sua natureza. Cafetinado pelas forças liberais (e mais tardiamente neoliberais), o Estado entra em certos agenciamentos maquímicos cujas engrenagens buscam manter uma certa ordem de soberania, controle e sobrevivência de certos paradigmas do *status quo*, entre os quais as formas e forças **coloniais-colonializantes**, mas também **imperiais-capitalísticas**, tudo funcionando simultaneamente.

MÁQUINA COLONIAL

Somos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções. O homem é um animal segmentário. A segmentaridade pertence a todos os estratos que nos compõem. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente. A casa é segmentarizada conforme a destinação de seus cômodos; as ruas, conforme a ordem da cidade; a fábrica conforme a natureza dos trabalhos e operações. Somos segmentarizado *binariamente*, a partir de grandes oposições duais: as classes sociais, mas também os homens e as mulheres, os adultos e as crianças, etc. Somos segmentarizados *circularmente*, em círculos cada vez mais vastos, em discos ou coroas cada vez mais amplos, à maneira da “carta” de Joyce: minhas ocupações, as ocupações do meu bairro, de minha cidade, de meu país, do mundo... Somos segmentarizados *linearmente*, numa linha reta, em linhas retas, onde cada segmento representa um episódio ou um “processo” [...]. Ora os diferentes segmentos remetem a diferentes indivíduos ou grupos, ora é o mesmo indivíduo ou grupo que passa de um segmento ao outro, mas sempre estas figuras de segmentaridade, a binária, a circular, a linear, são tomadas umas nas outras, e até passam umas nas outras, transformando-se de acordo com o ponto de vista.

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil Platôs* v. 3, 2012

Um Estado não subordina somente a população colonizada ao lançar mão do colonialismo como política, mas também – e antes de tudo – precisa subordinar sua própria população, sobre a qual exerce o poder soberano. A dominação colonial exterior tem como pressuposto uma dominação interior.

Andrey Cordeiro Ferreira, *Colonialismo, capitalismo e segmentaridade*, 2014

Pouco mais de quinhentos anos antes, o céu estava absolutamente estrelado sobre a caravana dos invasores espanhóis, numa noite calma no início de outubro. Os invasores navegavam por algum ponto um pouco ao norte da linha do equador, por volta de 1492 d.C. A escuridão à frente causa muita incerteza do por vir, mas a certeza de um amanhecer motivava os navegantes que esperavam chegar às Índias seguindo um novo e ousado itinerário. Os dias no mar não haviam sido fáceis, nem poderia ser diferente: se navegar era preciso, explorar e

surrupiar riquezas alheias tornava-se cada vez mais urgente para uma Europa afoita por metais preciosos e especiarias. Tal qual nossa personagem-cartógrafa, Colombo também contou com o acaso: depois de inúmeras negativas, ele curiosamente encontrou com um “monge que era o confessor da rainha de Isabel de Castela. Ao ouvir o relato de seu projeto, o monge se entusiasmou” (GOMBRICH, 2001, p. 209) e conseguiu que os nobres espanhóis chamassem Colombo de volta ao seu palácio. Mas nada disso seria possível sem que alguns dispositivos entrassem em agenciamento através da relação de um duplo movimento de segmentaridade: molar e um molecular (DELEUZE & GUATTARI, 2012). A máquina primitiva não cessou de fazer máquina, os processos que daí advêm são misturados tanto em seu fator macropolítico, linear e “duro”, quanto em seu fator micropolítico, não-linear e flexível. Nesse sentido é que é possível afirmar que o colonialismo não é, e nunca foi, um movimento homogêneo. Seria preciso observar alguns fatos que “montam”⁶⁵ aquilo que conhecemos como “colonialismo clássico”; no entanto, minha abordagem aqui será demasiadamente “menor”.

A máquina colonial pressupõe uma forma **protocolonial**⁶⁶ sem a qual suas dinâmicas ou fluxos não poderiam produzir os agenciamentos que a constituem. O primeiro, e talvez mais relevante, deles é o próprio desejo e a obsessão pelo desconhecido. Tal obsessão não se limitará à precarização da vida e à necessidade de criar meios mais eficientes de expandir domínio e acumular riquezas. Nesse sentido, uma crescente pressão se ampliava sobre a frota de Colombo, pois as viagens às Índias deveriam ser mais eficientes sob todos os aspectos, tendo em vista o alto custo da missão expedicionária e a importância de encontrar um meio

⁶⁵ Isso não significa dizer que ao produzir uma arqueologia da máquina colonial estejamos operando através de uma metodologia histórica linear. Isso não é verdade em absoluto porque os processos só se efetivam por segmentaridade, um no outro, um carregando e cortando o outro, criando novos fluxos, entrando em relação com outros, produzindo caos, linhas em sobreposição.

⁶⁶ Muito embora os estudos históricos e sociais situem o colonialismo entre os séculos XVI e XVII é possível falar, dada as devidas ressalvas, em um **protocolonialismo**, ou seja, em dispositivos “pré-coloniais” que antecedem os séculos supracitados. De acordo com o Dicionário de Língua Portuguesa Ximenes, colonialismo significa “prática política baseada no estabelecimento de colônias e na sua exploração econômica”, muito embora a exploração econômica de territórios conquistados tenha sido uma prática ampliada a partir de fins do século XV, vastos territórios na Ásia, na própria Europa, na África e também no Oriente Médio já vinham sendo “objetos” de disputa política com objetivos de dominação e expansão territorial de determinado império, como o Romano, por exemplo. Tomar o dispositivo colonial unicamente pela via da exploração econômica me parece, sem ressalvas, um erro epistemológico. Ora, toda dominação econômica implica também a subjugação cultural (a “hibridização” ou aniquilação), domínio soberano (biopolítico, territorial, econômico, cultural, etc.). Formas protocoloniais (que não eram tão protocoloniais assim) foram experimentadas e observadas ao longo de toda história da humanidade e reconfigurou o modelo de “humanização” que conhecemos hoje. No entanto, de fato, seu apogeu ocorre a partir do século XVI, não só por causa do desenvolvimento das técnicas mercantilistas, portanto econômicas, mas também em função do aprimoramento das técnicas e da “tecnicalização” de todo o aparato de guerra, de dominação, da produção de conhecimento e, tão importante quanto, das tecnologias de subjetivação. Tentarei demonstrar, ao longo deste trabalho, como estas últimas passam a operar como “força centrípeta” sem qualquer receio de incorrer historicismos.

mais dinâmico de chegar às índias. No entanto, a “curiosidade” humana está efetivamente implicada com estruturas políticas com as quais o desejo entra em agenciamento. É que o objetivo de criar uma “ponte” mais eficiente com as índias residia num duplo movimento que, por sua vez, se bifurca e dobra: havia justamente a necessidade em (re)estabelecer a rota de comércio com o oriente reduzindo os custos. Isso porque a rota terrestre cruzava necessariamente a França, que estava envolvida na Guerra dos Cem Anos com a Inglaterra. Além disso, o comércio pelo mediterrâneo era monopolizado pelas cidades italianas, em especial Veneza. Esses movimentos, no entanto, se bifurcam e se dobram. A própria Espanha, por exemplo, enfrentava conflitos internos com a luta pela expulsão dos muçulmanos, o que só ocorre em 1492. Portanto, os grandes movimentos, do ponto de vista macropolítico, consistem justamente num duplo movimento de “territorialização” e “desterritorialização”.

A *(re)territorialização* geopolítica da Europa, a partir de inúmeros conflitos internos, tem uma série de consequências políticas e sociais no que diz respeito ao próprio mecanismo colonial. Isso implica dizer que antes da “colonização externa”, aconteceu quase que simultaneamente uma “colonização interna” (ou uma “recolonização”?). O processo de expulsão dos muçulmanos da península ibérica, a formação dos burgos ou das cidades como uma política da nobreza, os conflitos entre França e Inglaterra, a divisão da Igreja e, não menos importante, a peste, acontecem praticamente ao mesmo tempo ou seguem linhas de segmentaridade e se sobrepõem levando a Europa à fome, ao esvaziamento demográfico e, conseqüentemente, a uma “crise do mercantilismo”; isso porque os preços dos produtos comercializados do oriente encarecem e forçam Espanha e Portugal a encontrarem alternativas viáveis e mais eficientes (leia-se econômicas) de restabelecer o comércio com as índias. Portanto, a reterritorialização é uma dupla territorialização: a composição geopolítica dos Estados europeus e, ao mesmo tempo, a solução dos problemas internos (que desdobra em consequências políticas as quais não há espaço para tratar neste estudo).

A Espanha não foi a primeira nação a se aventurar pelos mares. As aventuras ao mar de Portugal ocorrem por volta de 1415, com a invasão de Ceuta (SILVA, 2015). A desterritorialização e a expansão da Europa implicam, necessariamente, processos de reterritorialização pelos fluxos de segmentaridade que explodem em todas as direções. Portugal reúne alguns fatores que propiciam seu pioneirismo, entre eles: a revolução de Avis em 1385 que, entre outras coisas, associa os poderes políticos do rei aos interesses mercantis (VICENTINO, 2001). Isso, em certo sentido, é um facilitador para os portugueses que acabam reunindo as condições políticas e econômicas necessárias para a execução de seus projetos políticos. Os processos de desterritorialização, nesse caso, não significam o abandono

da terra “raiz”, mas uma mudança de perspectiva política e social, de modo que a desterritorialização, aqui, está associada ao próprio processo de colonização. Seja como for, a desterritorialização implica um duplo movimento: o primeiro deles é a mudança no foco político (uma política “maior” que necessariamente implica em consequências para uma política “menor”; nesse caso, a exploração e o domínio dos territórios exteriores e a predação e subjugação da vida do colonizado) e, o segundo, a implementação de técnicas (conhecimento e tecnologia). Esse segundo movimento me parece, particularmente, bastante interessante a partir de alguns aspectos entre os quais está a adoção de alguns instrumentos não necessariamente novos, mas fundamentalmente relevantes para o projeto macro e micropolítico da máquina colonial: a bússola, a pólvora e a imprensa⁶⁷. Antes de se aventurarem no mar, os portugueses colocaram em prática o aprofundamento dos estudos náuticos; um conjunto de conhecimento (navegação, cartografia, cosmografia), associados à prática e experiência de mercadores e aventureiros (VINCENTINO, 2001), que tinha como objetivo facilitar as expedições portuguesas. Essa desterritorialização da prática política, e “método-epistemológica”, foi fundamental para a expansão de Portugal. Ao somar macropolítica – inclui-se aqui o estímulo governamental e a invasão e controle de Ceuta – e micropolítica (por mais reacionária ou interesseira que seja) – a experiência prática dos mercadores – configura-se uma mudança de paradigmas sem precedentes até então. Aos poucos, os portugueses contornam a África e chegam até Calicute, no oriente. Ao longo de todo esse percurso, o projeto colonizador não deixa de compor seus agenciamentos.

Nesse sentido, é possível dizer que o “paradigma colonial” inaugura técnicas e tecnologias aprimoradas não só de exploração de territórios, como, do ponto de vista biopolítico, toda uma maquinaria de subjetivação que extrapola os modelos de *plantation* criando e efetivando mecanismos legais de destruição da vida e exploração dos corpos (MBEMBE, 2018; FANON, 1968). Diversos autores (MBEMBE, 2018 & 2018; KILOMBA, 2010; GILROY, 2012; WILLIAMS, 2012; SOUZA, 2017; LEITE, 1998; FANON, 1968 & 2008; FREYRE, 2006 etc.) trataram de pensar as “macroestruturas⁶⁸” do colonialismo e sua

⁶⁷ De acordo com Gombrich (2001), a bússola foi inventada pelos chineses e chegou aos europeus por volta de 1200, na época das cruzadas. A pólvora também foi inventada pelos chineses, mas seu uso foi ressignificado na Europa em algum momento a partir de 1300. Os europeus começam a usá-la para fins de guerra, ou seja, começam a usar em canhões e, mais tarde, em armas de fogo em geral, tendo seu uso generalizado a partir de 1400. A imprensa surge em 1453 como invenção do alemão Gutemberg. No entanto, consistiria num historicismo prejudicado supor que Portugal tenha sido o pioneiro na utilização desses instrumentos, em hipótese alguma estou afirmando isso. Meu ponto aqui é defender que a emergência desses instrumentos contribuiu efetivamente para fluxos que constituem o paradigma colonial.

⁶⁸ Como “macroestrutura” aqui, provisoriamente, me refiro ao tráfico negreiro, os paradigmas culturais, os mecanismos legais, as práticas econômicas, as simbologias, a religião, o paradigma da *plantation* etc.

relação com o dispositivo racial. No entanto, poucos deram ênfase aos agenciamentos, aos *fluxos* micropolíticos, os processos de subjetivação e a reatualização de suas práticas, na “colonialidade contemporânea”, cuja arqueologia, no sentido foucaultiano, remete a “índices” coloniais⁶⁹. É que o *processo colonial* não é fundado com a “descoberta” do “Novo Mundo”; tal processo é desencadeado, sobretudo, através de diversos fatores sociais, políticos e econômicos⁷⁰. Portanto, é possível dizer que a colonização foi uma necessidade iminente da Europa. Com efeito, o *processo* de colonização foi basicamente uma “tragédia” anunciada através da própria incapacidade europeia de lidar com a sobreposição e o acirramento das inúmeras crises, de toda ordem, que acometeram aquele continente; culminando na grande crise dos séculos XIV e XV, o que, por segmentaridade, leva à expansão marítima e à invasão e exploração de territórios exteriores.

No entanto, há um certo agenciamento de extrema relevância para a “explosão” e efetivação da máquina colonial: a Igreja. A Igreja opera um certo tipo de segmentaridade binária, ou seja, a dualidade Deus – homem ou ainda sagrado e profano, mas também uma segmentaridade circular, uma vez que durante muito tempo a igreja é o centro das ações políticas. Há ainda uma linearidade, ou seja, uma segmentarização linear. É que a igreja cria um espaço político homogêneo sobrecodificando às estruturas sociais. Tais linhas de segmentaridade “duelam” entre o flexível e o duro. Em linhas gerais,

Sob o modo duro a segmentaridade binária vale por si mesma e depende de grandes máquinas de binarização direta, enquanto que sobre o outro modo as binaridades resultam de “multiplicidades com n dimensões”. Em segundo lugar, a segmentaridade circular tende a devir concêntrica, isto é, ela faz coincidir todas as habitações num só centro, o qual não para de ser deslocar, mas permanece invariavelmente em seus deslocamentos, remetendo a uma máquina de ressonância. Enfim, a segmentaridade linear passa por uma máquina de sobrecodificação que constitui o espaço homogêneo *more geométrico* e traça segmentos determinados em sua substância, sua forma e suas correlações (DELEUZE & GUATTARI, 2012, pp. 97 – 98).

Essas linhas compõem o que DG (2012) chamam de molar e molecular, ou seja, nas palavras dos autores, “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica* (p. 99). Dito isso, é possível compreender como opera a máquina religiosa e

⁶⁹ Ao me referir a índices coloniais quero dizer as práticas de exploração, dominação e subalternização dos corpos e das subjetividades à medida que a ideologia do cristianismo ia se espalhando pelos territórios invadidos, subjugando seus povos e produzindo um “novo” tipo de mercadoria: a subjetividade do selvagem.

⁷⁰ Aqui, é possível também incluir o esgotamento dos “recursos minerais” da Europa. Segundo Vicentino (2001), “o desvio de metais preciosos para o Oriente, na compra de especiarias e outros artigos de luxo, e o esgotamento das minas de metais preciosos de ouro e prata no continente europeu tornavam limitada a oferta de moeda, estrangulando o comércio” (p. 167).

compreender seu papel no *processo* colonial. Com a conversão de Roma ao cristianismo⁷¹, por volta de 390 d.C., não apenas o cristianismo é elencado como religião oficial do Império Romano (que posteriormente passa a ter duas capitais: Roma e Constantinopla) como todas as demais religiões ditas pagãs passam a ser perseguidas. A igreja agora é parte fundamental do Estado e de toda política que daí advém, e isso é facilitador para a expansão do cristianismo pelo planeta. Poderíamos dizer que se trata de uma “nova tecnologia” – não exatamente no sentido técnico – de dominação e exploração. O poder da religião é o poder representacional, no sentido da filosofia deleuziana, onde o *instrumento da fé*⁷² é utilizado para subjugação cultural, metafísica e produtiva na maquinaria colonial. Nesse sentido, é possível afirmar que o colonialismo não foi apenas uma política econômica, mas foi também, sem sombra de dúvidas, uma política religiosa sustentada em seus pilares pragmáticos, ortodoxos e altericidas sem precedentes.

Agamben ao escavar o problema da origem da soberania em *Homo Sacer* (2010) nos dá valiosas informações sobre o poder da sacralidade sobre a vida humana. Ele demonstra como aos poucos o poder soberando vai se instituindo como uma política efetiva, e as semióticas significantes também têm um papel preponderante nesse processo. No século VI dois fatores são importantes pistas: o primeiro diz respeito ao *Corpus Juris Civillis*⁷³ e, o segundo, é a construção da catedral Santa Sofia⁷⁴. Do ponto de vista da política de semiotização, considerando as devidas ressalvas, trata-se de um poderoso instrumento de dupla dominação *arquitetural* baseado na relação fé (linguagem, códigos, etc.) e política de Estado (estrutura econômica, bélica, territorial, etc). Com efeito, toda dominação religiosa é também dominação econômica (economia de fé, economia de subjetividade, economia semiótica e economia de riqueza). Nesse sentido, a dominação nos moldes coloniais, e protocoloniais, sempre foi multidimensional e jamais deixou de ser.

Como política de Estado, a expansão de seu domínio territorial tem muitos significados, não se trata apenas exercer uma supremacia econômica e social, mas também de fortalecer e ampliar seus domínios culturais, ideológicos e construir uma política de hegemonia territorial. No entanto, em todos esses processos, a produção de subjetividade

⁷¹ Não confundir com a conversão de Constantino, imperador Romano, por volta de 313 d.C. que passa a permitir os cultos sem perseguição.

⁷² A expansão religiosa foi umas das formas mais eficientes de formas de dominação. Ao operar através da produção de medo e de uma salvação última, os dispositivos religiosos (cristãos ou muçulmanos) podem ser elencados como um dos primeiros, não no sentido de ordem, mas de importância, agenciamentos da máquina colonial.

⁷³ Ver Agamben (2010).

⁷⁴ Ver Gombrich (2001).

nunca deixou de ser um fator preponderante. De modo que, é preciso estender a noção de *domínios de territórios* levando em conta que o inconsciente é também um território a ser dominado⁷⁵. O bloco Igreja-Estado só pôde ser efetivamente eficiente não apenas em função de seu poderio bélico, econômico e/ou ideológico, mas também em função das semióticas significantes (a arquitetura, a arte, a palavra, a lei, os códigos etc.) dispositivos que, mais tarde e em conjunto, justificam a catequização dos “selvagens” e opera como um dos principais argumentos para dominação e exploração. Utilizar o dispositivo da catequização como argumento de dominação no agenciamento fê-economia foi um dos artifícios mais bem-sucedidos, do ponto de vista da exploração e dominação de povos, já experimentados na história⁷⁶.

O colonialismo contribuiu para a ativação de uma maquinaria social fundamental à sua operação de manutenção e sobrevivência, modo pelo qual ele invariavelmente pudesse se reatualizar por distintos meios, mas, sobretudo (e fundamentalmente), nos indivíduos, nos seus corpos, na sua subjetividade. A máquina ia fazendo máquina da máquina, se agenciando com outras máquinas. Relações de segmentaridade e complementaridade foram se formatando conforme os agenciamentos iam se ampliando e mudando sua natureza. Nesse sentido, a história do colonialismo não foi apenas a história da expansão e do globalismo⁷⁷ europeu, mas, acima de tudo, é a história da precarização em escala global da vida engendrada nos processos de exploração de territórios, mercantilização e “comoditilização” do corpo e da subjetividade, colocando em relação inúmeros dispositivos e técnicas para tais fins. Qualquer abordagem que ignore os processos de subjetivação, exploração e precarização dos corpos me parece contribuir com a invisibilização dos processos de violência inventados pelos europeus e sua máquina colonial, transportados em caravelas e implementados a ferro, fogo, sangue e cobiça nos territórios explorados. Nós não podemos isentar a Europa dessa responsabilidade.

⁷⁵ A subjugação dos territórios também se deu através da produção de horror, da suspensão das leis, da guerra, do estupro etc., mas na mesma medida que um certo território era dominado, a manutenção de sua dominação dependeria, fundamentalmente, de um tipo específico de sujeito a quem deveria “zelar” por essas novas terras.

⁷⁶ A fixação da cruz em solo brasileiro, no advento da Primeira Missa, não é um mero acaso, ela opera de fato como uma semiótica significante. Ela cria e institui um tipo de sujeito e um tipo de verdade que é definitivamente o paradigma de dominação que, aos poucos, vai sendo introjetado nas sociedades coloniais. De igual modo temos a destruição de Tenochtitlán pelos espanhóis e, posteriormente, a construção da catedral metropolitana, erguida onde outrora ficava o coração do império asteca. Esses são apenas alguns exemplos do poder como algo que, literalmente, extrapola o simbólico ou meramente representacional.

⁷⁷ O termo globalismo, aqui, é utilizado a partir de uma concepção ampliada que consiste na expansão de determinados interesses sociais e econômicos (polo irradiador) de uma região do globo sobre outra (polo subjogado). Mas, não se limita a isso, de modo que pensar em globalismo implica, necessariamente, pensar em processos (históricos, econômicos e sociais) de globalização em que interesses ideológicos, imperiais, coloniais etc., se expandem e se ampliam pelo planeta. É o modo pelo qual o eurocentrismo (inclui-se aí noções de raça, expansão econômica e territorial, epistemologias, religião, etc.) se expande pelo “conjunto planeta” de maneira assimétrica e impositiva e não se limita apenas a um único momento histórico.

MÁQUINA DE “FAGOCITOSE”: A EMERGÊNCIA DA ESCRAVIZAÇÃO, CORPO-ECONOMIA E O DISPOSITIVO CLASSE-RAÇA

Por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado se interrogar constantemente: "Quem sou eu na realidade?"

Frantz Fanon, *Os condenados da Terra*, 1968

Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão.

Achille Mbembe, *Necropolítica*, 2018

O sino tocou às 06:00 numa manhã chuvosa, por volta de 1678, numa fazenda de cana-de-açúcar em Pernambuco. O efeito do exaustivo trabalho no dia anterior ainda se podia sentir nos corpos das pessoas negras escravizadas e, entre elas, uma distante parente de nossa personagem. Nas feridas de seu corpo, havia a memória das seções de tortura a que havia sido submetida; na mente, a dor e o desespero das lembranças dos dias de mar num navio negreiro, a morte de seu irmão mais novo por fome e feridas; na barriga, uma nova vida era gerada, fruto do estupro sistemático de seu senhor, mas nos olhos ainda havia o brilho de quem sonhava com dias melhores. O som estridente do sino, entretanto, não a deixava imaginar como seria a vida de seu filho, certamente teria o mesmo futuro da mãe e o de toda sua família traficada de Angola e trazida para o Brasil. Aqui, os que sobreviveram a travessia, foram vendidos e nunca mais se viram. O dia havia começado e com ele o pesadelo de existir.

Algumas semanas depois, numa noite escura, a parente distante de nossa personagem consegue fugir com alguns outros pretos. Não conheciam bem a terra onde estavam, o idioma não era familiar e os riscos eram inúmeros. A fuga, infelizmente, não durou muito e nossa pobre coitada, aos 16 anos, foi capturada. Apavorada, implorava por sua integridade física. O que de nada adiantou: humilhada e espancada, teve uma máscara de ferro colocada sobre sua boca para que ela, assim como outras pessoas escravizadas, não engolissem terra na tentativa de se matar. Pouco depois, foi acorrentada pelos e colocada nua junto a um tronco de madeira e ali, com fome, com sede e com medo, começava mais uma punição: as chibatadas feriam-lhe não apenas a carne, mas dilaceravam a alma. Foram tantas e com tanta violência que parte dos ossos ficaram expostos. A dor fulminante a fez perder o bebê que carregava; para o senhor, um alívio, para nossa pobre coitada, mais uma entre as muitas outras perdas. Fisicamente esgotada, desmaiou.



Figura 6 - *The hole in the wall, Bristol (Reino Unido) - Arquivo pessoal, outubro de 2017.*

Alguns fatos históricos são particularmente instrutivos para a compreensão da implantação do sistema escravista nas colônias do “novo” continente. Talvez um dos aspectos mais relevantes, para implementação da escravidão nas Américas, seja justamente a carência de mão de obra livre, tendo em vista que a Europa, após inúmeros acontecimentos internos, estava com sua população reduzida no século XVI (WILLIAMS, 2012). Como prover grande quantidade de trabalhadores para

produção em grande escala de produtos tão caros às demandas europeias? Além disso, como ocupar efetivamente as novas terras recém conquistadas? A escravidão foi, de fato, um dispositivo econômico com muitas dimensões. Antes de mais nada, é importante frisar que a escravização de pessoas não é um fenômeno localizado exclusivamente no período colonial clássico. No entanto, é aqui que alguns fatos inéditos passam a acontecer. Nas palavras de Eric Williams (2012), o “trabalho forçado no Novo Mundo foi vermelho, branco, preto e amarelo; católico, protestante e pagão” (p. 34). Esse é, em certo sentido, um fator novo no problema da escravidão, mas não é o único. No mundo cada vez mais “integrado”, a urgência por materiais como as especiarias, o tabaco, a cana-de-açúcar, o algodão, etc., é o fator de “economização” cada vez mais pujante. Em suma, a escravidão aconteceria cedo ou tarde, inevitavelmente. Mas, a ambição e o poder de destruição do europeu não quiseram esperar muito.

Os primeiros foram os indígenas. Não bastasse terem perdido sua terra, ainda deveriam ser forçados a trabalhos extenuantes e a abdicação de sua cultura. Os espanhóis não apenas massacraram os indígenas, como os explorou com algumas especificidades. É que eles tentaram,

embora sem sucesso, restringir a escravidão indígena àqueles que não quisessem aceitar o cristianismo e aos aguerridos índios caribes, sob a especiosa alegação de que eram canibais (WILLIAMS, 2012, p. 35).

A prática portuguesa e espanhola foi seguida pelos ingleses e também pelos franceses (*idem, ibidem*) em suas colônias. Aos poucos, a exploração e a escravização dos indígenas foi se espalhando pelo continente, mas nunca sem resistência. A subjetividade indígena era uma

forte ferramenta de luta contra esse modelo de dominação⁷⁸. Mas, mesmo havendo a escravização indígena, sua prática jamais foi lucrativa (*idem*). Na visão do espanhol, e do europeu de modo geral, esse tipo de escravidão era ineficiente porque os índios eram muito fracos (WILLIAMS, 2012). Sendo assim, em 1518 um funcionário do alto escalão da Hispaniola solicitou permissão para que fossem trazidos da África pessoas negras, pois, em sua visão, consistiam numa “raça robusta para o trabalho” (*idem*, p. 36). Nesse sentido, “a história da África Ocidental complementou a das Índias Ocidentais” (WILLIAMS, 2012). Em outros termos, ocorre então um duplo agenciamento, nos níveis molares e moleculares, seguidos de suas “linhas” de segmentaridade em suas três dinâmicas. Mas o tráfico de pessoas negras não ocorre de imediato; aos poucos, a escravidão de indígenas vai sendo substituída pela exploração de brancos pobres de vários tipos (WILLIAMS, 2012). Mas ainda aí, se trata de uma política extremamente violenta do colonizador, é que a história da colonização sempre foi a história de uma *dupla colonização*, a máquina colonial se dobra sobre si; domina interna e externamente, domina o corpo e busca dominar a subjetividade, ou seja, entram em ação as **pinças de fagocitose**. O processo de emigração tem algumas características econômicas e sociais demasiadamente higienistas. Tal dispositivo se baseava em

teorias mercantilistas que defendiam enfaticamente que os pobres fossem alocados em trabalhos úteis e produtivos e propugnavam a emigração, voluntária ou involuntária, como medida para reduzir os índices de pobres e encontrar ocupações mais rentáveis no exterior para os vagabundos e desocupados do país. (WILLIAMS, 2012, p. 38).

Homens e mulheres livres, criminosos, crianças etc., eram seduzidos de inúmeras formas; alguns carregavam na bagagem o desejo por terra e a paixão pela independência (*idem, ibidem*), outros desejavam fugir dos tentáculos da lei e muitos outros, no entanto, eram literalmente sequestrados; “quando a especulação comercial passou a integrar o quadro, iniciaram se os abusos (*idem, ibidem*, p. 39). Segundo Williams (2012)

O sequestro passou a ser altamente incentivado e se converteu em atividade regular em cidades como Londres e Bristol. Os adultos eram aliciados com álcool, as crianças eram atraídas com doces. Os sequestradores eram chamados de “espíritos”, e a definição do termo era “alguém que pega homens, mulheres e crianças para vendê-los num navio e serem desterrados para ultramar” (p. 39).

Durante meu período de pesquisa na Inglaterra, fiz questão de ir à Bristol por diversos motivos, não só porque a cidade foi uma das que mais se favoreceram com o tráfico de

⁷⁸ Isso não quer dizer, em hipótese alguma, que a subjetividade dos povos negros fosse dócil à escravização. A resistência do índio está associada a alguns fatores entre o fato de conhecerem muito bem sua terra e seus arredores, ao passo que o negro era literalmente “desterritorializado radiotivamente”, ou seja, eram traficados para um lugar absolutamente estranho.

peessoas negras escravizadas, mas também porque, como muitas – se não quase todas – grandes cidades europeias, ela preserva e faz ode a monumentos que são verdadeiros marcos da escravidão e do enriquecimento abjeto daquele país. Praticamente a cada esquina de Bristol há um monumento ou um nome de rua dedicado a um grande escravocrata. Durante minha estadia na cidade fui a um bar chamado *The hole in the wall*, no centro. Esse lugar outrora havia sido uma taberna e servia estrategicamente para a rotineira prática de sequestro de pessoas, tudo consistia de maneira aparentemente simples: jovens pobres eram seduzidos com bebidas e, sem consciência, só acordavam no dia seguinte já a bordo dos navios rumo às Américas.

Mas a Inglaterra não foi o único país a adotar políticas higienistas com dupla função (“limpar” seus reinos e povoar as colônias), Portugal adotou medidas semelhantes. Durante mais de três séculos, o degredo foi uma política comum deste país (PIERONI, 2000). Mas as práticas adotadas pelos dois países diferem em um dispositivo, digamos, interessante, é que em Portugal o sequestro tinha o aval da “lei da fé”⁷⁹ – aqui eu uso o termo sequestro porque tal medida se torna efetivamente uma política de Estado nos moldes adotados pelo governo Inglês –, mas com o respaldo da inquisição. Nesse sentido o duplo mecanismo sobre uma dobra, pois

Para a Inquisição, o degredo tinha uma dupla função: de uma parte, funcionava como um mecanismo de defesa da ordem religiosa e social e, de outra, era um processo de purificação dos pecados cometidos (PIERONI, 1997, p. 27).

No entanto, as medidas penitenciais “mascaravam” o desejo higienista de Portugal desde o período da Baixa Idade Média (*idem, ibidem*); no período colonial clássico, no entanto, os crimes deixam de ser “unicamente morais e religiosos” (no fundo esse continuou sendo o argumento central) para se configurarem numa política de povoamento dos territórios recém-conquistados. Sendo assim,

Ser degredado não significa necessariamente que o condenado era um criminoso no sentido das ideias modernas. Punia-se com a deportação os delitos não infamantes e mesmo as simples ofensas cometidas por pessoas consideradas de boa reputação [...]. Entre os condenados existiam muitos que, nos nossos dias, seriam considerados inocentes no campo da liberdade de pensamento ou na liberdade de escolha da sua religião e preferências sexuais. A legislação portuguesa punia com a prisão, o

⁷⁹ Esse é um ponto particularmente interessante o qual não me deterei neste trabalho. Em suma, no Reino Unido a prática do degredo nunca deixou de ser legal; a princípio, o próprio governo incentivava a emigração, mais tarde, porém, os abusos começam a ocorrer. Sugiro a leitura do primeiro capítulo do livro de Eric Williams (2012). No que diz respeito a Portugal, o degredo se apoiava numa “dupla instituição”, o bloco Estado-Fé com toda sua política inquisitorial. Sobre esse ponto, o livro de Geraldo Pieroni (2000) é de valiosa contribuição. A Espanha também não ficava atrás nesse aspecto: o fluxo migratório de brancos pobres foi uma das características dominantes do paradigma colonial espanhol, segundo Eric Williams (2012).

degredo, o açoite e mesmo com a morte não somente os crimes como os definimos nos dias atuais, mas também os pecados, os maus costumes, as imoralidades e certas opiniões e pensamentos (PIERONI, 1997, pp. 38 – 39).

Em linhas gerais, tal prática “equivalia a um presente que o governo dava de graça aos moradores das colônias, que não precisavam arcar com despesas de importação” (WILLIAMS, 2012, p. 41). Entretanto, ser branco não significava tratamento mais humanizado no transporte; eles eram pobres, e/ou criminosos, e isso é o que, de fato, contava: eles iam comprimidos em espaços exíguos, condicionados à escassez de alimento e água, e submetidos às doenças, em suma, um “sepulcro vivo” (*idem, ibidem*, p.43). Contudo, ainda assim, os brancos tinham mais facilidades de escapar do trabalho forçado. Além disso, muitos também tinha contrato de trabalho por tempo determinado. Isso não quer dizer, no entanto, que a situação vivenciada pelos brancos fosse justificável, creio que seja importante frisar esse ponto. De todo modo, o branco não era um escravo, ou pelo menos é o que defende Eric Williams (2012). Para ele

A privação de liberdade do engajado era por tempo limitado, o negro era escravo por toda a vida. A condição do engajado não se transmitia aos filhos, os filhos dos negros herdavam a condição da mãe. O senhor jamais teve controle absoluto sobre a pessoa e a liberdade do engajado, tal como o tinha sobre o escravo. O engajado possuía direitos – limitados, mas reconhecidos por lei e especificados em contrato. Tinha, por exemplo, um direito limitado à propriedade. Na lei positiva, o engajado nunca foi comparado a um bem móvel ou imóvel. As leis nas colônias mantinham essa distinção rígida entre pessoa e coisa, e impunham penalidades severas à coabitação das duas raças. [...] Assim, o engajado europeu podia esperar na América uma liberdade que a servidão feudal não lhe concedia (p.48).

Para mim, a grande questão que se coloca é a seguinte: embora nos “moldes da lei” o branco pobre não era considerado um escravo, as práticas desumanas ao qual foram condicionados, contribui de maneira substancial para o regime maquínico colonial, a escravidão aqui tem outra roupagem, outros argumentos. O que vemos efetivamente é uma dobra da máquina colonial cujos agenciamentos operam para efetivar um duplo domínio: conquistar o corpo e a mente na mesma proporção que conquista os territórios. Do ponto de vista *geopolítico*, a necessidade girava em torno da conquista de um duplo território: as terras – e toda sua materialidade – e a subjetividade – com a dupla articulação materialidade e imaterialidade –, seja como for, a quantidade de pessoas brancas nunca foi suficiente para prover êxito na dupla ambição colonial maquínica: expansão econômica, e tudo o que há aí envolvido, e expansão do paradigma religioso europeu, uma dupla pinça.

É que a demanda das fazendas ou *plantations* era cada vez maior e diversos entraves burocráticos dificultava tal processo, tais como, o número de condenações ser menor que a própria demanda, mão de obra para substituir os que haviam cumprido o prazo de contrato, e

questões jurídicas com os próprios atravessadores (WILLIAMS, 2012). Essas condições me levam a discordar radicalmente de MBEMBE (2018) no que diz respeito aos dispositivos que efetuam a “razão mercantilista” em sua origem. Em seu brilhante livro *Crítica da Razão Negra* (2018), Mbembe afirma que

tanto a *plantation* quanto a colônia eram, **em sua origem**, dispositivos raciais num cálculo geral sustentado pela relação de troca assentada na propriedade e no lucro (p. 146, *grifo meu*).

Como vimos, isso definitivamente não é uma verdade. Em sua origem, tanto as colônias como o sistema de *plantation* eram dispositivos fundamentalmente econômicos. De modo que o dispositivo econômico não é uma consequência do dispositivo racial e sim o contrário, por segmentaridade e por fluxos de complementaridade até chegar ao ponto em que não se podia mais separar o dispositivo econômico do dispositivo racial. Com efeito, a escravização de pessoas negras surgiu com a voraz necessidade de ampliação dos dispositivos econômicos mercantilistas. Seja como for, esse pequeno deslize não invalida a importantíssima contribuição das reflexões trazidas à luz por Mbembe.

A mão de obra negra era, de longe, a mais rentável para os exploradores europeus, em todos os níveis: “o dinheiro por dez anos de serviço de um branco comprova toda a vida de um negro” (WILLIAMS, 2012, p. 50). Na máquina colonial, o processo de exploração era engendrado, ou seja, a mão de obra seja indígena, branca ou negra ocorre quase simultaneamente. Nas colônias, a expertise adquirida com os trabalhos forçados dos brancos – e, em certa medida, com os indígenas – “foi a base histórica sobre a qual se edificou a escravidão negra” (*idem, ibidem*).

O fator central na utilização da escravidão de pessoas negras, portanto, não é o racismo, nem tampouco sua mítica resistência em oposição ao branco, mas sim, uma “mudança na estrutura econômica correspondente ao fornecimento de mão de obra” (WILLIAMS, 2012, p. 54 – 55). A partir daí a máquina colonial desenvolve meios e produz um tipo de subjetividade necessária à manutenção de tal medida econômica, e emerge, assim, o dispositivo racial na forma do racismo; um fator segmentário ao fato econômico. Segundo Eric Williams (2012) o negro e

Suas feições, o cabelo, a cor e a dentição, suas características “sub-humanas” tão amplamente invocadas, não passaram de racionalização posterior para justificar um fato econômico simples: as colônias precisavam de mão de obra e recorreram ao trabalho negro porque era o melhor e o mais barato. Não era uma teoria; era uma conclusão prática extraída da experiência pessoal do fazendeiro. Ele iria até a Lua, se precisasse, para conseguir mão de obra. A África ficava mais perto do que a Lua, mais perto também do que as terras mais populosas da Índia e da China. Mas estas também teriam sua vez (pp. 50 – 51).

Com efeito, o dispositivo racial é um efeito prático do dispositivo econômico. Ele é criado literalmente para justificar e prover mão de obra, em larga escala, de pessoas escravizadas na *processualidade* máquina colonial. Por segmentaridade, o sequestro na África teve como paradigma a expertise do que vinha ocorrendo na Europa, com alguns componentes específicos; era precisa desumanizar ainda mais o negro, construir uma figura mítica que não é um ser humano por completo, mas algo fraturado entre uma simulação de humano e uma máquina que a tudo resiste: o clima, os esforços físicos e as chibatadas eram apenas alguns deles. A vida do negro era conduzida por uma ética controversa sustentada pelo fantasma necropolítico. Os mecanismos, para sustentar tal prática de precarização e destruição da vida, se dá através de diversos dispositivos: legais, religiosos, geográficos, econômicos e científicos. O paradigma racial é uma dupla criação, ou seja, na mesma proporção que se sustentava nos moldes econômicos, precisou dos paradigmas científicos para a processualidade de sua manutenção. Com efeito, o sucesso da exploração das terras e a consequente produção de açúcar, tabaco e algodão, em posterior detrimento dos metais preciosos, dependiam fundamentalmente de um conjunto de técnicas “racional” e econômicas e, no meio de todos eles, emergia a figura do negro e uma subjetividade coercitiva. “A escravidão negra escureceu [...] **as Américas**, enquanto o sangue dos escravos negros tingia o Atlântico e suas duas costas” (WILLIAMS, 2012, p.60, *grifo meu*).

O advento do Iluminismo fez emergir teorias que teriam um impacto decisivo na ampliação multidimensional do racismo enquanto um dispositivo racial. A “racionalização” da imagem, do corpo e da subjetividade da pessoa negra se sustenta em paradigmas sombrios, fantasmagóricos, econômicos, políticos e, essencialmente, perversos. Segundo Mbembe (2018)

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção, os mundos euroamericanos em particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura: a da loucura codificada (p. 13).

Talvez seja por esse motivo que, para reduzir alguém ao medíocre e patético universo das representações, meros simulacros de indivíduos, o componente da loucura surja com tanta força. O louco é perigoso, àqueles de quem devemos manter distância, o que na máquina colonial simplesmente significava: aqueles os quais podemos explorar ilimitadamente pois já se tornaram nossas moedas, nossas mercadorias, nossos objetos (MBEMBE, 2018). O dispositivo racial é, portanto, um dispositivo econômico, científico, religioso, como componente semiótico significante; é um dispositivo legal que engendra medo e perigo e, como componente semiótico a-significante, a mais acessível moeda de troca. O

desenvolvimento da ciência é efetivamente atravessado pela criação e o *alargamento* do racismo como política de Estado em suas múltiplas dimensões. Em suma, estrutura-se um tríplice agenciamento: economia, religião e ciência que, por processos de segmentaridade e complementaridade, vão estruturando as sociedades coloniais e produzindo um tipo de subjetividade coercitiva. Com o mercantilismo, a máquina colonial ganha novos contornos, ou melhor, novos continentes e novos atores; a máquina colonial está para a máquina mercantilista assim como o peixe está para o mar; são indissociáveis e é impossível pensá-las separadamente.

Depois de dois longos dias sem consciência, a parente de nossa personagem desperta da extenuante seção de tortura. Muito fraca e sem conseguir falar, recebe o cuidado de outras pessoas negras escravizadas que, em silêncio, fazem preces aos orixás para que nossa pobre mulher possa sobreviver; é que as redes de afeto jamais deixaram de ser uma ferramenta de resistência, silenciosa resistência. Os dias que viriam seriam ainda mais longos, mas viver é preciso (?).

MÁQUINA SUPRACOLONIAL

Os escravos negros eram a força e a energia deste mundo ocidental. A escravidão negra exigia o tráfico de escravos negros. [...] A primeira expedição inglesa para o tráfico de escravos foi a de sir John Hawkins, em 1562. Como tantas das empreitadas elisabetanas, foi uma expedição bucaneira, transgredindo os termos da arbitragem papal de 1493, que fazia da África um monopólio de Portugal. Os escravos obtidos eram vendidos aos espanhóis nas Índias Ocidentais. O tráfico escravo inglês foi de caráter inconstante e esporádico até o estabelecimento de colônias britânicas no Caribe e a implementação do setor açucareiro.

Eric Williams, *Capitalismo e escravidão*, 2012

De fato, a revolução industrial não foi um episódio com um princípio e um fim. Não tem sentido perguntar quando “completou”, pois sua essência foi a de que a mudança revolucionária se tornou norma desde então. Ela ainda prossegue; quando muito, podemos perguntar quando as transformações econômicas chegaram tão longe o bastante para estabelecer uma economia substancialmente industrializada, capaz de produzir, em termos amplos, tudo que desejasse dentro dos limites das técnicas disponíveis, uma “economia industrial amadurecida” para usarmos o termo técnico.

Eric J. Hobsbawm, *A era das revoluções*, 2017

Tinham passado alguns meses desde a seção de tortura de nossa pobre coitada. Embora havia, milagrosamente, se recuperado fisicamente, psicologicamente ela estava

dilacerada. Sua rotina consistia em cortar cana dia após dia debaixo de um sol escaldante e sobre os olhos atentos e ferozes de capatazes. O único barulho que se ouvia era o som dos facões deslizando no ar e indo de encontro às plantas. De cabeça baixa e com o suor inundando seu corpo, observava uma jovem mulher que havia chegado a pouco dias através de uma barganha de seu senhor. Não se sabia bem de onde ela havia vindo, mas a máquina abstrata de *afectividade* a fazia concluir que essa triste moça também havia sido separada de sua família. Dias depois ela descobriu que tal moça também havia sido capturada em Angola e foi separada dos seus filhos no mercado de venda de pessoas negras escravizadas assim que havia chegado em Salvador. Arrasada, solidarizou-se com o sofrimento da nova colega com a complacência de seu olhar e o silêncio ensurdecido de sua voz. Poucos dias depois nunca mais voltaria a ver sua conterrânea novamente. É que nossa pobre infeliz havia sido trocada e não sabia bem para onde iria, mas também não tinha muito o que recolher para carregar nessa longa, dura e assustadora viagem a não ser a fé nos seus orixás e as lágrimas que insistiam em correr por seus olhos. Em voz baixa, como se estivesse sussurrando, cantarolou uma cantiga dedicada à Oxum enquanto se olhava num pedaço de espelho quebrado:

*Quando eu morrer
voltarei para buscar os instantes
que não vivi junto do mar
Nhem-nhem-nhem
Nhem-nhem-nhem-xorodô
Nhem-nhem-nhem-xorodô
É o mar, é o mar
Fé-fé xorodô.
Oxum era rainha,
Na mão direita tinha
O seu espelho onde vivia a se mirar...*

A imagem que o objeto refletia era irreconhecível, toda beleza de outrora havia sido destruída, só restara caco, a sombra de uma mulher aniquilada de todas as formas possíveis.

O período que coincide com a redução da demanda por metais preciosos na Europa é o momento em que produtos como cana-de-açúcar, tabaco e algodão ganham cada vez mais importância. É também o período em que se intensificam o tráfico de pessoas e, de forma vergonhosamente alarmante, se ampliam as travessias pelo Atlântico de pessoas negras escravizadas. O tráfico de pessoas negras escravizadas instituído por Portugal no final da primeira metade do século XVI, estava ameaçado por um forte e igualmente cruel

concorrente, a Inglaterra. Tendo em vista os efeitos positivos concretos para a economia das metrópoles coloniais, emergia cada vez com mais vigor a necessidade de uma “reconfiguração” no sistema produtivo colonial que se apoiava no tríplice dispositivo segmentário mão de obra barata (escrava), matéria-prima e mercado consumidor. Mas se engana quem acredita que os “itens tropicais” eram as únicas mercadorias: o corpo humano – e, para ser justa e precisa, o corpo humano do negro escravizado – era, sem sombra de dúvidas, a mais valiosa e, paradoxalmente, barata das mercadorias porque sem este, as demais não poderiam ser o sucesso econômico que representaram.

Percebendo a alta lucratividade do tráfico de pessoas negras escravizadas, a Inglaterra decide então mudar, ou melhor, criar um novo paradigma mercantilista para se juntar aos demais. Com efeito, “os comerciantes britânicos de escravos forneciam os trabalhadores necessários não só para as fazendas das colônias britânicas, mas também para as dos concorrentes⁸⁰” (WILLIAMS, 2012, p. 66). Com isso, uma nova prática comercial entrava em vigor, era o caso das “reexportações”, ou seja, países como Espanha e França importavam escravos obtidos pela força colonial britânica e reexportavam esses escravos (WILLIAMS, 2012). Dessa forma, as técnicas comerciais iam se aprimorando e a acumulação de riqueza pelos ingleses crescia de modo vertiginoso. Fato que facilitou, sob todos os aspectos, a Revolução Industrial no final do século XVIII (WILLIAMS, 2012).

A essa altura, o paradigma colonial já havia se solidificado e, aos poucos, ia modernizando suas técnicas de domínio e produção, permitindo uma dobra de sua grande máquina social. Neste trabalho, eu defendo que o imperialismo e o colonialismo são práticas econômicas segmentárias e não se dissociam um do outro, mesmo nas suas fases “protoembrionárias”, de modo que não há uma mudança significativa do paradigma colonial, pois ele continua girando em torno do fator econômico e da acumulação. Sendo assim, defendo – a partir das ideias de Eric Hobsbawm (2017), como se vê na epígrafe – um “alto colonialismo”, não no sentido de maior ou mais importante, mas porque as técnicas econômicas-coloniais-imperiais são aprimoradas e novos dispositivos surgem para complementar um sistema que, a este ponto, já estava solidamente introjetado no *modus operandi* à época. Com efeito, do mesmo modo que não há um início ou fim para o paradigma

⁸⁰ Segundo Eric Williams (2012), “até o século XIX, a Espanha sempre dependeu de outros países para ter seus escravos” (p. 67). De modo que os ingleses perceberam aí um nicho comercial de grande importância dada a demanda de mão de obra nas colônias. A França também se utilizou dos serviços de “importação”, no entanto, segundo Williams (*idem*), “havia um claro conflito de interesses entre o comerciante britânico de escravos e o fazendeiro britânico dos engenhos de açúcar” (p.67) gerando “empecilhos” a tal prática que, conforme aponta Williams, “contrariavam o bom senso e, ainda, o próprio mercantilismo em sentido estrito”. Seja como for, a ética colonial se baseava em pressupostos fundamentalmente econômicos e tal prática não deixou de acontecer.

industrial (HOBSBAWN, 2017), não há como se determinar precisamente até onde vai, ou onde se iniciou, a influência do paradigma *colonoimperial*. Ao analisarmos a história podemos perceber os momentos em que tais paradigmas estiveram mais ou menos bem arquitetados em sua estrutura econômica, social, produtiva-industrial e, sobretudo, epistemológica, de modo que, a meu ver, não há um “novo” colonialismo (neocolonialismo) e sim um **supracolonialismo**, o que nada mais é do que uma dobra da máquina colonial. Com isso, distintos dispositivos semióticos mistos (significantes e a-significantes⁸¹) emergentes pipocam para se aglutinar em um repertório complementar, segmentário e político, tendo na figura do negro (e tudo que ela significa) e na produção de subjetividade, sua principal fonte de articulação, seu fluxo molar substancial. A máquina colonial funda uma “indústria” de violência que, por sua vez, efetiva a “indústria” escravagista e esta, sem dúvida nenhuma, financia as grandes indústrias que aos poucos vão explodindo pela Inglaterra fazendo surgir novas e novas indústrias, em especial a indústria algodoeira e, mais tarde, a açucareira, novos meios de locomoção, financiando as pesquisas, acelerando vertiginosamente a produção, fazendo surgirem fábricas por todo o canto, forçando o trabalhador rural a migrar para as cidades que cresciam rapidamente (WILLIAMS, 2012; HOBSBAWM, 2017) e, mais do que nunca, aprimorando as técnicas de servidão e precarização da vida. Com efeito, o capitalismo mercantilista é agora o capitalismo industrial, base vital do imperialismo inglês e, mais tarde, com a segunda revolução industrial, dos demais países europeus. Mas tudo isso se resumia a um único objetivo: crescimento *econômico*.

O projeto econômico europeu volta a olhar para a África, para seu interior, volta-se para às Índias Orientais; tudo consistia na acumulação de capital e ampliação do lucro. Cidades como Bristol, Londres, Manchester e Liverpool, o grande centro de comércio de escravos (WILLIAMS, 2012; HOBSBAWM, 2017), na Inglaterra, passam a ser referência para esse “novo” mundo. Segundo Eric Williams (2012), em “1750, praticamente não existia nenhuma cidade mercantil ou manufatureira na Inglaterra que não estivesse ligada de alguma maneira ao comércio triangular⁸² ou direto” (p. 90). Com a revolução industrial, a Inglaterra

⁸¹ Como dispositivo semiótico, dou o exemplo das novas leis criadas para a operacionalização e otimização da logística de produção mercantil-industrial e também os novos discursos que surgem para justificar o terror da colonização, entre eles o dito “projeto civilizatório”. Como dispositivo a-semióticos, me refiro, entre muitas coisas, à ampliação do mercado de valores na forma das bolsas (a primeira provavelmente surge ainda em fins do século XV e, aos poucos, se ampliam pelo mundo), das companhias de tráfico negreiro. Os títulos em papéis e empréstimos passam a ser negociados, as moedas, os bustos de africanos, as insígnias, mas não apenas isso, o corpo humano, ele mesmo, passa a ser um título que vai muito além da propriedade privada, ele é em si um fim econômico.

⁸² Em linhas gerais, o comércio triangular era a comercialização de escravos entre África, Europa e suas colônias nas Américas.

cria novas técnicas de enriquecimento, todas sustentadas diretamente pela comercialização do corpo e da subjetividade do negro escravizado e seus esforços físicos nas colônias, a dizer: além de importar e exportar pessoas escravizadas, os ingleses exploravam as colônias e extraíam seus materiais que eram levados para suas crescentes indústrias e processados, criando necessidade e demanda de mercado consumidor e, depois de processados, esses produtos eram exportados, ou seja, produtos manufaturados e vendidos para as suas próprias colônias; era basicamente o caso do algodão. Segundo Hobsbawm (2017),

supondo que qualquer uma das economias adiantadas conseguisse, por um período suficientemente longo, monopolizar *todos* ou quase todos os seus setores, então suas perspectivas seriam realmente ilimitadas. Foi precisamente o que conseguiu a indústria algodoeira britânica, ajudada pelo agressivo apoio do governo nacional. Em termos de vendas, a revolução industrial pode ser descrita, com a exceção dos primeiros anos da década de 1780, como a vitória do mercado exportador sobre o doméstico: ao redor de 1814, a Grã-Bretanha exportava cerca de quatro jardas de tecido de algodão para cada três usadas internamente, e, por volta de 1850, treze para cada oito. E dentro deste mercado exportador em expansão, por sua vez, os mercados colonial e semicolonial, por muito tempo os maiores pontos de vazão para os produtos britânicos, triunfaram (pp. 68 – 69).

Com isso, desenvolvem-se o setor bancário e o setor de seguros pois “a expansão industrial exigia investimento” (WILLIAMS, 2012). Diversas técnicas iam sendo aprimoradas, outras criadas. Com efeito, a economia era uma questão tanto prática e efetiva quanto epistemológica-científica. No fundo, tais práticas iam criando uma certa *expertise* exploratória por parte dos ingleses, nos levando a crer que nem toda revolução é necessariamente *revolucionária*. O revolucionário reside, fundamentalmente, no seu nível molecular, nas linhas de fuga. O revolucionário é sempre um dispositivo *menor* em função de seu devir minoritário (DELEUZE e GUATARI, 2015); ele reside na sede por transformações dos oprimidos, da sobrevivência dos pretos e pretas nos porões dos navios negreiros, nas rebeliões indígenas, nas fugas dos escravizados...

Mas falar em supracolonial, implica, necessariamente, um infracolonialismo⁸³. Em linhas gerais, a máquina colonial opera em suas três pinças *aparentemente* distintas, mas profundamente conectadas e segmentárias. A primeira seria sua estrutura protoembrionária ou protocolonial que corresponderia, *grosso modo*, aos períodos Antigo e Medieval com profundas e relevantes consequências para os agenciamentos maquínicos coloniais, sobretudo no que diz respeito a conquista de territórios, das guerras e ao uso das religiões. A segunda pinça é a que chamo aqui de **máquina de fagocitose**, em que estruturas molares e moleculares entram em “disputa” nos agenciamentos na medida em que surge o dispositivo

⁸³ Gostaria de deixar claro que tais conceitos não tem nada a ver com as ideias marxistas, muito embora esteja tratando, genericamente, de teoria econômica.

do racismo como uma necessidade primordialmente econômica, a destruição maciça das culturas indígenas e a expansão ultramarina da Europa, fazendo do corpo efetivamente um dispositivo econômico, entre os séculos XV e XVII. E, por fim, a estruturação da máquina supracolonial, que é a própria pinça supracolonial que surge a partir do século XVII. É evidente, no entanto, que “um período” não substitui o outro. Não estou narrando aqui uma história linear, sincrônica. Tal arquétipo é apenas uma forma pedagógica de ajudar o leitor a pensar comigo essa megamáquina social. As fronteiras entre os períodos são diluídas, são fluidificadas, esmaecidas nos seus próprios acontecimentos. De modo que a Máquina colonial só se efetua como tal em função de suas máquinas Antigas, suas máquinas Medievais, suas pinças, que nada mais são que máquinas, sua máquina supracolonial, ou seja, o arquétipo da máquina é a própria máquina; máquinas de todo tipo que, por sua vez, não cansam de fazer máquina.

Cachorros latindo anunciavam a chegada de estranhos naquela longínqua fazenda. A parente distante de nossa personagem estava acorrentada com outras pessoas e não fazia ideia de onde estava. Magra e desnutrida, fazia um esforço hercúleo para se manter de pé. Depois que um inspetor avaliou suas condições físicas, fora enviada para a senzala. Ao olhar silencioso dos demais escravizados, nossa pobre coitada repousou sobre o chão e, em instantes, havia pegado num sono profundo.

MÁQUINA-CAPITAL

Nas sociedades de controle, a finalidade não é mais auferir antecipadamente os lucros, como nos regimes de soberania, nem combinar e aumentar a potência das forças, como nas sociedades disciplinares. Nas sociedades de controle, a questão é efetuar os mundos. A valorização capitalista fica subordinada, doravante, a essa condição.

Maurizio Lazzarato, *As revoluções do capitalismo*, 2006

O capitalismo, “lança modelos (subjetivos) do mesmo modo como a indústria automobilística lança uma nova linha de carros”. Portanto, o projeto central da política do capitalismo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade de maneira que a economia política se mostre idêntica à “economia subjetiva”. Essa hipótese de trabalho deve ser reavivada e ampliada para a situação atual; e devemos começar pelo reconhecimento de que o neoliberalismo falhou em articular a relação entre essas duas economias.

Maurizio Lazzarato, *Signo, máquinas, subjetividades*, 2014.

Mesmo diante de toda adversidade e violação ao qual a parente de nossa personagem estava submetida, o amor nunca deixou de existir. Foi na nova fazenda cortando cana que ela conheceu o futuro pai de seus filhos. Eles se olhavam em silêncio durante o dia e se amavam durante a noite. Grávida de cinco meses, eles resolvem fugir para que seu filho ou filha tivesse a chance de ter um futuro livre e seguro longe das chibatadas. Sabiam, no entanto, que fugir era demasiadamente perigoso e o plano deveria ser meticulosamente calculado.

Nas aulas de sociologia ou de geografia do ensino médio aprendemos que, basicamente, há quatro tipos de “formações” capitalistas: o capitalismo comercial ou mercantil – que antecede as revoluções industriais e coincide com a implantação das colônias ultramar –, o capitalismo industrializado – que surge e se desenvolve com o advento das revoluções industriais e o modelo das fábricas, e o capitalismo financeiro ou monopolista – que surge mais ou menos a partir do fim do século XIX, operando em torno da financeirização do capital nas bolsas de valores – e, mais recentemente, o capitalismo informacional – que surge a partir do final do século XX com a expansão do fenômeno da globalização e apoiada nas inovações técnicas, científicas e informacionais – e estas basicamente se organizam em torno da Divisão Internacional do Trabalho (DIT) que vai variando de modo adaptativo a cada nova fase subsequente. No entanto, devemos considerar que o capitalismo não organiza, e nunca se organizou, exclusivamente em torno das relações de trabalho. É verdade que em suas primeiras fases, os blocos trabalhistas e as classes sociais eram imperativos substanciais para esse modelo econômico. No entanto, desde fins do século

XX já não é bem assim, como muito bem apontaram Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O Anti-Édipo* (2011). Com esses autores, vimos que toda formação econômica, para o bem ou para o mal, é um dispositivo social. Isso implica dizer que o capitalismo incide sobre o campo social materializando diversos dispositivos que não são regidos unicamente pelas relações trabalhistas como acreditava Marx. Ao provocar o desmoronamento de antigas “entidades identitárias” (processos de dessubjetivação) e, por sua vez, compondo outras (processos de resubjetivação), se estabelece um certo tipo de “comum” que, em todas essas fases capitalísticas e em primeiro lugar, gira em torno da proteção dos proprietários de capital. O proprietário de capital não é um sujeito em específico, mas a empresa. Para Lazzarato (2006)

A empresa não cria o objeto (a mercadoria), mas o mundo onde este objeto existe. Tampouco cria o sujeito (trabalhador e consumidor), mas o mundo onde o sujeito existe. No capitalismo contemporâneo devemos distinguir necessariamente a empresa da fábrica [...]. A empresa que produz um serviço ou mercadoria cria um mundo. Nessa lógica, o serviço ou o produto – da mesma maneira que o consumidor e o produtor – devem corresponder a este mundo. Este último precisa estar inserido nas almas e nos corpos dos trabalhadores e dos consumidores. Tal inserção se faz através de técnicas que não são mais exclusivamente disciplinares. No capitalismo contemporâneo a empresa não existe fora do produtor e do consumidor que a representam. O mundo da empresa, sua objetividade, sua realidade, confundem-se com as relações que a empresa, os trabalhadores e os consumidores mantêm entre si (pp. 98 – 99).

A “empresa” colonial difere radicalmente da empresa contemporânea. Lá atrás, ela se organizava em torno das relações e da divisão do trabalho, tendo como paradigma as *plantations* e mais tarde as próprias fábricas. Porém, nunca deixando de privilegiar um certo grupo econômico e produzindo seus modelos subjetivos disciplinares. É que nas máquinas coloniais o modo de subjetivação é coercitivo, disciplinar. A máquina capitalista existe na sua relação direta com a máquina colonial, estruturada por muitas dimensões históricas, a-históricas, materiais e imateriais, significantes e a-significantes. Um leitor desatento poderia então acreditar que ambas as máquinas são uma e a mesma coisa, mas isso tampouco é verdade. Na máquina capital, a despeito de suas fases **protoformativas** ou protoembrionárias, o modo de subjetivação é “controlativo” (controle-ativo). Talvez, o grande eixo paradigmático que diferencie a máquina colonial da máquina capital seja justamente a “ruptura” com o modelo disciplinar nesta última e os próprios mundos⁸⁴ que se efetivam. Explico; é que

⁸⁴ Criar mundos consiste na efetuação de sensível. Para Lazzarato (2006) “criação e efetuação de mundos não são, portanto, redutíveis à concepção e à produção de bens materiais, uma vez que dizem respeito, sobretudo, ao sentir; ao mesmo tempo, não são mais assimiláveis à elaboração e à difusão de uma ideologia, porque as modificações dos modos de sentir não encobrem o mundo “real”, mas o constituem” (p. 32).

Nas sociedades de controle, a finalidade não é mais auferir antecipadamente os lucros, como nos regimes de soberania, nem combinar e aumentar a potência das forças, como nas sociedades disciplinares. Nas sociedades de controle, a questão é efetuar os mundos. A valorização capitalista fica subordinada, doravante, a essa condição. Invertendo a definição de Marx, poderíamos dizer: o capitalismo não é um modo de produção, mas uma produção de mundos. O capitalismo é uma afetação. (LAZZARATO, 2006, p. 99 - 100).

Essa mudança de eixo paradigmático e epistemológico me parece fundamental para entender a grande máquina capital e seus desdobramentos, sobretudo na contemporaneidade. Apenas nessas circunstâncias, e em nenhuma outra, seria possível falar em neocolonialismo (voltarei a esse ponto mais adiante). As estruturas econômicas, pensadas pelo viés socialista, operavam a partir de uma constante dialética que, em geral, pressupunham que “o coletivo leva uma vida separada das singularidades que o produziram” (*idem, ibidem*, p. 28). No pensamento liberal, pressupõe um certo modelo de indivíduo *a priori* constituído, mas, conforme afirma Lazzarato (2006), na atualidade

as individualidades e as coletividades não são mais o ponto de partida, mas o ponto de chegada de um processo aberto, imprevisível, arriscado que deve ao mesmo tempo criar e inventar estas mesmas individualidades e coletividades (p. 28).

No capitalismo mais recente, os métodos de controle são efetivamente *online*. As formações capitalistas de outrora já não surtem mais os efeitos de antes pois as desterritorializações provocadas pelo capitalismo forçaram sua própria mutação a partir do dispositivo subjetivo e das inúmeras máquinas convocadas nesses *processos*. Com efeito, a máquina capitalista “engoliu” a máquina colonial a partir de sua própria desterritorialização. A fusão não criou uma “síntese”, como pressupõe o dispositivo dialético, ao contrário; o que vimos surgir foi uma multiplicidade. Os territórios não são mais apenas os espaços geopolíticos, a “sedimentação” dos processos não gira exclusivamente em torno dos sujeitos etc., mas em torno de uma multiplicidade de *processos* constitutivos que, literalmente, criam os sujeitos (como componente importante de uma “constituição” subjetiva), os objetos e os mundos, operando dessa forma sua manutenção.

Na era do capitalismo tardio (CRARY, 2014), por se efetuar como estrutura “arquitetural” multidimensional, o “panóptico”⁸⁵ se tornou o próprio capitalismo. O comportamento continua sendo monitorado, mas para satisfazer técnicas de consumo. Os dispositivos tecnológicos recentes monitoram nossa localização, nossas conversas, nossos *posts* nas redes sociais, analisam nossos perfis sociais e econômicos, nossas paixões, nossos

⁸⁵ Para Foucault (2014), o panóptico, em linhas gerais, consiste numa estrutura arquitetural capaz de gerenciar comportamentos, sobretudo nas prisões, sem que se possa notar seu vigia. Desse modo, o indivíduo é controlado através da imposição da vigilância constante.

ídolos, etc. Alguns meses atrás, por exemplo, eu conversava com uma amiga no *facebook* sobre destinos turísticos e, de uma hora para outra, milhares de propagandas de hotéis, passagens aéreas, dicas de passeios, blogs de viagens, etc., começaram a aparecer no meu *feed*, no meu e-mail e nos *banners* das páginas que eu visitava. O mesmo aconteceu quando eu comecei a malhar e compartilhar conversas sobre treinos com amigos: em instantes me vi rodeada de “dicas” de treino, de lojas de suplemento ou de roupas para academia. e de sugestões de vídeos de blogueirinhos e blogueirinhas *fitness*. Não se trata de uma mera coincidência, mas essencialmente de um tipo de “mundo” produzido da imediatividade das dinâmicas capitalistas que busca o tempo todo formatar nossos desejos. Cria-se, dessa forma, um modo de vida, um modo de existencialização.

O capitalismo tardio ou, se quiser, informacional, não está mais alocado no interior de uma sociedade disciplinar. Estaríamos, então, de fato, sob a égide de uma sociedade de controle conforme afirmou Deleuze (2013)? Bom, para respondermos a essa pergunta precisaríamos analisar brevemente as peculiaridades e diferenças entre os dois regimes sociais-capitalísticos. Para Deleuze (2013),

O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça imprudente 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 (p. 228).

Perceba que o *timing* na disciplina e no controle são radicalmente distintos conforme analisa precisamente Deleuze. A disciplina, ao operar pelo enclausuramento (das prisões, família, escolas, etc.), cria e internaliza o controle do corpo, estabelecendo uma sociedade homogênea, ou melhor, nas palavras do próprio Foucault (2014),

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política” que é também igualmente uma mecânica de poder, está nascendo; ela define como se poder ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que se faça o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (pp. 135 – 136).

Desse modo, a disciplina associa técnicas de governos que se efetuam a partir de uma prática *econômica* coercitiva dentro de um tempo *processualmente* longo, limitado ao confinamento do corpo a um determinado espaço. No controle, as técnicas de poder se efetivam continua e ilimitadamente, regulando a vida social, internalizando o domínio e expandindo-o para além dos espaços coercitivos. Para Jonathan Crary (2014), no entanto,

as formas disciplinares de poder não desapareceram nem foram superadas [...]. As formas contínuas de controle que **Deleuze** identifica constituíram-se como camada adicional de regulação, a par de formas de disciplina ainda em funcionamento e até amplificadas (p. 81, *grifo meu*).

Crary tem certa razão ao criticar Deleuze, de fato a disciplina e o controle se conectam e se articulam no capitalismo contemporâneo. No entanto, ele ignora o fato de que isso é possível devido a uma das características essenciais do capitalismo, a dizer, suas próprias desterritorializações, conforme aponta Deleuze. Além disso, as dobras dos modelos de poder são procedimentos já problematizados por Deleuze e que Crary tampouco reconhece. O poder de mutação do capitalismo, proposto por Deleuze, é efetivamente reconhecido por Crary, mas a crítica dirigida a Deleuze, que o autor de *24/7: capitalismo tardio e fins do sono* faz, me parece inócua quando ele diz que a

evocação de espaços ilimitados, abertos e amorfos é desmentida pela construção de divisas territoriais muradas e pelo fechamento de fronteiras que tem como alvo populações e regiões específicas (pp. 81 – 82).

Ora, qualquer um que tenha lido a contribuição entre Deleuze e Guattari sabe que ao se referir a espaços ilimitados e abertos, Deleuze deixa claro que sua análise é também do inconsciente. Deleuze e Guattari sempre bateram na tecla de que o inconsciente e a subjetividade são espaços de disputa e que o rizoma é uma estrutura aberta e multidimensional que engendra formas de existencialização corpóreas e incorpóreas, portanto, ilimitadas. Crary desenvolve um brilhante trabalho ao analisar o capitalismo tardio, mas esse ponto me pareceu de fundamental interesse para pensar os mecanismos de funcionamento da máquina capital. Assim, minha crítica não é no sentido de dizer quem é o certo ou quem é o errado, mas abordar perspectivas que nos levem a enxergar as camadas, os agenciamentos, os engendramentos dos dispositivos de poder operantes na máquina capital.

Com Crary (2014), acredito realmente na “aglutinação” dos modelos de controle e disciplinar nos levando para algo outro que talvez ainda não saibamos efetivamente do que se trata. De fato, os modelos coercitivos não desapareceram – tampouco o modo soberano desapareceu – os velhos modelos nos assombram, nas formas das fobias, dos “ismos” (racismo, fascismo, etc.) e da própria cafetinagem política e institucional a “céu aberto” que o

capitalismo provoca. Nossas prisões, em especial na América Latina, estão lotadas e as fronteiras são ainda alvo de intensas disputas. Assim como a vida tem cada vez mais sido gerida a partir do modelo limite dos condomínios e da produção de medo. Por outro lado, interfaces contínuas de gestão da vida estão cada vez mais introjetadas nas sociedades. Passamos horas e horas dos nossos dias conectados, com os olhos fixos nas telas do celular ou de frente para aparelhos de TV. Nos dispositivos de controle, os corpos não são mais dóceis, como sacramentou Preciado (2011), eles entram numa engrenagem *empresarial* de corpo e alma, onde a “indivuação” não é o começo, mas parte operante de arquétipo hiperdimensional, maquínico e violento. Aliás, a violência nunca deixou de fazer parte de nenhuma etapa da máquina capital.

O trabalho foi “ressignificado”, mas não deixou de ser explorado. Durante meu período de pesquisa na Inglaterra, lembro de ter ficado estarecida com a quantidade de “empresários de si”, fenômeno amplo daquela sociedade. Nos bares, nos aplicativos, nas conversas formais e informais, nos encontros sexuais ou não, bastava eu perguntar a profissão da pessoa e a resposta era imediata: “eu trabalho pra mim mesmo”. As dobras na máquina capital são muitas. A desterritorialização política, e sua consequente ruptura e recomposição, opera a partir dos modos de gestão *tentaculares* que, ao mesmo tempo em que efetuam cortes nos velhos paradigmas de fabricação e produção (com base no lucro, no espaço e no tempo) e nas “indivuações ortodoxas”, carregam a sociedade em fluxos cada vez mais implicados na gestão 24/7 – como acertadamente aponta Cray –, fluídos, dinâmicos e multidimensionais. É que

No capitalismo, as subjetivações políticas certamente não são adjacentes às instituições políticas representativas, nem à democracia do tipo Rancière, mas antes, aos fluxos materiais, semióticos, econômicos, científicos, tecnológicos que implicam a subjetividade até sua dimensão infrapessoal (LAZZARATO, 2014, p. 210).

Tudo é *processado*. Os agenciamentos de enunciação, os fluxos de todo tipo, as próprias mutações de modo a “reconfigurar” a máquina capital ao sabor dos micro e macromundos que vão sendo criados e efetivados... nada, absolutamente nada, fica de fora. A máquina capital faz bloco com a máquina colonial e a reatualiza multidimensionalmente. Essas múltiplas dimensões são conectadas por *wormholes* maquínicos.

WORMHOLES: CULTURA, UM DISPOSITIVO DE PODER

Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento de barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não é, tampouco, o processo de transmissão de cultura.

Walter Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 1987

A cultura enquanto esfera autônoma só existe em nível dos mercados de poder, dos mercados econômicos, e não em nível da produção, da criação e do consumo real.

Félix Guattari & Suely Rolnik, *Micropolítica*, 2013

A função-linguagem assim definida não é informativa nem comunicativa; não remete a uma informação significativa nem a uma condição intersubjetiva. E de nada serviria fora da comunicação. Pois é o processo de subjetivação e o movimento de significância que remetem aos regimes de signos ou agenciamentos coletivos. A função-linguagem é transmissão de palavras de ordem, e as palavras de ordem remetem aos agenciamentos, como estes remetem às transformações incorpóreas que constituem as variáveis da função. A linguística não é nada fora da pragmática (semiótica ou política) que define a efetuação da *condição* da linguagem e o uso dos elementos da língua.

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil Platôs vol. 2*, 2011

Grosso modo, Albert Einstein propôs que o espaço fosse um ambiente maleável, flexível, tornando-se, dessa forma, relativo. Com isso, é possível pensar em universos ou dimensões paralelas, conectadas por “buracos de minhoca” (*wormholes*) ou, em seu termo técnico, ponte Einstein-Rosen. Tais pontes poderiam, em tese, conectar diferentes pontos do universo ou mesmo conectar os universos paralelos. Mas, há, no entanto, um porém: de acordo com a física quântica, para que um “buraco de minhoca” permaneça aberto ele dependeria de um certo tipo de “substância” e justamente por isso seriam absolutamente instáveis. Um buraco de minhoca seria uma estrutura ou espaço topológico que permitiria viajar no tempo, conectar pontos diferentes do universo ou ainda conectar universos distintos. Isso implica dizer que um “objeto” seria afetado na sua relação tempo-espaço ao “rasgar” dimensões distintas. Exemplo: vamos supor que cientistas consigam localizar um buraco de minhoca e, com a utilização de *matéria exótica*, consigam aumentar sua dimensão⁸⁶, mantê-lo aberto e estável. Caso isso acontecesse, um objeto viajando pela “ponte quântica” teria o tempo se deslocando de maneira mais lenta em relação ao tempo decorrido na Terra; para esses viajantes intergalácticos teriam se passado só algumas horas ou meses, ao passo que na Terra teriam se passado anos ou séculos⁸⁷. Isso porque, de acordo com a teoria da relatividade, tempo e espaço são relativos e podem ser distorcidos. A cultura, como um meio

⁸⁶ Para a física, os *wormholes*, se existirem, são em proporções microscópicas, mas dadas as suas condições topológicas, seria possível esticá-los.

⁸⁷ O filme *Interestelar* aborda de maneira interessante essa teoria física, de maneira altamente embasada cientificamente.

de produção, conecta diferentes dimensões sobrepostas na topologia capitalística. A cultura é como os “buracos de minhoca” (*wormholes*) que conectam distintas e longínquas dimensões.

Segundo Félix Guattari e Suely Rolnik (2013) a cultura é um mercado geral de poder cujos três grandes núcleos semânticos (que eu chamarei aqui de dimensões semânticas) “apareceram sucessivamente no curso da História e continuam a funcionar simultaneamente” (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 25). Os núcleos semânticos, para os autores, são os vários sentidos que a palavra cultura teve no decorrer da História. Tentarei sintetizá-los aqui da seguinte maneira:

- a) Cultivar o espírito ou a cultura-valor. Para os autores, essa seria a dimensão mais antiga e está associada a “um julgamento de valor que determina quem tem cultura e quem não tem” (*ibid, ibidem*, p. 23), ou seja, você pertence ou não pertence a um meio culto;
- b) A cultura-alma coletiva. O que corresponde à ideia de “civilização”. Nas palavras dos autores, essa é uma cultura muito democrática: qualquer um pode reivindicar sua identidade cultural. É uma espécie de *a priori* da cultura: fala-se em cultura negra, cultura *underground*, cultura técnica e assim por diante. É uma espécie de alma um tanto vaga, difícil de captar, e que se prestou no curso da História a todo tipo de ambiguidade, pois é uma dimensão semântica que se encontra tanto no partido hitleriano, com a noção de *volk* (povo), quanto em numerosos movimentos de emancipação que querem se reapropriar de sua cultura e de seu fundo cultural (p. 23);
- c) A cultura-mercadoria. Se refere à cultura de massa, e aqui a cultura “são todos os bens” (p. 23) dos equipamentos – culturais – às referências teóricas e ideológicas, ou seja, “tudo que contribui para a produção de objetos semióticos, difundidos num mercado de circulação monetária ou estatal” (*ibid*). Para os autores, a cultura pensada a partir dessa dimensão é difundida tal como a Coca-Cola, os cigarros, os carros, etc.

Agora vamos imaginar a História como um espaço maleável, permeada por infinitos acontecimentos e inúmeras dimensões. Tais dimensões são conectadas direta ou indiretamente por pontes ou agenciamentos que aqui chamarei de buracos de minhoca. Em todos os níveis, as dimensões “explodem” simultaneamente. A História sofre dobras, curvaturas que permitem que possamos observá-las a partir de sua “relatividade”. Isso me parece de fundamental importância para entendermos os entroncamentos multidimensionais da cultura enquanto um dispositivo de poder operante capitalístico.

Para Guattari e Rolnik, o “conceito de cultura é profundamente reacionário” (p. 21). O fato é que a cultura há muito tempo foi cafetinada pelo modo de semiotização dominante capitalístico e isso traz profundas implicações de ordem molar e molecular. É que os modos de produção capitalísticos usam a cultura a seu favor, enquanto um dispositivo de poder e subjetivação. Para os autores de *Micropolítica: cartografias do desejo* (2013),

O que caracteriza os modos de produção *capitalísticos* é que eles não funcionam unicamente no registro dos valores de troca, valores que são da ordem do capital, das semióticas monetárias ou dos modos de financiamento. Eles funcionam também através de um modo de controle da subjetivação, que eu chamaria de “cultura de equivalência” ou de “sistemas de equivalência na esfera da cultura”. Desse ponto de vista o capital funciona de modo a complementar à cultural enquanto conceito de equivalência: o capital se ocupa da sujeição econômica, e a cultura, da sujeição subjetiva. E quando falo em sujeição subjetiva não me refiro apenas à publicidade para a produção e o consumo de bens. *É a própria essência do lucro capitalista que não se reduz ao campo da mais-valia econômica: ela está também na tomada de poder da subjetividade* (p. 21)

Isso é crucial para entendermos as dinâmicas de poder da máquina capital e suas múltiplas manifestações ao longo da história. Uma das coisas que mais me chamaram atenção durante meu período de pesquisa na Inglaterra, não foi perceber a riqueza e dinâmica sócio relacional e econômica da sociedade com seus aparelhos culturais, mas os simbolismos que remetem a formação de uma “nuance” cultural extremamente violenta. De norte a sul, de leste a oeste, o que mais se encontra são monumentos dedicados a uma grande família comerciante de pessoas escravizadas e/ou inúmeras ruas com o nome “*Merchant street*” (ruas onde eram comercializados tecidos, tabaco, etc.). Inclusive, uma das mais importantes de Glasgow ou mesmo



Figura 7 - The Wills memorial building - entrada principal da universidade de Bristol. Arquivo pessoal.

ruas dedicadas a essas famílias como a *Colston street* em Bristol, uma das principais ruas da cidade. Quem chega na faculdade de Direito da universidade de Bristol, uma das mais importantes da Inglaterra, se depara com uma enorme torre, chamada *The Wills memorial building* (imagem), que é um dos símbolos da supremacia branca e do poderio econômico (e por vezes militar) de famílias escravagistas como os Wills. Caminhar pela Inglaterra, morar um tempo em Liverpool, visitar esses lugares históricos conhecendo suas histórias e origens, certamente foi uma das experiências mais paradoxais, pois a cada instante meus

olhos me carregavam para centenas de séculos atrás e me colocavam diante de objetos ou estruturas lindíssimas, mas também de *processos* os quais necessariamente implicaram na vida de milhões de pessoas. Qualquer pessoa que tenha visitado o Louvre em Paris certamente ficou estarecido com a beleza do lugar e com a qualidade das obras que lá estão, mas todas essas pessoas foram conectadas com dimensões não apenas temporais, mas sobretudo violentas do processo capitalístico exploratório. O público egípcio, por exemplo, quem tem a oportunidade (leia-se condições econômicas de visitar a França) de ir ao Louvre, precisa pagar por um ingresso aos franceses que lhe dará direito de visitar seu próprio patrimônio. Em outras palavras, trata-se de uma dobra do poder agindo em dimensões paralelas e conectadas pelos dispositivos culturais; a cultura, nesse sentido, é um símbolo de dupla dominação. Mas no Brasil não é diferente, os nossos símbolos, os nossos bustos nas importantes praças das grandes cidades fazem ode, em geral, à violência histórica; normalmente, cultuamos o autoritarismo a ponto dele mesmo ser capaz de se introjetar em nós. Ao caminhar por São Paulo, por exemplo, e se deparar com o monumento aos Bandeirantes, responsáveis pelo massacre de indígenas. Quem caminha pelo Rio de Janeiro, inevitavelmente, irá se deparar com inúmeros bustos, esculturas ou nomes de importantes lugares dedicados a generais da ditadura, a ponto de acreditar, efetivamente, que tal regime autoritário se incorporou como um dado “natural” de nossa cultura. A questão, portanto, é: o que os símbolos que nós escolhemos nos dizem sobre nós mesmos? Como se costura legitimidade cultural e “identitária” a partir deles?

Como sinônimo de “legitimidade”, a cultura exerce uma forma de dominação bastante singular. É que na dimensão da “cultura-valor”, como defendem Guattari e Rolnik (2013), o que importa é a qualidade da cultura. Para eles,

As elites burguesas extraem legitimidade de seu poder do fato de terem feito certo tipo de trabalho no campo do saber, no campo das artes e assim por diante. Também essa noção de cultura-valor tem diversas acepções. Pode-se tomá-la como uma categoria geral de valor cultural no campo das elites burguesas, mas também pode-se usá-la para designar diferentes níveis culturais em sistemas setoriais de valor – aquilo que faz com que se fale em cultura clássica, em cultura científica ou em cultura artística (pp. 23 – 24).

Assim, a cultura se legitima por sua origem e pelos seus feitos, o que lhe confere legitimidade. Incorre-se aí os grandes e medíocres dualismos, ou seja, o bom e o ruim, o erudito e não erudito. A verdade é que operar através de blocos dicotômicos implica necessariamente na anulação da relatividade em sua dinâmica política-subjetiva. No fundo, o que está em jogo é uma forma de dominação bélica, epistêmica e/ou econômica travestida de “culturalidade”. Por exemplo, quando vamos para a escola e só estudamos arte europeia,

estamos, na verdade, não apenas afirmando que aquela arte é boa, mas efetivando a manutenção de sua própria dominação em diversos níveis. Assim, a “arte de qualidade”, não é o que nós produzimos, nem os africanos, nem os haitianos, mas unicamente os europeus. Isso contribui para alimentação da indústria do turismo na Europa, para a valorização dos artistas e/ou pesquisadores europeus, etc. A dominação se efetua por dois vieses, econômico (porque a Europa continua tirando proveito disso) e cultural-cognitivo (porque a produção de subjetividade se efetua com fins de alimentar o sistema produtivo capitalístico e o sistema de saber).

A partir do século XIX, uma nova dimensão começa a ganhar forma. Com o nascimento da antropologia cultural, ideias como, por exemplo, “alma primitiva”, “sociedades primitivas” (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 24) passam a ganhar destaque. Segundo Guattari e Rolnik (2013), “a noção de alma coletiva é muito próxima de uma noção segregativa e até racista” (p. 24). No fundo, tais concepções, segundo os autores, de fato trabalham para processos de subjetivação heterogêneos. À medida que a antropologia ia se desenvolvendo, outras concepções foram pensadas de modo a combater tais acepções. Escolas como o estruturalismo e culturalismo tentaram combater o etnocentrismo na antropologia, mas incorreram, na verdade, numa “espécie de multiplicação do etnocentrismo” (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p.24). O que essa “cultura-alma” faz, segundo os autores, é isolar

uma esfera da cultura (domínios como o do mito, do culto ou da numeração) à qual se oporão outros níveis tidos como heterogêneos, como a esfera do político, a esfera das relações estruturais de parentesco – tudo aquilo que diz respeito à economia dos bens e dos prestígios. E assim acaba-se desembocando numa situação em que aquilo que eu chamaria de “atividades de semiotização” – é separado numa esfera que passa a ser designada como a da “cultura”. E a cada alma coletiva (os povos, as etnias, os grupos sociais) será atribuída uma cultura. No entanto, esses povos, etnias e grupos sociais não vivem essas atividades como uma esfera separada. Da mesma maneira que o burguês fidalgo de Molière descobre que ele “faz prosa”, as sociedades ditas primitivas descobrem que “fazem cultura”; elas são informadas, por exemplo, de que fazem música, dança, atividades de culto, de mitologia e outras tantas. E descobrem isso sobretudo no momento em que as pessoas vêm lhes tomar a produção para expô-la em museus ou vendê-la no mercado de arte ou para inseri-las nas teorias antropológicas científicas em circulação. Mas estas sociedades não fazem nem cultura, nem dança, nem música. Todas essas dimensões são inteiramente articuladas umas às outras num **processo de expressão**, e também articuladas com sua maneira de produzir bens, **com sua maneira de produzir relações sociais**. Ou seja, elas não assumem, absolutamente, essas categorizações que são as da antropologia (GUATTARI & ROLNIK, 2013, pp. 24 – 25, *grifos meus*).

É que os *processos culturais* não estão dissociados e nem poderiam estar. Essas tentativas de categorizações antropológicas operam no interior daquilo que Borges (2007) chamou de classificação arbitrária e conjuntural. Além disso, os modos de “apropriação

cultural” revelam unicamente os próprios mecanismos de poder em voga na grande máquina capital, assim se ara o terreno para a terceira dimensão.

Na dimensão “cultura-mercadoria”, as garras do capitalismo são mais evidentes e sua forma de articulação, porque é aqui onde se produzem e se difundem as mercadorias culturais. Aqui a cultura se movimenta em função dos índices, das cifras. Essa dimensão,

Não se trata de uma cultura *a priori*, mas de uma cultura que se produz, se reproduz, se modifica constantemente. [...] Há grades muito elaboradas (penso naquelas que estão em curso na Unesco), nas quais se pode classificar os “níveis” culturais das cidades, das categorias sociais, e assim por diante, em função do índice, do número de livros produzidos, do número de filmes, do número de salas de uso cultural (GUATTARI & ROLNIK, 2013, p. 25).

Essas três dimensões molares não se dissociam de seus entroncamentos moleculares, ou seja, as grandes dimensões semânticas da cultura estão conectadas direta ou indiretamente às suas dimensões micropolíticas, isso significa dizer que não são apenas três dimensões, mas todo um “cosmo cultural” ao qual não é possível abordar aqui. De todo modo, o capitalismo se apropria molecularmente em todas as etapas fazendo da cultura um complexo sistema de subjetivação.

Nessa perspectiva, uma mutação do capitalismo necessariamente provoca uma transformação no sistema cultural. Isso fica visível, por exemplo, na “indústria da música”, um *segmento* capitalístico-cultural. Quando houve o *boom* da internet, essa indústria sofreu “cortes” drásticos na forma de sua *produção*; os meios de difusão físicos se tornaram rapidamente obsoletos: dos vinis para as fitas, das fitas para os cds, dos cds para os aparelhos mp3 e, mais recentemente, para os aplicativos de música, tais como o Spotify e o Apple Music. Tais mudanças não incorrem apenas no modo como *consumimos* música, mas em complexos sistemas de subjetivação, de articulação e “adaptação” de mercado que buscaram formas de contornar as consideráveis perdas causadas pela pirataria. Agora, à distância de um clique, você pode ouvir músicas ilimitadamente, claro, desde que você tenha um celular, um plano de internet e pague uma mensalidade. Todas essas nuances se potencializam em função de um agente fundamentalmente relevante e que não pode ser pensado de modo desassociado da máquina capital: as máquinas de expressão.

A minha tese central aqui é a de que, tal qual os processos de aprendizagem da linguagem, a cultura é “ensignada”, ou seja, ela vem da ordem, do comando (DELEUZE e GUATTARI, 2011). Para isso, as máquinas de expressão precisam entrar em ação e os agenciamentos de enunciação são evocados. É que a linguagem é um dos processos

constitutivos dos dispositivos operantes no capital, não é a única nem tampouco é central, mas opera sua força ao serviço capitalístico. Para Deleuze e Guattari (2011)

Uma regra de gramática é um marcador de poder, antes de ser um marcador sintático. A ordem não se relaciona com significações prévias, nem com uma organização prévia de unidades distintivas, mas sim o inverso. A informação é apenas o mínimo necessário para a emissão, transmissão e observação das ordens consideradas como comandos (p.13, *grifo meu*).

A cultura passa pela linguagem e a linguagem pela cultura. Nesse sentido, uma “efetiva” a outra não havendo um ponto de partida, um começo propriamente dito, um tipo de questionamento irrisório do tipo “quem veio primeiro, o ovo ou a galinha?”. Absolutamente, esse não é o caso! Ambas as “estruturas” se complementam, não poderia haver cultura sem linguagem, do mesmo modo que não poderia haver linguagem sem cultura. Por isso, elas se efetivam como “postulados” de comando porque assim como a cultura,

A linguagem não se contenta em ir de um primeiro a um segundo, de alguém que viu a alguém que não viu, mas vai necessariamente de um segundo a um terceiro, não tendo, nenhum deles, visto. É nesse sentido que a linguagem é transmissão de palavra funcionando como palavra de ordem, e não comunicação de um signo como informação (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 14).

Ora, a cultura não deixa de ser algo de transmissão e que não se limita na relação de um para outro, mas sempre nas dinâmicas da coletividade. Em certo sentido, a gente “aprende” a cultura assim como “aprendemos” a linguagem. Isso se tornou muito claro quando comecei a estudar Francês; para os professores do curso, não bastava apenas focar na língua, mas, sobretudo, na cultura. Assim, em toda aula aprendíamos a gramática junto dos aspectos da cultura francesa, tais como a música, o cinema, a dança e os hábitos sociais. Não me estenderei aqui fazendo uma descrição dos aspectos fundamentais da linguagem nem dos seus modos de funcionamento, pois o que me importa é, unicamente, retomar seus aspectos enquanto estruturantes de um diagrama de poder⁸⁸. Com efeito, o *problema* da linguagem não é o da forma e o do conteúdo, mas sim o de conteúdo e da expressão, tendo em vista que tanto o conteúdo quanto a expressão possuem sua forma. O conteúdo não se opõe à forma, ele se opõe à expressão (DELEUZE & GUATTARI, 2011).

Sendo assim, a linguagem e a cultura não são o “coração” das máquinas, mas apenas uma parte de sua engrenagem. É preciso observar o capitalismo a partir de suas simbioses; enquanto estrutura maquínica ou material ele se efetua na *função* do agenciamento maquínico Capital-Sociedade e todos os amálgamas aí presentes e, por outro lado, em relação como sua *função* política-semiótica no “diagrama” dos agenciamentos coletivos de enunciação. Assim,

⁸⁸ Nesse sentido, recomendo ao leitor interessado a leitura do volume dois de *Mil Platôs* (2011) de Deleuze e Guattari.

por um lado, a cultura opera como conteúdo, como um “corpo” de fato, enquanto a linguagem como expressão, mas o contrário também ocorre. Parafraseando Deleuze e Guattari (2011), o “conteúdo não é um significado nem a expressão um significante, mas ambos são variáveis do agenciamento” (p. 35). É a partir das simbioses que os campos ou regimes de poder se proliferam e as funções corpóreas e incorpóreas da linguagem e da cultura se complementam; é desse modo que uma máquina social se define em função de seu *phylum*, de modo que,

uma sociedade se define por seus amálgamas e não por suas ferramentas. E da mesma forma, em seu aspecto coletivo ou semiótico, o agenciamento não remete a uma produtividade de linguagem, mas a regimes de signos, a uma máquina de expressão cujas variáveis determinam o uso dos elementos da língua. [...] Um agenciamento não comporta nem infraestrutura nem superestrutura, nem estrutura profunda e estrutura superficial, mas nivela todas as suas dimensões em um mesmo plano de consistência em que atuam as pressuposições recíprocas e as inserções mútuas (DELEUZE & GUATTARI, 2011, pp. 33 – 34).

Ao se apropriar dos elementos operativos fundamentais da cultura e da linguagem, a grande máquina capitalística forma bloco com máquinas de expressão e toma como “palavra de ordem”, a própria ordem cuja função é “planificar” as experiências através de seus *coeficientes* (potencializantes e despotencializantes) pseudo “individualizantes”, pseudo “personalísticos” e pseudo inclusivos; aquilo que tratei acima como diferença homogênea. Isso ocorre porque

não estamos mais diante do par massa/indivíduo. Este par era resultado do poder, ao mesmo tempo que massificante e individualizante, das técnicas disciplinares. Aqui, ao contrário, “os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados, ou ‘bancos’” (DELEUZE *apud* LAZZARATO, 2006, p. 182).

A importância das máquinas de expressão surge, curiosamente, a partir do século XIX quando uma mudança no regime visual e cognitivo se tornaram substanciais. Como historiadora da arte, entendo que

a ruptura com os modelos clássicos de visão foi muito mais do que uma simples mudança na aparência das imagens e das obras de arte, ou nas convenções de representação. Ao contrário, ela foi inseparável de uma vasta reorganização do conhecimento e das práticas sociais que, de inúmeras maneiras, modificaram as capacidades produtivas, cognitivas e desejantes do sujeito humano (CRARY, 2012, p. 13).

Desse modo, não podemos separar o corpo das formas coercitivas do poder institucional, discursivas, semióticas, pragmáticas e subjetivas de seus aspectos molares e moleculares. Tampouco seria possível, a meu ver, pensar o “sujeito” como algo descentrado do modelo econômico. A criação de mundos, a potencialização de possíveis, passa, antes de mais nada, por estruturas “(des)humanizantes” que efetuam os próprios componentes corpóreas e incorpóreas das sociedades. Para Lazzarato (2006)

Os processos de criação e efetuação de mundos serão doravante indissociáveis de uma política de redes, de fluxos e de memórias artificiais. A circulação da palavra (agenciamentos de enunciação), das imagens (percepção do comum), dos conhecimentos, das informações e dos saberes (inteligência comum) é o lugar de enfrentamento, ao mesmo tempo estético e tecnológico, espaço de uma batalha pela criação do sensível e dos dispositivos de expressão que o efetuam (p. 159).

Essa “virada ao sensível” começa a ganhar forma, como disse acima, ainda no século XIX. Os dispositivos ópticos literalmente ganham espaço graças ao seu poder de expressão, graças a sua capacidade de articular discursos (nas formas das narrativas, das palavras etc.) e imagens (que também possuem seus discursos e seu apelo) compactando seus objetivos em certa dimensionalidade territorial e desterritorializante. Mas o que de fato ocorre no século XIX? Objetivamente, experimentos com a visão e a percepção. Com efeito,

a visão e seus efeitos são inseparáveis das possibilidades de um sujeito observador, que é a um só tempo produto histórico e lugar de certas práticas, técnicas, instituições e procedimentos de subjetivação (CRARY, 2012, p. 15).

Tal axioma me parece a chave para problematizarmos certos procedimentos que se desencadeiam com as descobertas que são complementares a tais experimentos, sobretudo para o agente capitalístico. O primeiro deles, como muito bem lembrou Jonathan Crary (2012) é que “não há um sujeito observador prévio a esse campo em contínua transformação” (p. 15). Seguindo Michel Foucault, Crary recusa a historicização dos sujeitos tal como proposta pelos fenomenologistas. Na visão de Foucault (2013), para que possamos analisar os processos de constituição do sujeito no “caldo” histórico seria preciso destituir um certo transcendentalismo do sujeito, ou seja, para o importante filósofo francês seria preciso se livrar do sujeito na dinâmica dos acontecimentos. O segundo ponto, e não último dado a heterogênesse dos *processos*, reside no fato de que com os experimentos visuais, criam-se novas técnicas de produção do sensível. O cinema talvez seja, nesse período, a mais poderosa ferramenta de articulação entre o visível e o enunciável; os desdobramentos da pintura e da fotografia tem impacto significativo para esta nova tecnologia heterogênea e seus modos de subjetivação.

O cinema leva uma imersão quase completa, imagens em movimentos passam pelo registro de sua visão, as quais forçam o espectador a administrá-la através de outras dinâmicas; simultaneamente o corpo do espectador está territorializado numa certa dimensão física no espaço de uma sala escura, mas ele ou ela não observa “sozinho”. A percepção é um fator chave nesse processo e isso significa dizer que o *consumo* de imagens e discursos são administrados a partir de novos registros, novas linguagens efetivando uma “nova cultura”. Assim, o cinema cria uma nova realidade, uma realidade virtual (no sentido deleuziano),

paralela, anacrônica. Em outras palavras, o cinema provoca a produção de uma sensibilidade desterritorializada na mesma medida em que busca territorializar os desejos e os modos de consumo. A *atenção* do observador torna-se “multifocada”, polivalente, polifônica e pluridimensional porque a *visão* passa a não depender mais exclusivamente do olho, mas do **conjunto-corpo** e de todos os seus elementos sensoriais (corporais e incorporais).

Os problemas da linguagem e da cultura são rearticulados nas máquinas de expressão em conjunto com os dispositivos tecnológicos de reprodução (cinema, rádio, telefone e, mais tarde, televisão e internet) com isso

As redes e os fluxos da cooperação entre os cérebros, e as forças vivas que animam estas redes (a memória e seu *conatus*, a atenção), foram reduplicadas pelas redes, fluxos e memórias artificiais (LAZZARATO, 2006, p. 159).

Desse modo, conteúdo e expressão “tornam-se” *variáveis* de um duplo digrama;

um no qual as variáveis de conteúdo e expressão se distribuem segundo sua forma heterogênea em pressuposição recíproca em um plano de consistência; outro, no qual não se pode nem mesmo distingui-las, porque a variabilidade do mesmo plano fez com que este predominasse precisamente sobre as dualidades das formas, tornando-as “indiscerníveis”. (o primeiro estado remeteria a movimentos de desterritorialização ainda relativos, ao passo que o segundo teria alcançado um limiar absoluto da desterritorialização) (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 36).

As máquinas de expressão tornam-se elos numa cadeia produtiva de subjetivação em que a linguagem é em si um agenciamento de “formas duais” de articulação impositiva. A cultura por sua vez “catalisa” esses agenciamentos, na medida em que transformam suas dimensões, e torna-se ela mesma um agenciamento. Essas dimensões são conectadas e transformadas o tempo todo, criando, literalmente, sujeitos aptos aos modos capitalísticos (ou ao regime maquínico social em vigência). A cultura, em seu sentido amplo, é definitivamente um “buraco de minhoca” que conecta distintas dimensões, distintos estratos sociais. O que alguns autores chamaram de “hibridização cultural”, na verdade, não deixou de ser também uma dominação econômico-político-cultural. A cultura não pode e não deve ser exclusivamente balizada através de seus aparelhos culturais e seus índices sociais, há de se levar em conta também os dispositivos de subjetivação e, fundamentalmente, os fluxos econômicos, políticos e capitalísticos que a cortam, que a fraturam, que a transformam em sua própria linha de acontecimento⁸⁹.

⁸⁹ Para Lazzarato (2006), um acontecimento “cria um mundo possível que se manifesta nos agenciamentos de enunciação (nos enunciados, nos signos ou em um rosto) e que se efetua nos corpos” (p. 25). Para ele, o acontecimento tem duas dimensões, “uma espiritual e outra material, mas ele não é em si mesmo nem matéria, nem espírito, nem sujeito, nem objeto. É as duas coisas ao mesmo tempo, da mesma maneira que o acontecimento (simultaneamente passado, presente e futuro). O acontecimento insiste nos enunciados e se diz

CAFETINAGEM MAQUÍNICA

[...] sempre haverá uma multiplicidade, pois não existe uma subjetividade de um lado e, do outro, a realidade social material. Sempre haverá “n” processos de subjetivação que flutuam constantemente segundo os dados, segundo a composição dos agenciamentos, segundo os momentos que vão e vêm. E é nesses agenciamentos que convém apreciar o que são as articulações entre os diferentes níveis de subjetivação e os diferentes níveis de relação de forças molares.

Félix Guattari & Suely Rolnik, *Micropolítica*, 2013

O setor financeiro é um paciente em estado grave, cujos sintomas oscilam entre assumir riscos excessivos, manipular taxas, fazer vendas abusivas de produtos financeiros e transgredir as leis penais contra a lavagem de dinheiro e o favorecimento ao crime.

Stephen Platt, *Capitalismo criminoso*, 2017

A fuga é efetiva. Durante os últimos meses de gravidez, nossa personagem encontra relativa paz no interior de um quilombo. Foi lá que sua filha nasceu e foi lá também onde ela pode conhecer realidades distintas desse complexo sistema que materializava no corpo as mais nefastas dimensões do sensível; de estupro à mutilação. Não que ela não estivesse familiarizada com esses processos de violência, mas é porque foi ali que os afetos se estabeleceram a partir de outros fluxos e regimes de politização, *afecções pulsantes*. Lá, ela teve mais dois filhos, até que um dia fora recapturada. Sem saber qual seriam os destinos dos filhos, o desespero não lhe deu outra alternativa a não ser se matar diante do assassinato do marido e da filha mais velha, que tinha apenas três anos. Seu legado de pulsação de vida, no entanto, permanece; seu grito jamais seria esquecido e, de algum modo, ele ecoa em mim, muitas gerações depois.

Analisando as nuances dos últimos acontecimentos políticos no Brasil e na América Latina, podemos afirmar que os Estados estão completamente submetidos ao poder do capital; há muito tempo, o capital tornou-se um grande cafetão. Se quiséssemos traçar uma espécie de genealogia da cafetinagem capitalística certamente chegaríamos às máquinas coloniais. É que o capital, mesmo nos seus estágios iniciais, “sempre” exerceu um tipo de poder sobre a esfera do social, capturando os meios políticos-disciplinares. No entanto, não ocuparei disso aqui, tendo em vista que as pistas que a máquina colonial nos dá nos ajudam a traçar tal cartografia.

Em um texto publicado em 2006, intitulado *Geopolítica da cafetinagem*, Suely Rolnik faz uma interessante análise sobre o “capitalismo cultural” ou “cognitivo”. Para a autora, “o

exclusivamente através dos corpos, porém não está contido nos enunciados, tampouco se atualiza por completo nos corpos (eternidade do acontecimento)” (pp. 25 – 26).

capital substituiu Deus na função de fiador da promessa [*salvadora*], e a virtude que nos faz merecê-lo passou a ser o consumo: este constitui o mito fundamental do capitalismo avançado” (ROLNIK, 2006, p. 5 *grifo meu*). Essa observação de Rolnik é particularmente interessante pois, se olharmos a trajetória das “formações” capitalistas, perceberemos que, em certa medida, “Deus” formou bloco com o capital. Basta olharmos a “parceria” entre igreja e os Estados nos modelos de colonização. Portanto, “Deus” funde-se ao capital ao ponto de serem indistinguíveis (as práticas mais recentes das igrejas protestantes no Brasil nos dão pistas disso). Mas a análise de Rolnik não reside sobre as igrejas, ela sequer fala nisso, vai além; ao olhar sucintamente para as décadas de 1960 e 1970⁹⁰ e perceber certas particularidades de constituição dos processos subjetivos, o que ela chamou de subjetividade flexível, Suely Rolnik entende que, o que ocorreu, simultaneamente, foi uma operação micropolítica que fez da potência de criação o combustível maquínico de produção e acumulação de capital (*ibid, ibdem*). É que, para Rolnik, um poderoso processo de cafetinagem se instaurou no mundo, não “qualquer” tipo de cafetinagem, mas um tipo concernente “à cafetinagem das forças subjetivas e de criação. Um tipo de relação de poder que se dá basicamente por meio do feitiço da sedução” (ROLNIK, 2006, p. 6). Ou seja, na pulsação do regime do capitalismo cognitivo muitos dos autores sociais que criaram resistência ao regime totalitário que se instalou no Brasil, e só teve fim em 1985, caíram na armadilha imposta pelo “cognicapitalismo”. Ao tentarem se emancipar “do padrão de subjetividade fordista e disciplinar” (*idem*) acabaram anexados à grande teia subjetiva do novo modelo econômico em voga à época. Mas as consequências desse feito, ou melhor, desse tipo de relação de poder, não se limitaram exclusivamente ao atores sociais da resistência, ao contrário, a cafetinagem, cuja a dimensão já era incalculável, torna-se, efetivamente, um *modus operandi* e os Estados, aos poucos, se curvam ainda mais às forças neoliberais em todos os seus níveis. O capital tornou-se o carro chefe de uma série de práticas abusivas, mas não necessariamente ilegais, que conduzem a humanidade a colapsos éticos,

⁹⁰ As décadas de 1960 e 1970 são de grande importância para compreendermos algumas das transformações mais recentes dos modelos econômicos. É que entrava em curso não apenas o que conhecemos hoje como globalização acelerada – que como vimos nas páginas anteriores é um processo longo que, ao meu ver, não se inicia no século XX – e outros arranjos institucionais como, por exemplo, a reestruturação dos processos de produção com maior participação Estatal. No entanto, sabemos que isso é reflexo de uma extensa crise que, iniciada a partir da percepção do fracasso do modelo fordista das décadas anteriores, foi conduzindo o mundo a uma recessão econômica em meados da década de 1970. Tal arranjo institucional que buscou uma reorganização da política econômica, podemos chamar de pós-fordismo. Com autores como Deleuze (2013), Guattari (2012), Rolnik (2006; 2016) e outros, percebemos que a crise econômica, como toda crise, era também uma crise da subjetividade, ou melhor, uma crise dos regimes de subjetivação provocada pela própria desterritorialização do capitalismo. É por isso que insisto com Rolnik (2006) ao dizer que “políticas de subjetivação mudam com as transformações históricas, pois cada regime depende de uma forma específica de subjetividade para sua viabilização no cotidiano de todos e cada um” (p. 3).

sociais e políticos tais como a comercialização de drogas, práticas de terrorismo, tráfico humano, miséria, evasão fiscal, etc.

A grande crise financeira de 2008 – aparentemente um reflexo cíclico provocado pelas desterritorializações e reterritorializações das práticas comerciais e financeiras globais – teve origem no que especialistas chamam de “excessiva imprudência em assumir riscos⁹¹” (PLATT, 2017, p. 21) por parte das instituições financeiras, e me parece, aqui, ser de suma importância assumir o que estou tratando como “instituição financeira”: são os bancos, os grandes bancos internacionais, que controlam, que regem, como um maestro numa orquestra, os fluxos econômicos globais submetendo praticamente tudo – senão tudo – às suas forças, inclusive os Estados. Em outras palavras, o capital literalmente conduz a vida, ou melhor, as formas de existencialização humanas e não humanas. Mas os processos que desencadearam a grande crise de 2008 não foram apenas uma consequência cumulativa de práticas de riscos. Segundo Stephen Platt (2017), entram nesse cálculo diversos fatores macroeconômicos, entre os quais, pode-se dizer, “a assimetria entre os déficits de capital do Primeiro Mundo e os superávits de capital em mercados emergentes” (p. 22). Com essa recomposição da ordem do fluxo econômico o mundo sentiu, talvez pela primeira vez, que uma nova conformação “geopolítica⁹²” poderia estar entrando em curso; a crise financeira de 2008, não por acaso, teve como epicentro os países europeus e os Estados Unidos⁹³. O cenário político à época indicava um vertiginoso crescimento de países emergentes, entre eles o Brasil, através das políticas econômicas e sociais adotadas pelo governo do então presidente Lula. Com isso, pela primeira vez na história do Brasil pudemos emprestar dinheiro ao Fundo Monetário Internacional, fato amplamente noticiado pela mídia à época, entre as quais o jornal O Globo⁹⁴, elevando o país como uma “potência” promissora. Contribuíram para isso a

⁹¹ Você deve estar se perguntando o que significa “assumir riscos” nesse panorama. Segundo Stephen Platt (2017), “As empresas precisam de capital para iniciar e expandir suas atividades, e grande parte desse capital provém de empréstimos bancários. As pessoas se beneficiam do acesso ao setor financeiro para a aquisição da casa própria e para construir sua previdência pessoal com investimentos em papéis bancários. E o tesouro nacional lucra com a tributação dos tributos bancários (pelo menos quando não estão salvando financeiramente os bancos). Em resumo, o interesse público exige que os bancos assumam riscos, mas não a ponto de os contribuintes terem de pagar a conta (pp. 19 – 20)”.

⁹² O termo geopolítica aqui não tem nada a ver com a composição de territórios geográficos como “formas materiais” de organização do espaço, mas com uma certa “geografia” dos fluxos econômicos globais que, ao se inverter, ameaçavam o *status quo* e outros dispositivos de poder dos ditos países de “primeiro mundo”.

⁹³ A explosão da bolha imobiliária nos Estados Unidos também foi um dos fatores que levaram à crise. Na medida em que negociações de papéis de empréstimos entram em cena, “o processamento e o gerenciamento desses produtos levaram a um aumento significativo do déficit nacional e a uma queda da atividade econômica global” (PLATT, 2017, pp. 23 – 24).

⁹⁴ Ver link disponível em: <<https://oglobo.globo.com/economia/lula-esta-semana-emprestei-us-10-bilhoes-ao-fmi-pega-ai-3193344>> (Acesso em 25 de Maio de 2018).

descoberta do pré-sal e os grandes investimentos feitos no país. Não obstante, o Brasil passou a figurar no noticiário internacional como sede de grandes eventos em escala global.

Mas, ao mesmo tempo surgem muitas manchetes sobre corrupção, algo que não se limitou apenas ao Brasil. Mas o fato é que, por trás de todos os escândalos, o que estava de fato em jogo eram dois dispositivos aparentemente distintos, mas em tudo compatíveis: por um lado, uma subjetividade financeirizada (produzida a partir dos modelos pós-fordistas⁹⁵, heterogêneos por “natureza” – com a articulação de diversos componentes de capital, entre eles o dito “capital cognitivo”) e, por outro lado, o próprio mercado financeiro, com seu arsenal de técnicas e práticas perniciosas que vão além – muito além – do fato de se assumir riscos, tais como a manipulação de taxas de juros definidas globalmente, venda inapropriada de produtos financeiros (apólices de seguro, papéis de dívida ativa, etc.), violação das sanções e a lavagem de dinheiro⁹⁶. Em suma, existe um mercado *branco* financeiro que coloca em prática os lados obscuros da financeirização global sem as quais o capitalismo não poderia se sustentar como tal. Mas a verdade é que os Estados possuem, em certa medida, mecanismos legais para controlar, ou pelo menos minimizar, certas práticas ilícitas do mercado financeiro. Portanto, se atos ilícitos ocorrem, é um dado em função da cafetinagem aos Estados e de seus aparelhos institucionais entre eles a própria lei. Os grandes fluxos de dinheiro servem, em todos os níveis da administrada pública, como ferramentas de manipulação, como dispositivos de cafetinagem, mas o que entra em jogo não é apenas a acumulação de capital, mas a manutenção do *status quo*, a perpetuação dos modos e práticas econômicas que favoreçam as elites históricas e, por fim, mas não menos importante, os contratos (de distintas naturezas) em nações em desenvolvimento como estratégia global de expansão de uma marca ou empresa e/ou produto.

Para tal, entram em ação as subjetividades financeirizadas. É que, para os “operadores” das subjetividades financeirizadas o que importa, no fundo, é a própria imagem vinculada a ícones de ostentação, o que se convencionou a chamar “estilo de vida”. Trata-se, na verdade, da produção de fluxos de imagens dinâmicas (elas inundam os jornais, as revistas, as redes sociais, a TV, etc.) gourmetizando a vida, gentrificando os bairros em shows patéticos de exibição de poderio econômico como estratégia de subjetivação. Por trás de parte desse “novo” estilo de vida se escondem práticas controversas de enriquecimento. As subjetividades assim, cafetiadas por essa força imagética financeirizada, são iscas fáceis para

⁹⁵ Ver Jesse de Souza (2017), *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*.

⁹⁶ Para melhor compreensão de cada aspecto, sugiro a leitura do primeiro capítulo do livro de Stephen Platt (2017).

processos ilícitos cujo o papel da cafetinagem, enquanto uma forma de sedução e de produção de desejo, é o marco fundante. Entra em cena, assim, a corrupção. Para Stephen Platt (2017), existem muitas formas de corrupção. Para ele, elas podem variar “desde um servidor exigindo dinheiro para executar uma função básica e gratuita até um político sênior negociando contratos e embolsando milhões em propina” (p. 127).

Tanto do ponto de vista molar – macropolítico – como do ponto de vista molecular – micropolítico – essa forma de subjetivação não se distingue em direita ou esquerda e, portanto, seria impreciso dizer, por exemplo, que a esquerda é mais corrupta que a direita. No que diz respeito aos processos de subjetivação, o que conta é a “incorporação” de certas práticas ou nuances (sociais, políticas, econômicas, cognitivas, afetivas, etc.) do *sensível* que *afectam* o corpo vibrátil (ROLNIK, 2016). O que conta para tais subjetividades é a renda, os espaços VIP, as capas de revistas distribuídas na primeira classe de um voo internacional, o privilégio dos jatinhos particulares, as fotos polpudas estampadas nos jornais ou dos jantares pomposos oferecidos em eventos *red carpet*. Essa espetacularização imagética é apenas um aspecto dessa subjetividade financeirizada, há por trás dela distintos mecanismos de poder que desvelam certos mecanismos do sistema financeiro globalizado. Cabe ressaltar que a corrupção é em si um abuso de poder público (PLATT, 2017), ou seja, os sujeitos mais propícios a praticá-la são, justamente, os operadores dos mecanismos institucionais (políticos, policiais, militares, juízes, promotores, desembargadores, etc.) e, dada essa dimensão, a corrupção é, com efeito, um dispositivo efetivo de manutenção do *status quo*, na forma dos privilégios sociais, históricos e econômicos, por mais paradoxo que isso possa soar.

No entanto, o problema da corrupção⁹⁷ não me parece de todo um problema da cafetinagem da subjetividade financeirizada; essa subjetividade opera como suporte de viabilização dos regimes de produção do *desejo*. Isso significa dizer que tal subjetividade não é propriamente corrupta, por mais propensa à corrupção em função da dependência que criam de certos regimes. Logo,

a existência da corrupção não é o único problema. O sistema financeiro internacional é um participante essencial da própria operação corrupta ou da retenção do dinheiro acumulado por suborno ou roubo. Os bancos desempenham um papel fundamental, fornecendo contas e estruturas empresariais que possibilitam a execução de contratos ilegais, disfarçando a origem ou o destino do dinheiro e permitindo que o dinheiro advindo de corrupção seja retido para, depois, ser acessado por seu destinatário (PLATT, 2017, p. 129).

⁹⁷ Além disso, creio ser importante frissar, a corrupção existe em diversos níveis sociais e em distintas proporções.

Ou seja, o sistema financeiro é em si um agente efetivo, um fluxo “codificado” cuja “descodificação” passa necessariamente por complexas (macro) estruturas políticas. Em suma, uma rede de poder desde os níveis molares até as mais tênues camadas moleculares. As estruturas do Estado, assim, cafetinadas por essa força maquínica, possibilitam profundos impactos sociais que precarizam a vida – e não apenas a vida humana – em escala global. Nesse sentido, a cafetinagem maquínica constitui um gradiente de jogos de força onde os operadores políticos heterogêneos (macro e micro) entram em cena efetivando não apenas um modo específico de subjetivação, mas literalmente movimentando a própria máquina capitalista em diversos níveis; a corrupção, portanto, é um dos muitos aspectos da cafetinagem maquínica⁹⁸.

O que se esconde por trás dessa cafetinagem, materializando seus efeitos, é justamente o que contribui para as distintas formas de colapso do mundo; equipando o mercado paralelo armamentista, que contribui diretamente para a expansão do terrorismo em escala global; o tráfico de órgãos, que tem ceifado a vida; o tráfico de pessoas ao redor do planeta; o tráfico de drogas, que tem financiado a violência e o genocídios da população mais pobre e, em geral, negra, em particular na América Latina; os grandes fluxos migratórios mais recentes, como uma consequência direta da destruição de Estados e sociedades ao redor do mundo como parte de um projeto necropolítico resultante desse tipo de cafetinagem; tráfico de seres humanos, etc. Além disso, a própria instrumentalização e reorganização política para dar conta de atender aos interesses dos grandes blocos econômicos, em especial o golpe institucional no Brasil travestido de legalidade e muitos outros ao redor da América Latina, como os do Paraguai e Equador, por exemplo. Tais situações só puderam se efetivar, de fato, porque os Estados, na forma de seus agentes micropolíticos, foram seduzidos pelo Deus Capital, e essa força assim cafetinada colocou em ação, no plano macropolítico, seus projetos de poder que não são necessariamente novos, mas remanescem daquilo que Jesse de Souza (2017) chamou de a *Elite do atraso*. Em suma, o que estava em jogo, efetivamente, era a

⁹⁸ É importante ressaltar que a corrupção não é resultado específico de um processo de cafetinagem onde entram em cena modos de subjetivação e modos de administração econômica. Ela só é de fato possível porque o próprio sistema a efetiva através de seus diversos operadores, dispositivos e atores sociais, mas também por causa das semióticas significantes e a-significantes como, por exemplo, as próprias estruturas legais de funcionamento dos aparelhos de Estado. Aqui, cito especificamente de uma conversa com uma amiga – que pediu para não se identificar – que dizia em tom de frustração que após passar cinco anos brigando por um processo na comarca de Brasília resolveu ceder aos apelos de desembargadores para movimentar um processo em que ela deveria receber cerca de 900 mil reais. Casos como esse aparentemente não são tão incomuns. Numa rápida pesquisa na internet, é possível encontrar denúncias em distintas comarcas, como o caso de um desembargador na comarca catarinense que repercutiu nacionalmente após a denúncia de um advogado durante uma sessão de julgamento, disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2017-dez-15/tj-sc-afasta-desembargador-acusado-corrupcao-agressoes>>. (Acesso em: 15 de maio de 2018).

perpetuação de certas castas de privilegiados históricos que remanescem desde os “tempos longínquos” da escravidão (SOUZA, 2017).

Enquanto isto, para tentar apaziguar os ânimos sociais, as máquinas de expressão entraram em ação e colocaram em circulação o poder das semióticas significantes elegendo um ícone, na imagem de um juiz federal, para representar a ficção do “combate à corrupção”. No fundo, o que muitos demoraram a perceber é que os mesmos ícones são as próprias “putas” (subjetividades financeirizadas) cafetinadas pelo poder de sedução dos fluxos econômicos. É que

Apesar dos riscos de uma outra crise e da inevitabilidade de mais comportamentos nocivos envolvendo os rendimentos frutos de delitos, rara é a jurisdição que atuará de forma unilateral para desfavorecer-se em termos econômicos, alienando sua própria indústria financeira. Na “corrida” pela reforma do setor financeiro, os governos não querem estar na linha de frente do pelotão, preferindo a segurança da inação coletiva. O resultado, portanto, é uma paralisia, um *status quo* que evidencia quanto os órgãos de regulamentação foram feitos reféns pelo próprio setor por eles regulado (PLATT, 2017, p. 285).

Assim, os aparelhos de Estado seguem cafetinados e outras formas de politização serão usadas, se necessário, para alimentar a *indústria das castas*, mesmo que para isso seja fundamental politizar o judiciário; a primeira e mais relevante das “putas” nessas complexas sociedades da “elitização do atraso”.

O INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO

O não discursivo não tem a importância do infável, do não dizível ou do irracional, mas tem a força do incorporal, das intensidades, dos afetos que constituem tantos focos de protoenunciações. O não discursivo não é uma matéria informe à espera de uma diferenciação, de uma disciplina e de uma organização significativa ou simbólica que viria da linguagem e da “lei” (os lacanianos). [...] Pelo contrário, ele é percorrido por dinâmicas semióticas e expressivas muito ricas, por afetos que funcionam como territórios existências, por “sis emergentes”, por focos de subjetivação mutantes e de protoenunciação, humanos e não humanos, que constituem máquinas autoprodutoras de existência.

Maurizio Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*, 2014

O sujeito não é evidente: não basta pensar para ser, como proclamava Descartes, já que inúmeras outras maneiras de existir se instauram fora da consciência, ao passo que o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido, sem enganchar em nada dos Territórios reais da existência, os quais por sua vez derivam uns em relação aos outros, como placas tectônicas sob a superfície dos continentes.

Félix Guattari, *As três ecologias*, 2012.

As pistas até aqui problematizadas nos dão indícios de que o acoplamento maquínico produz efeitos bastante sólidos nos corpos e nas subjetividades, drasticamente transformando a sociedade: o corpo político e social. O acoplamento da máquina colonial com a máquina capital não cria uma terceira máquina (como se suporia num processo dialético, não tem nada a ver com a dialética, porque a multiplicidade não se apreende nos moldes duais, ou seja, em tese, antítese e síntese), mas aumenta suas dimensões, literalmente, criando mundos. Há um dispositivo que surge a partir desse processo de acoplamento e sobre o qual resistir não é algo que se possa dizer simples: é o inconsciente colonial capitalístico. O que se esconde por trás, por exemplo, do pedido inflamado, por parte da sociedade brasileira, clamando “intervenção militar já” desde a instauração da crise política no Brasil? Aqui, diversos componentes (protoenunciativos, protosubjetivos, protocolonias, protocapitalistas etc.)⁹⁹ entram num certo agenciamento dado o poder de sujeição e servidão produzidos pelo capitalismo contemporâneo.

Diferente do que argumenta os ensinamentos histórico e sociológico “clássicos”, o neocolonialismo não é um “fenômeno” localizado nos idos do século XIX. Ao contrário, ele é um fenômeno recente que data de fins do século XX e tem atuado na conquista de outros *territórios*, que não são propriamente físicos/materiais, através da modernização das técnicas econômicas implementadas com o *boom* da globalização. O “objeto” neocolonial é fruto de uma segmentação de dispositivos históricos, econômicos, sociais, geográficos, mas sobretudo corpóreos e não corpóreos, circunscritos diagramaticamente e anacronicamente. Não se trata propriamente de uma reordenação geográfica, mas, sobretudo, da reacomodação *econômica*

⁹⁹ Em linhas gerais, uma protoenunciação seria “formas” de enunciação pré-fabricadas, pré-moldadas. O “proto”, em todos esses níveis, indica algo pré-fabricado ou pré-existente cuja origem não tem um ponto inicial específico. No que diz respeito à protoenunciação, em específico, Maurizio Lazzarato (2010) argumenta que “a servidão não comporta, propriamente falando, nem sujeitos e nem objetos, mas entidades “ontologicamente ambíguas”, híbridas, “objetidades/ subjetidades”, ou seja, entidades “bi-faces objeto-sujeito”. Os “objetos”, as máquinas, os protocolos, os diagramas, os gráficos, os esquemas, podem constituir vetores de “proto-subjetivação” ou focos de “proto-enunciação”. O “para si” e o “paraoutrem”, normalmente considerados atributos exclusivos da subjetividade humana, aderem também às “coisas”. Os “sujeitos”, em contrapartida, cristalizam hábitos, rotinas físicas e intelectuais que podem possuir a consistência dos ‘objetos’” (p.169). Em seu livro *Signos, máquinas, subjetividades* (2014), Lazzarato argumenta que “não há nada de natural na função-sujeito das comunicações e da linguagem. Ao contrário, ela é construída e imposta” (p. 140) a partir de dispositivos secundários que nos assujeitam e atuam sobre e através da fala “‘calando’ o público ao fazê-lo falar de acordo com as regras do espaço compartilhado de comunicação” (*idem*). Citando Deleuze e Guattari, Lazzarato (2014) conta que “o sujeito individuado não é nem uma condição da linguagem, nem a causa dos enunciados. Na realidade, o que produz os enunciados em cada um de nós, não somos nós enquanto sujeitos, mas uma outra coisa, são as: ‘multiplicidades’, às massas, e às matilhas, aos povos e às tribos, aos agenciamentos coletivos que nos atravessam, que nos são interiores e que nós não conhecemos’. É essa multiplicidade que ultrapassa o indivíduo que nos faz falar; e é a partir dessa multiplicidade que produzimos enunciados. Não há sujeito, só há agenciamentos coletivos de enunciação que produzem enunciados. ‘[O] enunciado [é] sempre coletivo mesmo quando parece ser emitido por uma singularidade solitária’” (pp. 140 – 141).

em favor de potências historicamente privilegiadas pelos processos coloniais, imperiais e pela própria implantação do capitalismo em suas distintas fazes. O neocolonialismo depende, portanto, de seus elementos protocoloniais e protosubjetivos para se efetivar. Se jogarmos nossa lupa para os acontecimentos mundiais a partir da implantação daquilo que Guattari (2012) chamou de Capitalismo Mundial Integrado, que coincide com a explosão do neoliberalismo por volta da década de 1980, veremos que

As oposições dualistas tradicionais que guiaram o pensamento social e as cartografias geopolíticas chegaram ao fim. Os conflitos permanecem, mas engajam sistemas multipolares incompatíveis com adesões de bandeiras ideológicas maniqueístas (GUATTARI, 2012, p. 13).

Em suma, o foco central do neocolonialismo não é mais “unicamente” os espaços geográficos e sua conseqüente exploração, sua *geografia* agora é outra, é o corpo e a própria subjetividade. Sem uma força intersubjetiva (colocando em relação distintos componentes subjetivos e de subjetivação), o capitalismo certamente sofreria processos de despotencialização em seus propósitos mais recentes tendo em vista que

O capitalismo neoliberal (e o que resta do movimento operário) não soube articular a relação entre fluxos econômicos, sociais e tecnológicos e os devires de subjetividade que emergem no capitalismo contemporâneo (LAZZARATO, 2014, 185).

De igual modo, o foco da economia também vem sofrendo “descentralizações” desde fins do século XIX. Ou seja, os modelos produtivos vêm sofrendo transformações que culminaram em diferentes paradigmas ao longo desses séculos (da extração de metais preciosos, passando pela metalurgia e depois fordismo e toyotismo, pelo mercado imobiliário até os cenários mais recentes que aparentemente são mais maleáveis e mais vulneráveis à especulação etc.). No modelo neocolonial a importância produtiva gira em torno dos “empresários de si”, dos “empreendedores” que no fundo alimentam as grandes “redes produtivas” a preços mais baixos e à geração de dívida¹⁰⁰; a dívida é também uma força biopolítica, um método de *colonização* dos corpos e das subjetividades. A dívida surge como uma estratégia política segmentária de automatismos econômicos e normatização social. Não são apenas os governos, os Estados que devem, mas tais condições se ampliam aos seus cidadãos, e a dívida cria um tipo de controle que é efetivamente biopolítico (LAZZARATO, 2017). Em resumo, o que entra em cena são novas conformações de exploração biopolítica. Isso não exclui a cafetinagem maquínica que tem devastado imensos território políticos – como temos acompanhado, pacificamente, por exemplo, o caso da Síria – gerando não apenas

¹⁰⁰ Para ajudar a pensar os tipos de governamentalidade propiciadas pela dívida enquanto uma estratégia biopolítica sugiro a leitura de *O governo do homem endividado*, de Maurizio Lazzarato (2017).

sofrimento, mas distintas ondas de fluxos migratórios globais¹⁰¹. Assim, o neocolonialismo é uma força multidimensional cujas dobras (históricas, políticas, econômicas e sociais) têm produzido seus efeitos de captura (sujeição e servidão) através de distintas formas de conquistas e sobreposição soberana sobre diferentes territórios geográficos, corpóreos e não corpóreos, um fenômeno relativamente recente que tem se inscrito no mundo e vem criando efeitos de despotencialização nas formas de existencialização¹⁰². Para Lazzarato (2014)

O essencial da “crise atual” está na incapacidade das forças capitalistas em articular a dimensão discursiva e existencial; na impossibilidade de agenciar conjuntos de fluxos econômicos, sociais e tecnológicos atualizados e a dimensão virtual e incorporal da produção de subjetividade, territórios existenciais e universos de valores. Se a produção de subjetividade não se articula a um campo social, a uma “produção”, a uma política, a uma língua e assim por diante, teremos, como acontece atualmente, uma patologia da subjetividade (racista, xenófoba, individualista, voltada para seus próprios interesses, etc.). As palavras de ordem sobre emprego, pleno emprego e assim por diante, que deveriam se articular com a subjetividade, não geram processos de subjetivação, pois não abrem para novos mundos, não constituem uma matéria de escolha para subjetividade contemporânea (p.185).

Ao olhar para o passado (em termos *políticos*) e “voltarmos” a ele como alternativa de viabilização da própria vida, ignorando as pulsações do contemporâneo e seu processo vital de efetivação das *minorias* (não apenas as “minorias” sexuais e de gênero, mas para os povos colonizados em geral), o que resultou foi uma nova forma de “colonização” que se efetiva em muitas dimensões, mas, sobretudo, em nós mesmos, nos nossos corpos e na produção de real social (ROLNIK, 2016). Emerge, assim, o inconsciente colonial capitalístico.

Para Suely Rolnik (2016), o inconsciente colonial capitalístico consiste em uma “micropolítica reativa [...] que comanda o sujeito moderno ocidental que todavia encarnamos” (p. 8). Para a autora, tal dispositivo micropolítico decorre de experiências simultâneas resultantes de “duas distintas capacidades de que a subjetividade dispõe” (*ibid, ibidem*) para apreender o mundo. Assim,

A primeira é a experiência imediata, baseada na percepção e que nos permite apreender as formas do mundo em sua concretude e contornos atuais. Tal modo de apreensão é inseparável da cartografia cultural vigente: quando vejo, escuto ou toco

¹⁰¹ Meu objetivo não é debater aqui os fluxos migratórios, muito embora eles façam parte dessa onda de cafetinagem capitalística, mas mostrar, de modo breve, como os efeitos desses processos capitalísticos, que chamo de neocolonialismo, explodem para todo lado e de diferentes formas afetando, paradoxalmente, os próprios países exploradores. Para ajudar a pensar, do ponto de vista econômico, tais fluxos migratórios sugiro a leitura do livro de Stephen Platt (2017) chamado *Capitalismo criminoso*.

¹⁰² Isso, em si, pareceria um paradoxo, pois as próprias “minorias” cada vez mais vêm conquistando direitos e uma aparente emancipação. No entanto, esse ainda não é um efeito global – à medida que, em vários países ainda é crime ser gay, por exemplo – e tão pouco diluiu efetivamente o racismo e as fobias. Tão pouco, os processos de exploração foram extintos, e talvez jamais sejam, mas eles foram ressignificados, redimensionalizados e hoje efetivam novas formas de domínio não apenas da *alteridade*, mas dos próprios meios de produção.

em algo, minha experiência já vem associada aos códigos e representações de que disponho e que, projetados sobre este algo, me permitem lhe atribuir um sentido – é a experiência do assim chamado “sujeito”. Mas se esta capacidade cognitiva é sem dúvida indispensável por ser a que viabiliza a sociabilidade e a comunicação, ela não é a única a conduzir nossa experiência; vários outros modos de apreender o mundo operam simultaneamente, constituindo a experiência complexa a que chamamos de subjetividade. Um outro tipo de experiência que a subjetividade faz de seu entorno é a que designo como “fora-do-sujeito” ou “extra-pessoal”: é a experiência das forças que agitam o mundo enquanto corpo vivo e que produzem efeitos em nosso corpo em sua condição de vivente. Tais efeitos, consistem em outra maneira de ver e de sentir aquilo que acontece em cada momento – às quais Gilles Deleuze e Félix Guattari deram o nome, respectivamente, de “percepto” (diferente de percepção, pois é irrepresentável) e “afecto” (diferente de afeto ou sentimento, que são emoções psicológicas, pois, aqui, trata-se de uma emoção vital que tem a ver com afectar, no sentido de tocar, contaminar, perturbar). Estes não tem imagem, nem palavra, nem gestos que lhes correspondam e, no entanto, são reais – eles dizem respeito à dimensão viva do mundo, cujos efeitos compõem um modo de apreensão extracognitivo, o que denomino de “saber-do-corpo”. E se também esta é uma experiência da subjetividade, ela nada tem a ver com a experiência de um indivíduo; tampouco existe nela a distinção entre sujeito cognoscente e objeto exterior. É que nesta dimensão de nossa existência somos parte do corpo vivo do universo – ou melhor, pluriverso – e não há separação entre nós e toda espécie de elementos que compõem numa variação contínua. O mundo “vive” efetivamente em nosso corpo sob modo de afectos e perceptos e integra sua/nossa composição, impulsionando o processo incessante de recriação de nós mesmos e de nosso entorno. Tais maneiras de ver e de sentir formam uma espécie de germe de mundo que nos habita (ROLNIK, 2016, pp. 9 – 11).

Os efeitos vivos e dinâmicos do mundo em nosso corpo produzem em nós uma espécie de estranhamento (o que Suely Rolnik chama de “o estranho-familiar”¹⁰³) que à mercê dessa volatilidade dinâmica e incessante do mundo tornam-se inapreensíveis para as cartografias culturais em vigência, desestabilizando-as e convocando o desejo a agir de modo a “recobrar um equilíbrio vital, existencial e emocional” (ROLNIK, 2016, p 12). Diante de processos contínuos de desestabilização, nosso desejo entra em ação, passando a se guiar ou por uma bússola ética (buscando combater as tendências reativas em nós mesmos de modo singular) ou por uma bússola moral (reativando, assim, o inconsciente colonial nas formas reativas, identitárias, individualizadas, etc.). Portanto, as oscilações do mundo, sentidas em nosso corpo, convocam uma reconfiguração da política do desejo, ou seja, “o modo de resposta do desejo à experiência da desestabilização e ao mal-estar” (ROLNIK, 2016, p 13) produzidos pelos regimes vigentes (culturais, políticos, econômicos etc.).

Assim, as incessantes mutações – desterritorializações – capitalísticas transformam o mundo tanto quanto transformam os sujeitos, varrendo as formas de existencialização. Esse processo é indivisível e todos, absolutamente todos nós, estamos suscetíveis a ele, na medida em que

¹⁰³ Disponível em: < <https://vimeo.com/173642284>>.

A subjetividade é incessantemente bombardeada por imagens do mundo e narrativas que tornam seus contornos caducos e lhe impõem a exigência de se recompor. [...] Em suma, a potência do desejo é desviada de seu destino ativo criador para se transformar em potência reativa de submissão: esse é o real perigo (ROLNIK, 2016, pp 21 - 23).

É aí onde agem efetivamente os dispositivos de sujeição e servidão impostos pelo capitalismo. Nesse sentido, não há atividade humana que escape às garras do capitalismo e, portanto,

a colonização nunca parou, apenas foram mudando suas formas, dinâmicas e procedimentos junto com as mudanças do regime capitalista. Em sua versão financeirizada, o capitalismo vem logrando expandir seu projeto colonial a ponto de englobar o conjunto planeta. Assim, chamar de “colonial-capitalístico” o regime inconsciente que nos orienta na contemporaneidade é dar nome aos bois (ROLNIK, 2016, p. 24).

Ao se expandir para os *territórios* de nossas mentes, capturando nossos corpos, nossas subjetividades etc., o capitalismo torna-se uma força praticamente imbatível. Não por acaso, Jonathan Crary (2014) nos alerta para “os fins do sono”, o que aparentemente seria a última barreira a ser vencida pelo capitalismo. Ao desestabilizar o “saber-do-corpo” (ROLNIK, 2016) a máquina capital se sobrepõe “à experiência da vida humana em sua heterogeneidade cambiante, homogeneizando-a por meio de sua sobrecodificação (ROLNIK, 2016, p 25); nos tornando zumbis ativos de seus interesses, verdadeiras marionetes do jogo necropolítico imposto pelo capital a ponto de nos fazer conchamar arduamente por aquilo que historicamente nos reprimiu, sufocou e, literalmente, nos matou: a intervenção militar. Como resistir? Buscando ativar nossa bússola ética em seu vetor antropofágico

por meio da afirmação de uma micropolítica ativa, a ser investida em cada uma de nossas ações cotidianas – inclusive naquelas que implicam nossa relação com o Estado, quer estejamos dentro ou fora dele (ROLNIK, 2016, p 30).

Mas, ainda assim, isso não é garantia de nada, pois essa micropolítica talvez não transforme o mundo, mas unicamente a nós mesmos. Essa dupla articulação *econômica* – que, por sua vez, sofre dobras sobre si – costura nossas práxis em diversos níveis de nossa existência¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Em seu mais recente livro, intitulado *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada* (2018), Suely Rolnik desenvolve de maneira bastante apurada o dispositivo de inconsciente colonial capitalístico. Em linhas gerais, o argumento de Rolnik – brilhante, diga-se de passagem – busca dar conta das sucessivas transmutações dos regimes de subjetivação que explodem desde fins do século XV, arremessando o conjunto planeta numa atmosfera sinistra e densamente tóxica. A autora busca elencar algumas “ferramentas” para buscarmos traçar cartografias que nos “guiem” em direção à saída de estruturas intoxicantes que residem nos fascismos contemporâneos, de modo a constituirmos, nos horizontes *possíveis*, práticas de *agenciamentos coletivos da vida* que, em linhas gerais, explodam em *pulsção* ética dos processos de criação e emancipação coletivos. Esse livro foi lançado posterior ao término desta dissertação de mestrado, mas suas ideias foram bastante debatidas em diversos eventos nos quais a autora participou. Recomendo muitíssimo a leitura.

Caía uma chuva fina em Manaus aquele dia, e da varanda de sua casa, nossa personagem olhava as luzes ao longe enquanto pensamentos efêmeros lhe invadiam a mente. O silêncio era como o fio de uma navalha a cortar a carne, a solidão era sua única companhia, não havia mais nada o que fazer a não ser aceitar que ela, na verdade, sempre esteve sozinha; mas era um tipo de solidão compartilhada por outras pessoas iguais a ela, ou melhor, que experimentavam processos de exclusão semelhantes. A chuva e o silêncio talvez as unissem...

ZONA CAOS

O mar estava revolto naquela noite, jogando o navio de um lado para o outro e produzindo ainda mais terror aos que estavam a bordo. No porão do navio, pessoas negras escravizadas gritavam acorrentados uns aos outros em espaços exíguos. Entre eles, uma mulher em pânico, não com a possibilidade do navio afundar – o que para ela talvez significasse um alívio – mas por notar que sua filha mais nova não esboçava qualquer reação, indicando sua morte. O grito da mulher era de uma dor inenarrável; era uma dor que vinha do fundo de sua alma. Essa mulher provavelmente poderia ser a parente distante de nossa personagem, ou de qualquer um dos negros que hoje vivem no Brasil e cujos antepassados foram forçados a fazer a travessia do Atlântico entre a África e o Brasil. Os tempos de dor, no entanto, jamais cessaram...

O ano era 1995, uma mulher negra alta, de mãos grandes e aparência sofrida subia o morro do Turano equilibrando uma lata enorme de água na cabeça e mãos na cintura para contribuir no equilíbrio. Essa mulher se chamava Dona Marlene, avó de nossa personagem, parente direta de escravos trazidas de Angola. A boca sem dentes, o olhar cansado e as unhas longas pintadas de vermelho eram suas características. Vovó era realmente uma mulher incansável, de pulso firme e voz doce. Uma personalidade que não cabe em palavras, vovó me ensinou os artifícios da vida. Com ela aprendi que se estamos certos não podemos jamais abaixar a cabeça, mas se erramos é fundamental ter humildade para pedir desculpas. A vida fez de vovó uma mulher dura, mas meiga, uma mulher triste, mas aguerrida... a vida não foi fácil com ela, nem com nenhum outro favelado, e, por isso, vovó não poupava esforço para ajudar quem quer que fosse. De algum modo eu aprendi isso com ela: a generosidade é uma pulsação em nós, em todos nós, uma imanência de vida.

Um senhor baixinho, de cabelos grisalhos, percorria a favela do Turano para cima e para baixo com livros embaixo dos braços, era por volta de 1997. “É viado”, diziam todos. Mas isso nunca importou para nossa personagem, ela sempre o olhava e ficava imaginando para onde ele ia com tantos livros embaixo do braço todos os dias. Esse homem era Carlos Alberto Mendes Vedovi, o “professor”, como todos o conheciam. Carlos era um sujeito de personalidade forte e inteligência ímpar, falava diversos idiomas; as dinâmicas da vida o levaram ao morro depois de perder tudo, rebaixando sua classe social. “Um homem viajado”, diziam os mais velhos. E era verdade. Carlos conhecia o mundo em pormenores, morou na Europa parte de sua vida. Por ação do destino, ele foi parar na favela e foi a primeira pessoa *queer* que eu conheci na vida. Cobrava 25 reais por mês para ensinar idiomas para crianças na favela, não sei como sobrevivia em meio a tantos calotes. Na verdade, eu não sabia como poderia viver com 25 reais ao mês – alguns anos mais tarde eu descobri que era possível

“viver” com ainda menos – mas, para nossa personagem, ele jamais cobrou um único centavo. Ele a considerava inteligente demais, sempre dizia: “você vai longe porque responde ao mundo com inteligência”. Por isso, queria me ensinar inglês – o que viria a ser meu segundo idioma, língua que hoje sou fluente –, dizendo: “mais cedo ou mais tarde você vai sair do Brasil”. Carlos me mostrou que era importante acreditar nos sonhos, não importando as adversidades, não importando os preconceitos: “acredite no que você pode fazer e voe”, dizia.

Alguns anos mais tarde, um tiro rasga a Avenida Brasil. No chão, jaz o corpo de uma jovem menina trans, era o corpo de Carol, que perdia a vida aos 15 anos de idade, depois de um carro passar atirando contra as travestis que se prostituíam em troca de migalhas. Carol foi minha primeira amiga trans, me ensinou que o grito era importante porque “os escrotos odeiam escândalo”, dizia. Ela também me ensinou como aplicar injeções de silicone e a fazer máscaras faciais com limão e açúcar: “mona, uma pele é uma pele. Uma mulher de verdade tem a pele irretocável”, me dizia, repetindo o ritual. Éramos duas crianças carregando o peso do mundo, isoladas de tudo e de todos. Nós só tínhamos a nós e aos nossos sonhos. No fundo, eu nunca consegui superar a perda precoce de Carol.

Todas essas pessoas infelizmente não estão mais entre nós, mas seus legados permanecerão vivos não apenas na minha memória, mas no meu sangue, na minha subjetividade, na minha potência vital; assim elas vivem em mim. Por isso, pensar as confluências entre gênero, sexualidade, raça e etnia são tão importantes para mim, e eu convido vocês a pensarem comigo tais dispositivos na esperança de que, juntos, possamos construir mundos possíveis não apenas para mim ou para nós, mas para muitas – e muitos – outras Marlenes, Carlos e Caróis.

INTESSECCIONALIDADES

Escrevo a partir da feiura e para as feias, as caminhoneiras, as frígidas, as mal comidas, as incomíveis, as histéricas, as taradas, todas as excluídas do grande mercado da boa moça. E começo assim para que fique bem claro: não me desculpo por nada, não vim aqui para reclamar.

Virginie Despentes, *Teoria King Kong*, 2016

A consciência de classe, de raça ou de gênero é uma conquista que nos foi imposta pela terrível experiência histórica das realidades sociais contraditórias do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. E quem é esse “nós” que é enunciado em minha própria retórica? Quais são as identidades que fundamentam esse mito político tão potente chamado “nós” e o que pode motivar o nosso envolvimento nessa comunidade? A existência de uma dolorosa fragmentação entre feministas (para não dizer “entre mulheres”), ao longo de cada fissura possível, tem feito com que o conceito de *mulher* se torne escorregadio: ele acaba funcionando como uma desculpa para a matriz das dominações que as mulheres exercem umas sobre as outras.

Donna J. Haraway, *Manifesto ciborgue*, 2016

GÊNERO EM DISPUTA: SEXOPOLITIZAÇÃO E A (DES)CONSTRUÇÃO DOS PARADIGMAS DUAIS

Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. A questão "o que você está se tornando?" é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra natureza. As núpcias são o contrário de um casal. Já não há máquinas binárias: questão-resposta, masculino-feminino, homem-animal etc. Uma entrevista poderia ser simplesmente o traçado de um devir. A vespa e a orquídea são o exemplo. A orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas, na verdade, há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura pois "o que" cada um se torna não muda menos do que "aquele" que se torna. A vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa. Um único e mesmo devir, um único bloco de devir, ou, como diz Rémy Chauvin, uma "evolução a-paralela de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro". Há devires animais do homem que não consistem em imitar o cachorro ou o gato, já que o animal e o homem só se encontram no percurso de uma desterritorialização comum, mas dissimétrica.

Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Diálogos*, 1998

Feminismo, pra mim, é acompanhar a historiografia de práticas e conhecimentos feministas em suas contradições, é construir a transformação social a partir desses tensionamentos considerando o gênero e raça como fundantes de classe (não recortes), é ler e trabalhar com mulheres (cis e trans) e travestis, é refazer-se todos os dias. Não é algo estanque.

Maria Luiza Rovaris em *post* no seu perfil do facebook em junho de 2018.

O Dicionário de Língua Portuguesa Sérgio Ximenes, define gênero da seguinte maneira:

sm. 1. Conjunto de espécie que possuem caracteres comuns. 2. Classe, ordem, tipo. 3. Relativo a gênero. 4. Classificação taxionômica acima de espécie e abaixo de família. 5. Classe de obras artísticas ou literárias. 6. Gram. Categorias que por meio de desinências, distingue as palavras em masculinas, femininas ou neutras (XIMENES, 2001, p. 436).

Em termos gerais, essa definição "técnica" de gênero se estende a compreensão do gênero nas sociedades ocidentais e dos usos que fazemos dele, inclusive em termos linguísticos. Desse modo, o gênero efetivamente estabelece a grande dicotomia que divide homens e mulheres como duas "entidades" sociopolíticas aparentemente distintas; o feminino

e o masculino. A primeira categoria seria a categoria do frágil, do delicado e, a segunda, a da razão e da força. No interior dessa engrenagem, a categoria de gênero também estrutura uma outra dicotomia, quase que por osmose; a categoria de sexo. Nesse sentido, sexo e gênero seriam praticamente indivisíveis, engrenagens *duras* das máquinas binárias e sua naturalização que remanescem desde fins do século XVIII (LAQUEUR, 2001). É que, conforme nos informa Thomas Laqueur em seu importante livro *Inventando o sexo* (2001), o paradigma dual de sexo se torna hegemônico por volta de fins do século XVIII, a fim de atender, sobretudo, interesses *políticos* como parte das engrenagens republicanas que aos poucos vão tomando conta da Europa, tendo como base os discursos científicos da época que extraíam suas conclusões, sobre a diferença entre homens e mulheres, da biologia; a mulher era uma espécie de “menos”. De modo que, a estrutura de comparação passa a operar pelo padrão da oposição e descontinuidade entre os sexos, ignorando assim as lógicas hierárquicas que perduraram a partir da metafísica neoplatônica. Assim, o sexo e o gênero literalmente se fundem e são regulados por seus “padrões” comportamentais, morais, de conduta social, etc., todos girando em torno da *natureza biológica* dos sexos.

O esboço acima consiste no contorno geral das máquinas binárias, que se reatualizam ao longo dos séculos XIX, XX e, desse modo, traz – por segmentaridade – consequências ao XXI. No século XIX, a estrutura binária em ação¹⁰⁵ – do ponto de vista sociopolítico – é a grande oposição entre heterossexualidade e homossexualidade como resultado direto do sistema de regulação das práticas sexuais emergentes a partir das ficções somáticas construídas no interior da medicina em decorrência, ou melhor, como segmentaridade dura e molar do que fora construído como saber do sexo e do gênero no século XVIII. A sexualidade, assim, entra numa certa engrenagem regulatória conforme nos mostra Foucault em *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres* (2017) e o qual Preciado (2011; 2016) chama de sexopolítica¹⁰⁶. No século XX, a máquina binária novamente mostra a força de seus tentáculos; dessa vez ela cria um outro grupo de indivíduos a serem combatidos: os novos

¹⁰⁵ Isso não quer dizer que os “binarismos sexuais” ou de gênero não existissem antes desses períodos, mas que seus contornos políticos tornam-se mais *evidentes* a partir de certas pragmáticas políticas, sociais e científicas ao decorrer desses séculos.

¹⁰⁶ Em linhas gerais, Preciado define a “sexopolítica” em *Texto Yonki* (2016) como um dispositivo perpetrado na estética da diferenciação sexual, a partir do século XIX, em que as identidades sexuais seriam “compostos” mecânicos, semióticos e tecnicamente arquitetural de modo a naturalizar o sexo. Desse modo, a “sexopolítica é uma das formas dominantes da ação biopolítica no capitalismo contemporâneo. Com ela, o sexo (os órgãos chamados “sexuais”, as práticas sexuais e também os códigos de masculinidade e de feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) entram no cálculo do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e das tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle da vida” (2011, p. 11). Para uma melhor compreensão, tanto do esboço general aqui desenvolvido quanto do conceito de Preciado, sugiro a leitura do capítulo 4 de seu livro *Texto Yonki* (2016) quanto de seu artigo *Multidões queer* (2011).

anormais são as pessoas transexuais, em oposição os “normais”, ou seja, as pessoas não-transexuais. Tal qual a homossexualidade, a transexualidade também é criada no interior das práticas e dos saberes médicos¹⁰⁷ e isso, de certa forma, traz densas consequências para a contemporaneidade tanto para o bem como para o mal, e não escapa à sexopolítica.

Mas o século XXI também seria atravessado pela máquina binária¹⁰⁸, dessa vez por uma força de desterritorialização que buscou desconstruir o binarismo justamente criando outro “composto” binário. Sem notar que ia sendo capturado pela armadilha binária, o transfeminismo criou o importante conceito de cisgeneridade. Em linhas gerais, o/a cisgênero é aquele/a que não é trans. Embora o conceito de cisgeneridade seja absolutamente relevante, e indispensável, é preciso reconhecer seus limites para assim ampliar sua dimensão crítica¹⁰⁹. Como estrutura dialética, a cisgeneridade falha porque anularia a própria multiplicidade dos que não são trans*, do mesmo modo que a “transexualidade” não é um dispositivo linear e, portanto, ineficaz do ponto de vista discursivo. Por isso, autores como Rodrigo Borba (2016), defendem a ideia de transexualidades – no plural – para mostrar que há muitas formas de ser e de existir como trans. No entanto, o impasse não foi resolvido, tanto por parte dos saberes médicos – que recentemente atualizou o DSM (Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais), mas manteve a transexualidade como parte integrante do seu código de

¹⁰⁷ É importante esclarecer ao leitor que dizer que a transexualidade foi criada no interior do Sistema regulatório médico não significa, em hipótese nenhuma, que a transexualidade seja um fenômeno recente, ausente na história, nos mitos, nas práticas políticas e sociais até então. Dizer que a transexualidade foi criada a partir das práticas médicas é trazer à luz os dilemas que atravessam o dispositivo transexual. Isso implica dizer que a transexualidade conforme nós conhecemos hoje é uma forma entre as muitas outras formas de ser trans*, é dar nome aos bois e mostrar por diversos ângulos os modos pelos quais a medicina atravessa nossas vidas e, em certo sentido, costura a noção de gênero de modo amplo.

¹⁰⁸ É importante frisar que as máquinas binárias não se referem exclusivamente aos dualismos de gênero e sexualidade. Para Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* (2011) as “máquinas desejanter são máquinas binárias, com regra binária ou regime associativo; sempre uma máquina acoplada a outra. A síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva: “e”, “e depois”. É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo, e uma outra que lhe está conectada, operando um corte, uma extração de fluxo (o seio — a boca). E como a primeira, por sua vez, está conectada a uma outra relativamente à qual se comporta como corte ou extração, a série binária é linear em todas as direções. O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta. “Amo tudo o que flui, mesmo o fluxo menstrual que arrasta os ovos não fecundados...”, diz Miller no seu cântico do desejo. Bolsa de águas e cálculos do rim; fluxo de cabelo, fluxo de baba, fluxo de esperma, de merda ou de urina produzidos por objetos parciais, constantemente cortados por outros objetos parciais que, por sua vez, produzem outros fluxos também recortados por outros objetos parciais. Todo “objeto” supõe a continuidade de um fluxo, e todo fluxo supõe a fragmentação do objeto. Sem dúvida, cada máquina-órgão interpreta o mundo inteiro segundo seu próprio fluxo, segundo a energia que flui dela: o olho interpreta tudo em termos de ver — o falar, o ouvir, o cagar, o foder... Mas sempre uma conexão se estabelece com outra máquina, numa transversal em que a primeira corta o fluxo da outra ou “vê” seu fluxo ser cortado pela outra” (pp. 16 - 17).

¹⁰⁹ Mais adiante, ainda nessa zona (microuniverso), retomarei a questão da cisgeneridade enquanto um fenômeno político indispensável ao bionecropoder. Ver o platô “técnicas de governamentabilidade”.

doenças mentais¹¹⁰, parte da crítica de Borba (2016) – como por parte das ciências humanas – muito embora tenhamos avançado na crítica – que continuam buscando nas taxionomias, e nos grandes modelos duais, alternativas para explicar as pulsações e os devires da vida sem romper de fato com certos postulados que insistem na **dialetização** (politização dialética das existências) da vida.

Enquanto ferramenta política, o gênero torna-se, assim, a chave para a emergência de um dispositivo revolucionário em nossos tempos porque reivindica sua potência enquanto devir *minoritário* justamente a partir dos grupos que foram empurrados para a margem do *status quo* do “homem-branco-europeu-heterossexual”: mulheres (cis ou trans), homossexuais, pessoas não binárias etc. O gênero, nessa perspectiva, é ferramenta, é ação para a desterritorialização dos sistemas inteligíveis¹¹¹ do próprio gênero. Tendo esboçado esse breve panorama, creio que para pensarmos as dinâmicas de gênero (sua crítica, sua politização, sua desterritorialização – e sua territorialização –, sua consequente desnaturalização, e a disputa por novas significações que deem conta das existencializações no nível do real social) talvez seja importante que recuperemos dois momentos importantes no interior das ciências humanas recentemente: o primeiro, por volta das décadas de 1960 e 1970 e, o segundo, a partir de meados da década de 1990.

O cenário político e social dos anos de 1960 e 1970 foi marcado por diversos acontecimentos cruciais para implementação de novas ideias feministas: a América Latina enfrenta as dores – e as resistências – dos regimes militares; na França as turbulências internas levaram os estudantes a uma grande manifestação conclamando reforma no setor estudantil, que acabou acarretando, assim, na greve dos trabalhadores – o que ficou conhecido como “maio de 1968” –; nos Estados Unidos os manifestos contra a guerra do Vietnã cresciam em meio às movimentações do movimento hippie; na África, no Caribe, no Sudeste Asiático e também em partes da América Latina esse período também marcou o colapso da estrutura colonial europeia. Toda essa atmosfera de pulsação política propiciou uma espécie de “renascimento” dos ideais feministas, o que ficou conhecido como feminismo de segunda onda. Esses novos ideais consistiam na reivindicação de uma estrutura política onde o lema

¹¹⁰ Mais recentemente ainda, em meados de junho de 2018 e após o fechamento final desta dissertação de mestrado, a Organização Mundial de Saúde (OMS) retirou a transexualidade da lista de doenças mentais. Isso traz, ao menos no campo das disputas *sóciopolíticas*, uma série de consequências que ainda precisam ser densamente analisadas. De todo modo, trata-se de uma vitória dos movimentos trans* que trabalham há décadas pela despatologização da transexualidade.

¹¹¹ De maneira bastante resumida, gêneros inteligíveis são aqueles que mantêm relações de continuidade/linearidade entre sexo, gênero e prática sexual. Para uma melhor compreensão acerca desse tema, sugiro a leitura do primeiro capítulo de *Problemas de gênero* (2016) de Judith Butler.

era a igualdade de direitos e a equivalência entre os sexos, descartando desse modo, a superioridade do homem sobre a mulher. Para as ativistas e teóricas do feminismo de segunda onda, as desigualdades políticas e culturais das mulheres estavam profundamente relacionadas e por isso elas buscaram conscientizar outras mulheres sobre as dinâmicas estruturais do sexismo (BUTLER, 2016). Mas, um outro fenômeno marcaria esse período profundamente; com efeito, a disponibilização comercial do primeiro anticoncepcional, em 1960 levaria ao que se chamou de revolução sexual. No fundo, trata-se, conforme Preciado (2016) observa brilhantemente, de um dispositivo técnico e político de gerenciamento do corpo, do sexo e da identidade, o que ele chamará de “tecnocapitalismo”¹¹². Contudo, essa noção de feminismo foi amplamente criticada porque foi considerada etnocêntrica e pautada numa noção universal de mulher. Segundo Judith Butler (2016),

a presunção política de ter de haver uma base universal para o feminismo, a ser encontrada numa identidade supostamente existente em diferentes culturas, acompanha frequentemente a ideia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina. [...] Esta forma de teorização feminista foi criticada por seus esforços de colonizar e se apropriar de culturas não ocidentais, instrumentalizando-as para confirmar noções marcadamente ocidentais de opressão, e também por tender a construir um “Terceiro Mundo” ou mesmo um “Oriente” em que a opressão de gênero é sutilmente explicada como sintomática de um barbarismo intrínseco e não ocidental. A urgência do feminismo no sentido de conferir um *status* universal ao patriarcado, com vistas a fortalecer aparência de representatividade das reivindicações do feminismo, motivou ocasionalmente um atalho na direção de uma universalidade categórica ou fictícia da estrutura de dominação, tida como responsável pela produção da experiência comum de subjugação das mulheres (pp. 21 – 22).

Desse modo, há um racha no feminismo dividindo-o, por um lado, em feminismo ocidental tradicional, que em linhas gerais atenderia aos interesses das mulheres brancas e de classe média/média alta, e, por outro lado, em um feminismo pós-colonial pautado nas demandas das mulheres nas ex-colônias. É também nesse período que a “questão” identitária começa a ganhar força. Com isso, o feminismo de segunda onda reitera as grandes dicotomias ao universalizar não apenas a ideia de “mulher” – como entidade única, linear e biológica¹¹³ -, mas as próprias formas de opressões do patriarcado, colocando em relação dual, assim, as noções de “patriarcado” e de “feminismo” como dois grandes postulados, ignorando sua heterogeneidade, suas singularidades e sua própria multiplicidade. É que, ao criticar a

¹¹² Para compreender as dinâmicas produtivas e de gerenciamento técnico, político e somático do corpo, do gênero e da sexualidade sugiro a leitura do primeiro capítulo de *Texto Yonki* (2016) de Preciado.

¹¹³ No campo da arte, essa essencialização da mulher fica patente no que foi chamado de “iconologia vaginal”. Sugiro ver trabalhos, por exemplo, de Judy Bamber. Compreendo, contudo, que nesse momento potencializar o caráter político da vagina é uma tentativa de despotencializar o falo/pênis e o arquétipo de poder que daí advém.

dominação do patriarcado, a partir de uma compreensão generalizante e metafísica, colocando não apenas os “sujeitos” (homem – mulher) em oposição, mas também a vagina e o pênis, como formas de diferenciação, o que se cria, na verdade, é um outro tipo de dualismo que não é necessariamente novo. Essa noção é amplamente criticada por Butler em seu *Problemas de gênero* (2016) ao negar o caráter de “metafísica da substância” supostamente inerente ao gênero (e suas consequentes identidades masculina e feminina).

Diante de tal impasse e de uma certa “crise da representatividade” no feminismo “tradicional”, surge o que foi chamado de feminismo de terceira onda em fins da década de 1980 e que ganha “corpo” e força a partir da primeira metade da década de 1990. Agora, o foco do feminismo é ressaltar seu caráter de pluralidade, em termos micropolíticos. Em termos macropolíticos, o *boom* da terceira onda ocorre em mundo cada vez mais conectado pelas novas tecnologias, pelo fim da União Soviética e a queda do Muro de Berlim, e também pela dissolução das ditaduras na América Latina. Tudo isso em meio à pujança do neoliberalismo e a expansão do domínio imperialista cultural dos Estados Unidos. No que se refere aos processos epistemológicos, ganha forma no feminismo o pós-estruturalismo e sua abordagem (e dependência) linguística excessiva¹¹⁴. No entanto, alguns outros fatos são extremamente relevantes para as abordagens críticas desse trabalho, é que ganha força um movimento intersseccional¹¹⁵ do feminismo cujas pautas (macro e micropolíticas) giram em torno problematização das assimetrias das vulnerabilidades femininas (e sua consequente luta por direitos), levando em consideração dinâmicas culturais, sociais, econômicas e geográficas (em termos de uma luta antixenofóbica). Mas não se limitando a isso, a abordagem intersseccional aborda também pautas sobre as questões trans inclusivas, sexualidade, aspectos corpóreos e a “descolonização” do sistema reprodutivo da mulher através das reivindicações pró-aborto. Pensar a política feminista a partir de sua intersseccionalidade implica construir uma noção de transversalismo (político, social, econômico, etc.) em oposição radical às noções de universalismo e particularismo, características pragmáticas da

¹¹⁴ Meu objetivo neste trabalho não é aprofundar e esgotar a crítica sobre o que chamo de “complexo da linguagem”, mas de trazer pistas que possam contribuir com o pensamento rizomático. Para quem deseja aprofundar as leituras sobre a crítica à linguagem, *grosso modo*, como uma estrutura universalizante e pragmática de politização da vida, sugiro as obras de Félix Guattari (*Revolução molecular*, 1981; *Caosmose*, 2012; *As três ecologias*, 2012) e sua contribuição com Deleuze (*O Anti-Édipo*, 2014; *Kafka: por uma literatura menor*, 2015 e *Mil Platôs vol. 2*, 2011), e Maurizio Lazzarato (*Signos, máquinas, subjetividades*, 2014) e sua brilhante crítica ao “performativo”.

¹¹⁵ O termo intersseccionalidade surge a partir das reflexões de Kimberlé Crenshaw, no início dos anos 1990, ao fazer o atravessamento do que ela chamou de sistemas discriminatórios que, em linhas gerais, seriam o “cruzamento” das análises sobre os racismos, os patriarcalismos opressões de classe e gênero. Sugiro a leitura de seu texto intitulado *Mapping the margins: intersseccionalidade, identidade política, and violence against woman of color*, disponível em <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/mapping-the-margins-intersectionality-identity-politics-and-violence-against-women-of-color-kimberle-crenshaw1.pdf>.

segunda e primeira¹¹⁶ ondas feministas. É nesse período também que nasce a Teoria *Queer* tendo na figura de Judith Butler e seu importante livro *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity* (em português *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, 2016) seus marcos. Em linhas gerais, a tese central do *Problemas de gênero* decorre da crítica à universalização da categoria “sujeito”. Para Butler, a identidade se revelaria provisória e em permanente reconstrução daí as razões para se negar categorias aparentemente estáveis como, por exemplo, “feminino” e “masculino”.

Sem dúvidas, a obra de Butler é fundamental para entendermos os processos de desconstrução dos sistemas binários, sobretudo se levarmos em conta que sua obra se dedica a minar a noção remanescente, de certo modo, do século XVIII, que atribuía um caráter inato a sexualidade e ao gênero. Contudo, paradoxalmente, a questão toda é que Butler faz uma crítica ao binário sem romper de fato com o binário. Ao atacar a “matriz heterossexual” – e sua consequente “heterossexualidade compulsória” – Butler reforça, no interior de suas “práticas discursivas”, um mundo dividido entre heterossexuais e homossexuais, onde esses últimos inevitavelmente incluiriam toda e qualquer “intensidade” de gênero desviante¹¹⁷ (travestis, transexuais etc.). Ao meu ver, Butler ignora a própria desterritorialização do gênero e da sexualidade provocada por uma multidão de corpos que minam – com sua política, com seus discursos, com sua (est)ética, com o *movimento* de seus *guetos*, etc. – a própria noção de heterossexualidade e homossexualidade, de feminino e de masculino, de macho e de fêmea. É que, para justificar sua desconstrução, Butler recorre ao conceito de performatividade depositando nele toda a responsabilidade de desconstrução do mundo. Para ela, a performatividade seria uma espécie de signos, gestos ou atos regulatórios no âmbito da cultura que enfatizariam as “linearidades” (de sexo, gênero, etc.) tal como a conhecemos. Em outras palavras, o gênero seria

a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser (BUTLER, 2016, p. 69).

Dessa maneira, regimes de poder seriam consolidados e socialmente compartilhados. Mas esse conceito tem os seus limites, afinal, é possível performatizar, por exemplo, a noção de raça? A questão é que ao enfatizar o caráter meramente discursivo, embora em sua heterogeneidade micropolítica dos regimes regulatórios, o performativo perde “intensidade”

¹¹⁶ Embora eu não tenha problematizado a primeira onda do feminismo aqui isso não significa que ela não seja importante enquanto um marco histórico, social e político. A primeira onda feminista ocorre em fins do século XIX e início de XX e tem como pauta, entre outras coisas, o direito ao voto por parte da mulher.

¹¹⁷ Butler tenta resolver esse impasse em seu livro intitulado *Undoing Gender*, ainda não lançado no Brasil.

na medida em que é “apenas a partir da dimensão a-significante, inominável, indizível que poderá haver sentido, linguagem, narrativas” (LAZZARATO, 2014, p. 152). É que a

subjetivação é uma potência de afetar a si por si mesmo, que, como tal, não é linguística. Ela define um autoposicionamento, uma existencialização (como diria Guattari) que, apesar de empregar palavras e proposições da língua, nos retira radicalmente das leis da linguística e até mesmo das leis pragmáticas. Foucault é bastante claro quanto a isso: “Com a parresía, vemos aparecer toda uma família de fatos do discurso, digamos, que são completamente diferentes, que são quase o inverso (...) do que é chamado de pragmática do discurso” (FOUCAULT apud LAZZARATO, 2014, p. 151).

Portanto, é preciso reconhecer que a “política” (enquanto pragmática das existencializações) não é um dispositivo limitado ao discurso, muito embora a linguagem (e todo seu arcabouço técnico) sejam relevantes. Além disso, como observa Preciado (2014),

Butler, ao acentuar a possibilidade de cruzar os limites dos gêneros por meio de performances de gênero, teria ignorado tantos os processos corporais e, em especial, as transformações que acontecem nos corpos transgêneros e transexuais, quanto as técnicas de estabilização do gênero e do sexo que operam nos corpos [cis] heterossexuais (p. 93, *grifo meu*).

Mas isso significa dizer que o gênero não passe também por uma construção social? Não, mas enfatizar que os “regimes de verdade” não se constituem exclusivamente na linguagem, mas em uma conjunção maquínica da qual a linguagem é uma parte, não o todo. O caráter disruptivo da linguagem só é efetivamente potencializado nos agenciamentos, nas forças das enunciações coletivas que desestabilizam, assim, as linearidades. Isso implica dizer que a matriz heterossexual, desse ponto de vista, tampouco poderia ser “linear”, muito embora opere como um dispositivo de poder, ou seja, da mesma maneira que se “performatiza gênero” deveria ser possível, segundo os postulados de Butler, “performatizar sexualidade”; mas, ao menos ontologicamente, Butler paradoxalmente ignora essa possibilidade ao postular a matriz heterossexual como um paradigma estanque, escamoteando, assim, o caráter não hegemônico constituinte da própria heterossexualidade. Há ainda o fato pelo qual, se olharmos atentamente para o espectro histórico, perceberemos que a “raça”¹¹⁸ sempre esteve

¹¹⁸ Preciado (2014) faz uma interessante crítica a Butler e sua noção de identidade performativa. Para o/a autor/a tal compreensão se desfaz “prematuramente do corpo e da sexualidade, tornando impossível uma análise crítica dos processos tecnológicos de inscrição que possibilitam que as performances ‘passem’ por naturais ou não. E é exatamente essa impossibilidade de passar (passar por mulher, passar por americana, **passar por branca**) que vai levar Venus Xtravaganza [ver documentário *Paris is burning*] à morte” (p. 93, *grifos meus*). Eu lembro de estar no congresso da ABEH, em Salvador, em 2012, e questionar essa noção de performance (e também de “paródia drag”) para um certo palestrante e de ele me dizer que era “absolutamente relevante para compreender a transexualidade” e que, para eu criticar essa noção, eu teria que “comer muito arroz com feijão”; à época eu estava no terceiro período da graduação. Hoje, com Preciado (2014) – e depois de ter comido muito arroz com feijão – digo que essa noção de “construtivismo de gênero” não produziu os efeitos inicialmente objetivados tanto na macropolítica quanto na micropolítica, “exatamente porque tal construtivismo não só mantém como depende de uma distinção entre sexo e gênero que torne efetiva a oposição tradicional entre cultura e natureza e, por extensão, entre tecnologia e natureza. A necessidade de lutar contra as formas normativas de essencialismo

presente nas lutas pela emancipação dos grupos historicamente oprimidos. Perceberíamos também que foram pessoas negras e indígenas (entras elas, milhares de mulheres) quem iniciaram, desde sempre, as lutas por resistência. Portanto, “raça” não pode ser meramente um recorte (e tampouco poderia igualmente ser performatizada a não ser exclusivamente pelo viés da “paródia” como dispositivo racista, o que incorreria necessariamente uma representação medíocre de estruturas coloniais); ela é o elemento fundante das políticas de gênero e das lutas por emancipação que foi negligenciada.

Seja como for, as contribuições de Butler são absolutamente relevantes e, no plano acadêmico, provocam uma verdadeira revolução com a quebra, pelo menos parcial, do paradigma binário sexo-gênero. No entanto, em meio aos abalos sísmicos provocados por inúmeras formas de desterritorialização, a paisagem subjetiva continuaria sendo assombrada pelo fantasma identitário, sobretudo em tempos de crise econômica, visto que, com o terremoto provocado pelas dinâmicas e os fluxos do capitalismo mundial globalizado estaríamos sendo reconduzidos, paradoxalmente, a uma espécie de pulverização identitária (identidades flexíveis, globais, fluidas, em detrimentos das identidades locais, estanques, históricas etc.), em especial nos ditos feminismos radicais, nos deixando desorientados, nos tornando “zumbis” ou verdadeiros toxicômanos de identidade (ROLNIK, 1997). Restaria então verificar como se dão tais processos e se haveria uma forma de nos (re)conduzirmos em direção a uma ética de criação e pulsação da vida.

POLÍTICA DE GÊNERO EM TEMPOS DE “CAPITALISMO DINÂMICO”: INTOXICAÇÃO IDENTITÁRIA, CONSUMOS E TECNOLOGIAS DE GENERIFICAÇÃO

O capitalismo é uma religião igualitarista, no sentido de que nos submete a todos e leva cada um de nós a se sentir preso dentro de uma armadilha, assim como estão presas todas as mulheres. [...] O corpo coletivo funciona como um corpo individual: se o sistema é neurótico, ele engendra espontaneamente estruturas autodestruidoras. Quando o inconsciente coletivo supervaloriza a maternidade através da mídia e da indústria de entretenimento – esses instrumentos de poder –, não se trata de amor pelo feminino ou de um ato de bondade global. A mãe portadora de todas essas virtudes nada mais é do que o corpo coletivo que se prepara para a regressão fascista. O poder outorgado por um Estado doente é forçosamente suspeito.

Virginie Despentes, *Teoria King Kong*, 2016

Donna Haraway mostrou o quanto a definição de humanidade, no discurso antropológico e colonial, depende da noção de tecnologia: o “(hu)mano/ *hu – man*” se define, antes de mais nada, como “um animal que utiliza instrumentos”, por oposição aos “primatas” e às “mulheres”. A noção de tecnologia como “totalidade dos instrumentos que os homens fabricam e empregam para realizar coisas” serve de apoio às noções aparentemente intocáveis de “natureza humana” e “diferença sexual”.

Beatriz Preciado, *Manifesto contrassexual*, 2014

Dias atrás me encontrei em meio a um verdadeiro impasse existencial: meu tênis de academia havia rasgado e eu me vi forçada a comprar um novo. Me sentei diante do computador, fui no site de uma grande marca e, automaticamente, fui à seção feminina do site para buscar meu calçado; é nesse instante que se instala a crise, um verdadeiro impasse. É que eu me considerava “desconstruída” demais para cair nas armadilhas das ditas “tecnologias de gênero”. Me peguei num conflito para decidir entre cores (basicamente rosa, lilás, branco e cinza) e o quão feminino

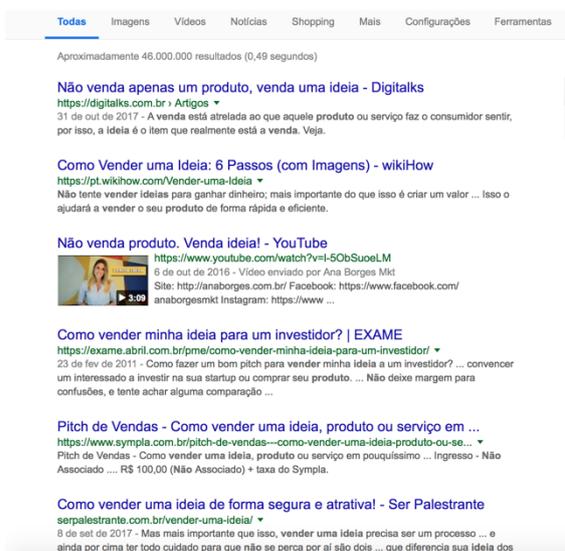


Figura 8 - Imagem de uma rápida pesquisa no Google com a palavra "venda".

um tênis de exercícios poderia ser. Mas tudo piorou quando, por acaso, eu clico num anúncio de outro tênis supostamente masculino e percebo que a diferenças entre o “masculino” e o “feminino” eram basicamente, além das cores, evidentemente, uma pequena costura, isso mesmo, costura, na parte inferior lateral do tênis, ou seja, a indústria (gênero) vendia produtos idênticos e para “generificar” seu produto mudava um ou outro detalhe absolutamente insignificante. Foi aí que finalmente me dei conta de que a Nike (como qualquer outra grande empresa) “não vende um produto, vende uma ideia” conforme sacramenta o popular *slogan* amplamente difundidos em diversos meios de comunicação (com tutoriais, entrevistas, vídeos etc.). Uma rápida pesquisa no *Google* ou mesmo no *Facebook* nos dão pistas de como funciona essa nova tática do mercado. Esse automatismo binário está tão introjetado em nosso cotidiano que lidamos com ele o tempo todo e são raras as vezes que conseguimos nos dar conta de como estamos rodeados por dualismos insanos como subterfúgio prático do mercado. Muitas vezes a “diferença” em certos produtos não é necessariamente explorada de

acordo com características genéticas ou hormonais – o que ainda assim seria muito problemático –; quando você olha o rótulo de um shampoo que é vendido para homens e o compara com o um que é vendido para mulheres, por exemplo, você vai perceber que em 99,9% dos casos as fórmulas químicas e os componentes são exatamente os mesmos, o que muda é basicamente a embalagem, numa variável de cor, e/ou fragrância. O mesmo acontece, por exemplo, com carros; lembro-me de ir a uma concessionária há alguns anos para comprar um carro para mim e o vendedor me mostrar “opções” mais de acordo para “as características femininas”, segundo o que ele se referia: dirigibilidade, altura, comprimento e até mesmo a cor. Para ele, mulheres deveriam dirigir carros mais compactos porque seriam “mais fáceis de estacionar”. Mas isso não é mera “loucura” do vendedor de carros que me atendeu, o mercado realmente nos faz acreditar nessas “diferenças inatas” entre homens e mulher e criam nichos em todos setores: da indústria da moda às seguradoras.

Vender “uma ideia” não surge ao acaso, a “psicologização”¹¹⁹ da indústria é uma estratégia para “seduzir” o desejo; o capitalismo depende tanto da desterritorialização subjetiva que ele mesmo provoca, quanto de uma reterritorialização dos fluxos de desejo cristalizando componentes de identidade. Isso significa dizer que o capitalismo, se antecipando no terreno social, cria relações de dependência com “identidade”. Para Suely Rolnik (1997)

A globalização da economia e os avanços tecnológicos, especialmente a mídia eletrônica, aproximam universos de toda espécie, situados em qualquer ponto do planeta, numa variabilidade e numa densificação cada vez maiores. As subjetividades independentemente de sua morada, tendem a ser povoadas por afetos desta profusão cambiante de universos; uma constante mestiçagem de forças delinea cartografias mutáveis e coloca em cheque seus habituais contornos (p.19).

Tudo isso nos levaria a crer que esse novo cenário liberaria os fluxos de criação individual, como aponta a própria Rolnik, de modo que pudéssemos cartografar novas paisagens do possível, ou seja, a criação de mundos em seu vetor ético. No entanto, não é exatamente o que acontece. Conforme pontua Rolnik (1997),

a mesma globalização que intensifica as misturas e pulveriza as identidades, implica também na produção de *kits* de perfis-padrão de acordo com cada órbita do mercado, para serem consumidos pelas subjetividades, independentemente do contexto

¹¹⁹ A publicidade com parte das engrenagens das máquinas de expressão frequentemente recorre à psicologia para estabelecer estratégias de propaganda e consumo (HENNIGEN & COSTA, 2009). No entanto, a “eficácia” de sedução do desejo dependerá exclusivamente dos processos de subjetivação que constroem, de modo que tanto a psicologia, quanto a publicidade entrem num certo agenciamento maquínico para operar suas forças. Os dispositivos que se efetuam “atravessam” inevitavelmente a máquina capital que convoca inúmeras outras máquinas para construir estratégias de captura do desejo.

geográfico, nacional, cultural, etc. Identidade locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade.

Esta nova situação, no entanto, não implica forçosamente o abandono da referência identitária. As subjetividades tendem a insistir em sua figura moderna, ignorando as forças que as constituem e as desestabilizam por todos os lados, para organizar-se em torno de uma representação de si dada a priori, mesmo que, na atualidade, não seja sempre a mesma esta representação (pp. 19 – 20).

Se tomarmos a perspectiva de gênero como um aspecto fundante desse novo paradigma econômico, talvez as afirmações de Rolnik fiquem mais claras. É que a lógica identitária opera como catapulta para o consumo (mesmo na dialogia consumo feminino, consumo masculino). Cito um único exemplo para nos ajudar a pensar: meses atrás, diversas amigas minha estavam compartilhando *posts* enormes ressaltando a importância do coletor menstrual¹²⁰, seus benefícios, etc. Leiga no assunto, fui investigar do que se tratava e descobri que realmente era um objeto definitivamente importante para as mulheres cisgênero que menstruam em função de diversos aspectos, mas nenhum deles me desnor-teou mais do que o próprio lobby; é que sua “propaganda” estava sendo feita por mulheres que se afirmam “feministas” em seus perfis e páginas intituladas “feministas”. O que aparentemente não há qualquer problema até que se olhe o preço do pequeno objeto de silicone que chegava a custar até R\$ 140¹²¹, é daí que surgem duas questões: a primeira diz respeito à noção de identidade que se cria no interior dos feminismos; o enunciado “eu *sou* feminista”, por exemplo, articula uma estrutura identitária, ou seja, é como se a identidade estivesse no primeiro plano dos atos políticos propriamente ditos e, a partir daí, uma noção de substância norteia o “fazer feminino”, quando, na verdade, o feminismo (em sua estrutura de subjetivação) “se engendra na combinação sempre cambiante da multiplicidade de forças deste coletivo” (ROLNIK, 1997, p.19). Em suma, o feminismo não é uma essência de uma coisa que gira em torno do que se instituiu como a imagem/representação do “sujeito feminino” – uma dinâmica metafísica inerente da mulher –, mas o conjunto de políticas produzidas por mulheres (com suas singularidades, diferenças culturais, econômicas, sociais, etc.); é importante sempre lembrar da pergunta de Sojourner Truth: “e eu não sou uma mulher?”¹²²) em prol da emancipação do que foi outrora instituído como “sujeito feminino”. Em segundo lugar, as próprias assimetrias econômicas que condicionam o “conjunto” mulheres. Um dispositivo de silicone chegar a custar R\$ 140 obviamente não é algo acessível para todas, em especial as

¹²⁰ O coletor não é algo propriamente novo. Há diversas páginas, blogs, vídeos explicando como usar, sua origem, as vantagens e desvantagens etc.

¹²¹ É verdade também que encontrei alguns mais baratos, por volta de R\$ 30, os ditos “descartáveis”.

¹²² Ver em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>. Acesso em 15 Abril de 2018.

mulheres negras, as mulheres periféricas, as mulheres dos interiores, etc. Até que ponto não estariam os feminismos (e suas diferentes vertentes) sendo seduzidos por uma lógica que eles/nós tanto criticam(os)? Até que ponto não nos tornamos verdadeiros “toxicômanos de identidade”? Para além de reduzir essas reflexões ao medíocre binário bom/mau, vamos tentar entender suas implicações para uma *política* cujo foco inicial (e conclusivo) se direcione à ética, muito mais do que para a essência moralizante das representações metafísicas do “eu sou”.

Diversas autoras (HARAWAY, 1998 & 2016; PRECIADO, 2015 & 2016; LAURETIS, 1987 etc.) sugerem que “olhemos” para o gênero como uma “tecnologia”. Quando essas autoras fazem isso, na verdade o que elas estão sugerindo é que nos atinemos para as questões de gênero especialmente no decorrer do século XX que estão alinhadas com intrínsecos processos heterogêneos que criam – e mantêm –, literalmente, os gêneros seja você cis, seja você trans, seja você não binário, etc. No fundo, é uma virada à micropolítica das construções sociais, das relações humanas e não humanas. Preciado (2016), ao teorizar o que ele chamou de “era farmacopornográfica”, nos mostra como o sexo e a sexualidade e, por consequência, o gênero se transformaram em objetos da política econômica e tecnológica. Para o autor a noção de biopolítica de Foucault deveria ser ampliada de modo a compreender as transformações provocadas por aquilo que ele chama de tecno/biocapitalismo que entram num certo agenciamento com a mídia global e as biotecnologias. De fato, se olharmos mais atentamente para as proposições de Preciado, perceberemos que ele tem razão; é que desde a primeira metade do século XX diversos experimentos científicos entraram em curso a fim de moldar o corpo, o sexo e a sexualidade (PRECIADO, 2016). Desse modo, os corpos, os sexos, as sexualidades, os desejos e os gêneros passam a ser “fabricados” através de políticas técnicas e econômicas que constituem inevitavelmente múltiplos dispositivos (técnico-científico-econômicos) de produção de subjetividade; dos hormônios sintéticos às lentes de contato, das cirurgias estéticas às pílulas de prolongamento da ereção, dos alisamentos de cabelo aos *peelings* e bronzamentos artificiais. Tudo, absolutamente tudo, entra no cálculo das tecnologias de gênero pois o que importa é produzir modos de subjetivação que permitam nos reconduzir, ou melhor, nos *montar* de acordo com as dinâmicas do mercado, um modo de subjetivação em prol do capitalismo dinâmico¹²³.

¹²³ Uso o termo “capitalismo dinâmico” aqui não em oposição às noções de Guattari, Capitalismo Mundial Globalizado, ou de Preciado, tecno/biocapitalismo, e tantos outros teorizados pela sociologia, mas para evidenciar que as formas de teorização sobre o capitalismo são inúmeras e absolutamente dinâmicas. Busco demonstrar o quanto os modelos econômicos se sobrepõem, se reatualizam e se multiplicam com tamanha velocidade que não me restam alternativas a não ser nomeá-lo, provisoriamente, de capitalismo dinâmico.

No capitalismo dinâmico, as cirurgias plásticas são transmitidas em tempo real pelas redes sociais¹²⁴, as roupas e sapatos podem ser comprados pelo celular à distância de um clique¹²⁵, pílulas de embelezamento milagrosas das mais diversas estão disponíveis com algumas centenas de reais, o sexo literalmente se transformou em consumo (de acessórios, de *gifs*, de pequenos vídeos nas redes sociais, nos sites de exibição coletiva etc.), os relacionamentos amorosos (ou sexuais) são intermediados por telas OLED dos moderníssimos *smartphones* graças aos aplicativos de relacionamento, sua dieta e receitas estão disponíveis na tela do seu computador comentadas por “blogueirinhas” que aparentemente tiveram resultados sobrenaturais com as mais mirabolantes práticas de “alimentação saudável”, os corpos sarados estão em toda parte – das capas de revistas às telas de celular – sendo incentivados por pessoas que tiveram que se “dedicar muito e abrir mão de muita coisa” para conseguir o “corpo ideal” etc. Por trás de cada um desses aspectos se esconde uma indústria (pornográfica, alimentícia, farmacêutica etc.) e um complexo e heterogêneo modo de subjetivação; a produção de gênero não escapa a nenhum deles. Com efeito, *a produção de gênero é em si mesma um processo de subjetivação que implica desde os componentes binários, aos componentes orgânicos, sociais, tecnológicos e econômicos em diferentes níveis dados com diferentes nuances de classe constituindo-se numa verdadeira tecnologia de poder com múltiplas dimensões. Aliás, essa é a minha definição de gênero na contemporaneidade.*

Toda essa profusão de fluxos dos mais variados explodem com as mais inacreditáveis velocidades nos causando verdadeira vertigem, nos deslocando de nossos lugares aparentemente confortáveis e nos forçando a estar diante de um constante e incessante novo sobre o qual os habituais contornos correm permanente risco (aquilo que Suely Rolnik chamou de o “estranho-familiar¹²⁶”). Tal ameaça de pulverização dos velhos paradigmas subjetivos, abrem a possibilidade para as desestabilizações da constituição identitária (as ditas crises de identidade só poderiam existir nesse aspecto) o que poderia provocar dois efeitos: por um lado uma reação de enrijecimento identitário e, por outro, uma abertura ao novo reconduzida por uma disposição ética, liberando os fluxos de criação, estabilizando, assim, a

¹²⁴ Recentemente me deparei com um programa de TV chamado *Dr. Miami* onde um médico transmite suas cirurgias pelas redes sociais. Qual minha surpresa ao constatar, visitando o perfil do médico estadunidense, que não apenas ele realmente transmitia as cirurgias pelas redes sociais como possui milhões de seguidores. Em sua grande maioria, as pacientes são mulheres que vão busca de um ideal de beleza *virtualmente* produzido. Mas o *Dr. Miami* não é o único a fazer esse tipo de exibição, diversos outros médicos (latinos, europeus, estadunidenses) se utilizam das mídias sociais para exibir seus trabalhos em tempo real.

¹²⁵ “Compre com um clique” é o *slogan* efetivo de diversas lojas virtuais que literalmente facilitam o pagamento em um único clique caso você já tenha gravado os dados do seu cartão de crédito na “nuvem”.

¹²⁶ Suely Rolnik propõe a noção de o “estranho-familiar” numa de suas conferências, em 2015, onde ela pensa as “micropolíticas do pensamento”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V73MNOob_BU>. (Acesso em 29 de maio de 2018).

relação existencial com o contemporâneo. A segunda opção nem sempre acontece, como vimos, os próprios feminismos se tornaram dependentes de identidade. Suely Rolnik (1997) faz uma interessante reflexão que pode nos ajudar a pensar, em partes, esse aspecto. É que

Ser viciado em identidade nestas condições é considerado politicamente correto, pois se trataria de uma rebelião contra a globalização da identidade. Movimentos coletivos deste tipo são sem dúvidas necessários para combater injustiças de que são vítimas tais grupos; mas do plano da subjetividade trata-se aqui de um falso problema. O que se coloca para as subjetividades hoje não é a defesa de identidades locais contra identidades globais, nem tão pouco da identidade em geral contra a pulverização; é a própria referência identitária que deve ser combatida, não em nome da pulverização (o fascínio nihilista pelo caos), mas para dar lugar aos processos de singularização, de criação existencial, movidos pelo vento dos acontecimentos. Recolocado os problemas nesses termos, reivindicar a identidade pode ter o sentido conservador de resistência a embarcar em tais processos (pp. 21 – 22).

Há quem possa argumentar que os processos de globalização se encerraram (do ponto de vista macropolítico), mas isso não corresponderia à verdade na medida que o que temos hoje é uma espécie de “globalização virtual micropolítica-molecular”; afinal temos assistido as Kardashians em suas peripécias cotidianas e suas dicas de maquiagem e estilo, as mulheres do mundo inteiro desejam ter o bumbum brasileiro – um fenômeno global das cirurgias plásticas -, as dicas *fitness* estão na tela dos nossos dispositivos móveis, as capas de revista de moda mostram qual deve ser novo corpo e qual estilista devemos usar, os programas de TV gourmetizam nossas práticas alimentares etc.; a fabricação do gênero, sem dúvidas, virou uma indústria. É que no fundo, pensando com Suely Rolnik (1997), todas essas estratégias visam domesticar as forças de singularização. Assim, “o que preocupa não é a perda de um lugar, mas de uma ética: o caráter disruptivo do dispositivo analítico” (ROLNIK, 1997, p. 24) que me parece que sempre foi caro às políticas de resistência e criação do feminismo. Não tenho aqui, e nem pretendo, criar ou propor uma fórmula de como brechar os processos de (re)condução identitária do feminismo, aparentemente o impasse só poderá efetivamente ser resolvido liberando-se os fluxos de criação e nos voltando para a própria singularidade *polifônica* como uma emergência dos devires-minoritários.

Por fim, acabei desistindo temporariamente da compra, resolvi que posso esperar mais um pouco, mesmo estando com o tênis rasgado, e ficarei usando um velhinho que ainda cumpre bem a função para qual se propõe.

RACIALIZANDO O GÊNERO: A GEOGRAFIA DO DEVIR-RACIAL DO MUNDO E AS EVOLUÇÕES A-PARELELAS

Os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas. Há um devir-mulher que não se confunde com as mulheres, com seu passado e seu futuro, e é preciso que as

mulheres entrem nesse devir para sair de seu passado e de seu futuro, de sua história. Há um devir-revolucionário que não é a mesma coisa que o futuro da revolução, e que não passa inevitavelmente pelos militantes. Há um devir-filósofo que não tem nada a ver com a história da filosofia e passa, antes, por aqueles que a história da filosofia não consegue classificar.

Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Diálogos*, 1998

Não devo esperar que migalha caia da mesa branca.

Tati Quebra Barraco em um *post* em seu perfil do facebook em 20 de abril de 2016

Minha proposição aqui é bastante simples: se raça é de fato um elemento fundante das políticas de gênero, de que modo podemos verificar isso? a primeira pista talvez possa ser encontrada numa viagem pela história. Talvez seja necessário voltarmos à máquina colonial para entender o papel das mulheres e também dos homens (porque quando se fala em gênero não se fala exclusivamente de mulheres – cis ou trans – mas especialmente dos homens) negros e as estruturas políticas que sedimentaram o racismo e as práticas de exclusão e exploração dos corpos e das subjetividades.

O racismo contra o negro foi convenientemente inventando, fruto de um fenômeno *econômico*¹²⁷, ou seja, o racismo é literalmente uma invenção das classes dominantes europeias. Emerge no interior da pujança mercantilista como projeto “nobre-cristão-burguês” de exploração multidimensional, nas palavras de Eric Williams (2012) “a escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, o racismo foi consequência da escravidão” (p. 34). Do ponto de vista epistemológico, a escravização de pessoas, em especial de negros e indígenas, ocorre também em função do seu caráter “a-subjetivo”. Ao se retirar a humanidade dessas pessoas, exclui-se sua “condição de vivente” ou, pelos menos, “matiza-se” suas vidas e seu *self* colocando-os em posição de nulidade hierárquica e existencial num certo sistema de inteligibilidade; daí termos como selvagens, aberrações, “sem Deus”, pagãos etc., nos dão pistas sobre a aniquilação subjetiva do Outro. Do ponto de vista prático, a materialização da escravidão é a própria aniquilação subjetiva. Nesse caso, o “sujeito”, sendo um componente da subjetividade, é



Figura 9 - foto pessoal registrada durante o período que passei no International Slavery Museum. Escultura africana em madeira de uma mãe negra com seu bebê, datada do século XIX

¹²⁷ A noção de economia aqui está ampliada e deve necessariamente abarcar os processos de produção de subjetividade atrelados aos métodos de dominação de territórios, corpos bem como os fluxos econômicos, políticos e sociais.

aniquilado em diferentes dimensões de suas existências e, muitas vezes, aniquila-se inclusive a pulsação de sua vida. Além disso, em função de tal dinâmica, o que se materializa nos corpos dos negros é um duplo processo de exclusão; o da história vivida – a existência do negro passa a estar condicionada às necessidades existenciais dos brancos –, e o da história construída – no âmbito das narrativas, das construções de ídolos e heróis e da própria representatividade. Essa é uma das razões que me opõem à metafísica e aos dialogismos na medida em que estes sempre pressupõem uma posição de superioridade e, por consequência, uma de inferioridade.

Para as mulheres, em especial, tal política reativa significou ainda o uso dos seus corpos para fins sexuais e reprodutivos e os motivos parecem razoavelmente óbvios; é que as mulheres negras eram condicionadas à função de reprodutoras como um meio e um fim econômico, da mesma maneira em que, atualmente, cruzamos raças de animais para suprir demandas de produção. Segundo Angela Davis (2016) “os proprietários buscavam garantir que suas ‘reprodutoras’ dessem à luz tantas vezes quantas fosse possível” (p. 21). Uma das primeiras coisas que me marcou ao percorrer os corredores e os documentos do “International Slavery Museum”, em Liverpool, foram os relatos sobre a maternidade e os dramas vividos pelas mulheres negras: das mães separadas dos filhos às seções de tortura e estupro das jovens negras diante de suas mães¹²⁸. Contudo, a maternidade da mulher negra escravizada, pode-se dizer, jamais fora experimentada fora dessa dinâmica produtiva salvo raras exceções. Trata-se, portanto, de uma maternidade fraturada. Nas raras oportunidades em que as mulheres tinham de exercer o papel de mãe, inevitavelmente deveriam dividi-lo com o trabalho nas *plantations*, é o caso de uma jovem negra que

se recusou a deixar seu bebê no fim da fileira em que trabalhava e inventou uma espécie de mochila, feita de trapos de lençóis, na qual ela prendia a criança, muito pequena, nas costas; e ficava assim o dia todo, usando a enxada como os outros (BALL *apud* DAVIS, 2016, p. 21).

¹²⁸ Essa, sem dúvidas, foi uma das coisas mais duras que eu tive que lidar durante a pesquisa e foram muitas as vezes em que eu simplesmente interrompia os estudos pois não conseguia controlar o choro. O museu tinha uma seção particularmente dolorida pois encenava os dramas de algumas mães escravizadas e seus percursos dolorosos da materidade, da travessia nos navios negreiros, dos estupros, etc. A estrutura dessa seção era imersiva com as imagens das mulheres projetadas e ao fundo uma voz lia as cartas contendo os relatos, verídicos, dos processos de violência: era insuportável, era impossível estar ali sem sentir o que aquelas mulheres sentiram.

Essa foi a alternativa encontrada por essa mãe em detrimento de deixar sua criança ao cuidado de outras mulheres mais velhas e incapazes para o serviço pesado exigido nas fazendas (DAVIS, 2016). As negras, assim, eram consideradas uma categoria à parte do “humano”, inclusive para o exercício do trabalho pois apenas máquinas (enquanto um instrumento técnico) poderiam cumprir uma tripla função simultaneamente; de reproduzir (para gerar mão de obra futura), trabalhar (para produzir insumos de mercado) sendo elas mesmas uma mercadoria de valor de mercado. Esses três aspectos sofrem dobras consistindo em um universo de exploração que vai desde os açoitamentos à questão da amamentação interrompida.

Em todo o período colonial e pós-colonial as mulheres negras sempre estiveram no *front* de resistência (DAVIS, 2016) e a “raça”, nesse aspecto, deve ser observada tanto a partir da participação das mulheres negras na resistência e na construção de políticas de emancipação, como a partir do privilégio da mulher branca. O dispositivo racial não se sustenta apenas no negro ou negra, mas, sobretudo, na branquitude que criou, a partir de um conjunto maquínico extremamente violento, as formas de opressão e exclusão dos negros e das negras. Com efeito, o dispositivo racial retrata invariavelmente o privilégio dos brancos em relação aos negros: raça é uma ficção (MBEMBE, 2018). Mas pensar nesses termos – a *relação* branco-negro – poderia nos fazer supor certas dicotomias, na medida em que o “negro” entra em relação de oposição ao “branco”, mas a verdade é que não há ainda aí um “dualismo direto” – ele, o suposto dualismo, só existe no campo das disputas discursivas que por vezes é necessário recorrer para escancarar suas entranhas epistêmicas – pois ambos os dispositivos operam simultaneamente – porque há uma multiplicidade de agenciamentos efetuando as mais perversas assimetrias e violências historicamente dadas. Por exemplo, se o racismo foi criado em função da política mercantil-econômica impetrada pelos brancos, ele só é possível em função do corpo e da subjetividade negra que preexistem, de modo que tais dinâmicas de poder só podem ocorrer simultaneamente; não existe aí uma tese, uma antítese e uma síntese, há apenas multiplicidades numa dada conjuntura histórica e econômica que cria, literalmente ao mesmo tempo, tanto a raça branca como a raça negra e a indígena nos termos da biopolítica.



Figura 10 - Imagem arquivo pessoal fotografada no International Slavery Museum, provavelmente de fins do século XIX. Retrata uma jovem moça negra cuidando de um bebe branco.

A justificativa do privilégio nasce também a partir da noção de “superioridade” que é uma necessidade em decorrência da própria dinâmica econômica e social imposta pela Europa durante o período colonial e por causa disso, do ponto de vista epistemológico, não faltaram teorias que buscavam justificar a “inferioridade” dos negros e dos povos nativos. Entre as pioneiras se encontra a obra de Samuel George Morton intitulada *Crania Americana* lançada originalmente em 1839. Morton, utilizando a litografia para ilustrar seu livro, argumentava que o crânio caucasiano seria o mais avançado das raças e, portanto, a raça caucasiana seria superior (MENARD, 2002). Suas ideias acabam por influenciar Cesare Lombroso, em fins do século XIX, que estudava as características físicas do crânio para descobrir potenciais criminosos. Dessa maneira, o racismo científico vai sendo difundido pelo mundo. No que tange as relações sociais, tais maneiras de ver e de se relacionar com o Outro também são condicionadas a tal noção, no campo político, por exemplo, os negros são absolutamente excluídos – isso não quer dizer, entretanto, que eles não se organizassem politicamente; os quilombos são a prova da organização política, cultural e econômica das pessoas negras escravizadas. As relações de trabalho, mesmo após a abolição da escravidão, transformaram-se profundamente numa questão racial, aliás jamais deixou de ser; é que os negros e negras foram “qualificados” forçosamente ao trabalho braçal das lavouras e ao serviço doméstico (FREYRE, 2004 & 2006), fazendo com que sua ascensão social fosse praticamente impossível (DAVIS, 2016). Excluídos da sociedade – com seu profundo sistema de segregação –, dos meios de educação formal e política, não restou aos negros e negras muita alternativa senão às margens das cidades; no Rio de Janeiro eles foram empurrados para as favelas (FREYRE, 2004) e, como por osmose, a figura do negro era associada à criminalidade e a da negra à da mulher fácil, objetificável e profundamente descartável. Isso nos dá uma noção do que Agambem (2015) que dizer quando ele defende que a noção de “povo” não pode ser compreendida como um dispositivo político homogêneo. Para ele

Toda interpretação do significado político do termo *povo* deve partir do fato singular de que este, nas línguas europeias modernas, sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos. Ou seja, um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política (p. 35)

E este é o dilema que herdamos dos profundos, e não extintos, processos coloniais e de algum modo acoplamos imediatamente ao *conjunto mulheres* e aos povos pretos e indígenas. As sociedades ditas pós-coloniais não designaram constitutivamente um estatuto de direito que garantisse a inclusão *política e existencial* de tais pessoas; o privilégio torna-se então, efetivamente, inteligível. Por isso, insisto com Agambem (2015), na medida em que

O povo já traz em si a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído (p.37).

A esses “povos” não incluídos podemos designar o conjunto das mulheres, em especial as mulheres trans e as mulheres pretas. Elas sempre estiveram às sombras dos acontecimentos cuidando dos filhos para que as brancas fossem lutar por seu direito ao voto (DAVIS, 2016), cuidando da alimentação, nos *fronts* de guerra como Sylvia Rivera e Marsha P. Johnson¹²⁹ que lideraram o motim que deu origem a luta do hoje chamado “direito dos gays”. Quando foi necessário usar seus corpos, sua força de trabalho, sua criatividade e sua coragem as mulheres pretas (cis ou trans) estavam sempre aptas e imediatamente faziam parte do coletivo, mas quando foi preciso incluí-las nas políticas públicas ou sua cor de pele não as qualificavam à legitimidade das reivindicações políticas (e seu posterior reconhecimento histórico) ou o seu gênero era considerado um simulacro. Na Academia, o duplo privilégio e superioridade também andam de mãos dadas; nas conversas que tive com Jaqueline Gomes de Jesus¹³⁰, ela me informou que sente esse “desprezo”, uma aniquilação epistêmica face à sua transexualidade e cor de pele. Para ela

nós sofremos, aquilo que a Suely Carneiro vai falar para a população negra, que é a questão do epistemicídio. A gente sofre com epistemicídio. As pessoas trans não são vistas como aquelas que produzem conhecimento. Eu já vi, eu já fui em banca de teses que a pessoa fala de coisas ali que eu já falava e ela não me cita, só vai citar um texto meu, por exemplo. Uma coisa, mas no meio de outras coisas. Então tem um epistemicídio, eu estou me usando como referência, mas tem outras produtoras de conhecimento (**Unsupported source type (Interview) for source Jaq17.**)

Na minha conversa com Dora¹³¹ o que vem à tona é a questão da ausência; não apenas da representatividade, mas também o próprio isolamento relegado às mulheres trans em especial às negras; segundo ela

estar na academia é lembrar de ausência. Então, toda a vez que eu estou em espaços, a primeira coisa que eu faço e que eu aprendi com uma das professoras daqui é **que** cada vez que você entrar num espaço saiba o que você sabe. E saber o que eu sei é saber, é... perceber quem está no espaço, quem ocupa espaço de liderança, se tem outras meninas trans, negras como eu ou não e o que que isso significa, quais são as ausências. Então, é um constante exercício de percepção de ausência. E a percepção de ausência é pensar também quais foram as presenças na minha vida que me fazem ter esse paralelo entre quem não está aqui (**Unsupported source type (Interview) for source Dor17.**)

¹²⁹ Para conhecer a importância do papel de Marsha sugiro que assistam o documentário intitulado *The Death and Life of Marsha P. Johnson*, de David France. Marsha e Sylvia Rivera lideraram a revolta de *Stone Wall Inn* em Nova York no final da década de 1960 disparando assim a luta e a emancipação pelos direitos LGBT. Curiosamente, Marsha e Sylvia foram apagadas dos registros históricos e o protagonismo das lutas iniciais foi atribuído a homens gays brancos.

¹³⁰ Jaqueline Gomes de Jesus, uma professora de psicologia com pós-doutorado numa universidade federal.

¹³¹ Dora é uma doutoranda na Universidade de Austin, no Texas.

O que Jaqueline e Dora experimentam hoje é que o Sylvia e Marsha experimentaram há algumas décadas, é o que inúmeras mulheres cis negras experimentaram e ainda experimentam em seus percursos. O apagamento de sua história está condicionado a uma estrutura de produção de saber que não reconhece como legítimo o que essas mulheres têm a dizer porque, antes de mais nada, o caráter de “mulheridade” não lhes é inteligível (DAVIS, 2016) porque elas foram biopoliticamente fraturadas. Então seria preciso criar novos métodos, linguagens, imagens, etc., pautadas em outras políticas a fim de revisitar os limites do que nos foi dado até o momento; é preciso reconhecer que a política institucional e de produção de conhecimento nos excluí desde sempre (AGAMBEM, 2015). Seria preciso, talvez, nos voltarmos aos devires.

Recentemente eu escrevi um artigo – que ainda não foi publicado, mas cujas ideias foram debatidas num congresso em Lisboa, em 2017, – intitulado *Devir-selvagem (a arte do grito ou do grito na arte)*, em que eu problematizava as formas de resistência ao inconsciente colonial na arte refletindo a partir de minha própria experiência enquanto estudante negra e transexual no curso de história da arte. Nesse artigo, defendia o grito como um dispositivo capaz de conchamar uma matilha à luta, ou seja, recorri a uma espécie de inversão discursiva, assumindo o lugar do menor, mas um menor como potência revolucionária (DELEUZE e GUATTARI, 2015). O devir, para Deleuze e Parnet (1998), “são atos que só podem estar contidos em uma vida e expressos em um estilo” (p. 11), ou seja, é trazer à vibratilidade do corpo à existência real daquilo que não poderia existir na condição humana; em suma, é negar o “humano demasiado humano” (NIETZSCHE, 2017). No devir, há sempre uma evolução a-paralela, algo imanente à dobra ou à dupla captura. O devir

Não é um termo que se torna outro, mas cada um encontra o outro, um único devir que não é comum aos dois, já que eles não tem nada a ver um com o outro, mas que está entre os dois, que tem sua própria direção, um bloco de devir, uma evolução a-paralela. É isso a dupla captura, a vespa E a orquídea: sequestrar algo que estaria em um, ou alguma coisa que estaria no outro, ainda que houvesse uma troca, uma mistura, mas alguma coisa que está entre os dois, fora dos dois, e que corre em outra direção. Encontrar é achar, é capturar, é roubar, mas não há um método para achar, nada além de uma longa preparação. Roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou de fazer como. A captura é sempre uma dupla-captura, o roubo, um duplo-roubo, e é isso que faz, não algo mútuo, mas um bloco assimétrico, uma evolução a-paralela, núpcias, sempre “fora” e “entre” (DELEUZE & PARNET, 1998, pp. 14 – 15).

O que está entre o branco e o negro é o dispositivo ficcional da raça e todos os demais agenciamentos heterogêneos que se estruturam a partir daí. Foi em nome da raça;

artificialmente inventada¹³² nos porões dos navios negreiros, a cada chibatada nas costas de uma pessoa, a cada estupro, a cada separação de uma mãe e seu filho, a cada teoria racial segregativa que diversos atos na vibratibilidade de nossos corpos, nas nossas existências, na nossa subjetividade. Se a tudo isso foi designado aos “selvagens”, aos “pretos imundos”, então somos todos selvagens e juntos gritemos conclamando nossas matilhas, evocando os devires-minoritários para resistir a todas as formas de exclusão do mundo. A raça sempre esteve presente em todos os processos históricos e sociais do planeta, talvez não materializada na linguagem descritiva e “racionalizada”, mas na forma do devir-racial; esteve viva no encontro entre europeus e asiáticos, entre europeus e americanos; não poderia ser diferente entre os europeus e os africanos e, na intensa confluência racial nas Américas pós invasão europeia e tráfico humano. Nos feminismos não foi diferente, a raça esteve presente com sua ausência; ausência de representatividade, ausência de políticas de inclusão, ausência de empatia. Ela se inclui, ao contrário, nos processos exploratórios e econômicos, ou seja, quando era conveniente: a “conveniência” sempre foi uma questão *econômica* heterogênea.

As técnicas de produção de gênero não deixaram de explorar os corpos negros como cobaias de seus experimentos científicos. Em Porto Rico, por exemplo, a indústria farmacêutica viu na mulher negra e em seu corpo as condições ideais para seus experimentos com as pílulas anticoncepcionais “não apenas para controlar a reprodução, mas também para produzir e controlar raça e gênero” (PRECIADO, 2016, p. 190, tradução minha). A pílula que anos mais tarde seria um método revolucionário de contracepção para as mulheres brancas de classe média, foi a causa do martírio de milhares de mulheres negras; mas os objetivos eram bem claros: esses experimentos não consistiam apenas no controle de natalidade das mulheres negras, que levaria a redução da natalidade de pessoas negras, tratava-se de uma política racista e eugenista porque as mulheres negras escolhidas para tal eram, em geral, moradoras de rua e/ou prostitutas (PRECIADO, 2016). Em suma, tratava-se de um projeto de higienismo urbano que buscava reorganizar a ilha e “remover o corpo sexual negro do espaço público” (PRECIADO, 2016, p. 184). Portanto, não se tratava apenas das mulheres brancas e

¹³² Segundo o antropólogo Robert Sussman (2014), autor do livro *The myth of race: the troubling persistence of an unscientific idea*, do ponto de vista biológico as raças não existem e jamais existiram, ou seja, do ponto de vista científico a noção de raça não se sustenta. Para o autor essa noção seria tóxica (em suas palavras, venenosa) na medida em que tal conceito é forjado através de justificativas bíblicas e pseudocientíficas para estabelecer a supremacia social caucasiana. Os argumentos de Sussman são bastante interessantes e, por analogia, se encontram com os que Eric Williams (2012) defende em relação ao racismo como uma invenção para justificar a manutenção da exploração do negro.

sua emancipação e conquista dos direitos reprodutivos, tratava-se diretamente das mulheres negras e toda assimetria histórica, social e econômica inscrita em seus corpos.

Ao longo de toda história da emancipação feminina e na luta por direitos, os elementos raciais e as próprias mulheres negras sempre estiveram presentes (DAVIS, 2016) fosse na ausência de representatividade em função das dinâmicas e controle racial, fosse de fato nas lutas, no derramamento de sangue. Do trabalho doméstico histórico ao trabalho sexual, das lutas políticas aos experimentos médicos: a presença negra é um fato visível que foi invisibilizado por simples conveniência do privilégio histórico. Sua “evolução” a-paralela nos informa o próprio devir-racial do mundo, obliterando os corpos e as subjetividades dos discursos hegemônicos e relegando-os os lugares dos “sofridos”, dispositivo este que percorre o mito da democracia racial que impera neste país; entre o sofrimento e a exclusão do negro e da negra há um universo vibrante.

DISPOSITIVOS DE GOVERNABILIDADE: CISGENERIDADE E BIONECROPODER

O que é o Poder? A definição de Foucault parece bem simples: o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma “relação de poder”. Compreendamos primeiramente que o poder não é uma forma, por exemplo, a forma-Estado; e que a relação de poder não se estabelece entre duas formas, como o saber. Em segundo lugar, a força não está nunca no singular, ela tem como característica essencial estar em relação com outras forças, de forma que toda força já é relação, isto é, poder: a força não tem objeto nem sujeito a não ser a força. Não se deve ver nisto uma volta ao direito natural, porque o direito, por sua conta, é uma forma da expressão, a Natureza, uma forma da visibilidade e a violência um concomitante ou um conseqüente da força, mas não um seu constituinte.

Gilles Deleuze, *Foucault*, 2013

[...] o poder se situa e é exercido no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população.

Michel Foucault, *História da sexualidade 1*, 2014

E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados [...] que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.

Lélia Gonzalez em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, 1984

Eram cerca de duas horas da manhã no início de setembro de 1995 quando um intenso tiroteio acordou toda a favela do Turano¹³³. A mãe de nossa personagem, desesperada, gritou para que todos deitassem no chão da sala. Os tiros eram tantos que todos pensaram que era uma guerra. O que eles não sabiam era que de fato se tratava de uma guerra; uma guerra histórica que não se limita na conquista de uma nação sobre a outra e seu território, mas uma guerra que desde sempre se inscreve em nós. No dia seguinte restou aos moradores o rotineiro trabalho de lavar o sangue dos becos e chorar seus mortos; uma rotina violenta que era cumprida quase como um ritual de resignificação, afinal a vida segue, aos cacos, mas sempre segue.

A morte nas periferias não se dá apenas em seu sentido literal com seu ritual fúnebre, existem muitas formas de morte em vida porque, na verdade, o que está em questão não é a morte, mas o confisco da vida; uma espécie de soberania sobre uma alteridade “insignificante” e “desnecessária” dos *marginais*. Na medida em que o confiscar (a ação, o verbo) consiste naquilo que Michel Foucault (2014) tratou em *História da sexualidade: a vontade de saber* como “o direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (p. 146). Para ele, a partir da época clássica,

O “confisco” tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça, entre outras com funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelos menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos (pp. 146 – 147).

O confisco torna-se, portanto, uma parte de um complexo sistema de poder do qual Foucault chamou de governamentalidade. A governamentalidade coloca em atividade relações de poder, mas o poder, ele mesmo, se constitui enquanto um

Exercício de poder [que] aparece como um afeto, já que a própria força se define por seu poder de afetar outras forças (com as quais ela está em relação) e de ser afetada por outras forças (DELEUZE, 2013, p. 79, *grifo meu*).

O confisco, portanto, é uma das engrenagens das relações de poder que “nor-teiam” os regimes de governamentalidade em sua multidimensionalidade. Pensar o confisco consiste em tomá-lo como parte de uma engrenagem de forças cumulativas que constitui as

¹³³ Esse intenso tiroteio resultou na morte de dez pessoas, uma das quais, uma garota de 11 anos de idade que teria sido feita de escudo humano. Durante meses essa chacina foi comentada entre meus vizinhos e familiares, foi muito difícil o período de luto. Para ver a versão da grande mídia, acessar: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/brasil/44.html>>.

pragmáticas das existencializações. As forças são cumulativas na medida em que não se substitui um modelo pelo outro, mas as forças se reúnem (LAZZARATO, 2014). É desse modo que as relações de poder de sobrepõem e se acumulam conforme um “amontoador” de forças. Deleuze (2013), em seu brilhante estudo sobre Foucault, pontuou algumas características do diagrama de forças foucaultiano cuja função seria a de “gerir e controlar a vida numa multiplicidade qualquer, desde que a multiplicidade seja numerosa (população), e o espaço extenso ou aberto” (p.80). Dessa forma, surgiriam duas variáveis onde forma e força estariam sempre em constante fluxo de variação e em permanente relação. A leitura que Deleuze faz de Foucault consiste em distinguir os aspectos dessa dupla relação. Para ele

As duas funções puras nas sociedades modernas serão a “anatomopolítica” e a “biopolítica”, e as duas matérias nuas, um corpo qualquer, uma população qualquer. Poder-se-á então definir o diagrama de diversas maneiras que se encadeiam: é a apresentação das relações de forças que caracterizam uma formação; é a repartição dos poderes de afetar e dos poderes de ser afetada; é a mistura das funções não-formalizadas e das puras matérias não-formadas (DELEUZE, 2013, p. 80).

O controle do corpo e o controle da vida “resultam” na governamentabilidade da subjetividade. Esses processos, embora aparentemente dissociados, não se distinguem de modo que se controla o corpo ao mesmo tempo que se rege a vida e se institui mecanismos de gerência das subjetividades; essas diferentes dimensões dos dispositivos de forças estabelecem as dinâmicas do poder na sociedade. As forças são inúmeras, portanto, os poderes são diversos e explodem em todos os níveis: do mais coercitivo ao menos perceptível. É que, por mais paradoxal que possa parecer, o poder não se estabelece apenas como um mecanismo de forças em seu decalque binário, ou seja, o poder não é uma “estrutura” verticalizada operando de cima para baixo entre uma macroestrutura e uma microestrutura (FOUCAULT, 2014), ao contrário, o poder se estabelece no nível do rizoma, em seus aspectos molecular, microfísico ou micropolítico. Você deve estar se perguntando, por que eu decidi tratar do aspecto “confiscante” do poder? É que me parece que os regimes de governamentabilidade instituem relações de poder que não apenas regem a soberania, e o consequente direito de deixar viver ou morrer, mas desconfio de há na constituição dos gêneros métodos que literalmente confiscam a legitimidade de existir enquanto o Outro que não segue postulados inteligíveis de “corporificação”; em outras palavras, penso que aquilo que tratei como cisgeneridade é na verdade um regime de governamentabilidade dos corpos e das sexualidades. Não se trata de um regime que dependa do crivo dialético, mas que se constitua, ele próprio, como uma multiplicidade que reúne forças distintas em sua capacidade

afectiva; seu poder de afetar e ser afetado. Contudo, para se pensar tais forças, talvez seja necessário pensar a própria cisgenderidade como um arquétipo do biopoder.

Em linhas gerais, poderíamos pensar o gênero como uma estrutura panóptica que se controla, se molda, se regula, se vigia, se corrige, etc., através de regras sociais relativamente conectadas com pressupostos biológicos, ou seja, de acordo com a genitália se projeta sobre tal corpo uma série de regras que devem ser seguidas para efetuar esse corpo feminino ou masculino (BUTLER, 2016; LOURO, 2004 etc.). No entanto, poucos foram os autores que se deram conta de que a raça também entrava no cálculo do gênero enquanto uma força afectiva crucial para a constituição do mesmo. Vimos, com Angela Davis (2016) e Paul B. Preciado (2016), que as mulheres negras não se enquadravam exatamente na categoria “mulheres” e que em geral as tecnologias de “fabricação” do gênero consistiram em técnicas de higienização e controle do gênero tanto quanto da raça e da sexualidade. Em todas essas instâncias o biopoder jamais deixou de exercer sua força. No entanto, soma-se ao biopoder, neste caso, o poder panóptico (em todas as suas variações) e o poder suplicial (uma vez que o corpo negro foi constante objeto de investigação científica e, mais tarde, os corpos trans entrariam no cálculo dos experimentos). Em suma, os poderes não se dissipam, somam-se, aglutinam-se. O tema do poder é central na produção de Foucault, no entanto diferente do que Foucault defendeu, um poder não substitui o outro¹³⁴ (FOUCAULT, 2014); o poder entra em certos agenciamentos e se expande de diferentes maneiras a partir das mais variadas técnicas.

Em linhas gerais, o biopoder em Michel Foucault (2014) seria uma espécie de investimento do poder sobre a vida. Para ele

esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais que não são antiéticas e constituem, ao contrário, dois polos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como uma máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta de metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma biopolítica da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação – durante a época

¹³⁴ Em *História da sexualidade 1* (2014), Foucault diz que: “Poder-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (p.149). No entanto, Lazzarato, em *O governo no homem endividado* (2017), observa perspicazmente que na verdade um poder não substitui o outro, mas que, em geral, se acumulam, e constituem novas pragmáticas sobre a vida.

clássica, dessa grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima abaixo (pp. 149 – 150).

Embora as observações de Foucault sejam primordiais, ele se equivoca quanto o investimento inicial dessa força sobre a vida: com efeito, o biopoder não nasce a partir do século XVII, mas sua origem – nesses termos – coincidem com a invasão da América e a exploração e tráfico humano na África. Além disso, o biopoder como sabemos hoje – e como o próprio Foucault já dava pistas – não gira apenas em torno de dois polos, mas em relação a uma tríplice “equação” que deve, necessariamente, levar em conta os dispositivos econômicos que se instituem como uma função “primeira”. Foucault aparentemente reconhece isso ao enfatizar que

Esse biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos (pp. 151 – 152).

Mas Foucault esquece que o biopoder é parte integrante do capitalismo na medida em que a subjetividade é em si um mecanismo econômico (de fazer, criar e expandir *economia*). Em outras palavras, todo investimento do capitalismo é a partir do biopoder enquanto “gerencia” de subjetivação¹³⁵ de modo que poderíamos defender sem medo de errar um “biocapitalismo” conforme proposto por Antonio Negri (2015). Diante de tal panorama o **cistema** faz todo o sentido e nos permitiria, portanto, falar em cisgeneridade uma vez que há um conjunto de relações de forças que se encadeiam e se aglutinam com as “relações” de formas cujos limites “expressivos” e “representativos” se condicionam em aspectos formais (anatômicos) e aspectos “abstratos” que constituirão os poderes que se inscrevem sobre as raças, os gêneros, as sexualidades e os corpos, não apenas moldando-os, mas constituindo toda uma pragmática que norteará a vida. Logo, a cisgeneridade é um tipo de dispositivo que, engendrado em complexos arquétipos de poder, devolve à “morte” aqueles quem jamais deveriam ter vivido. A morte não é apenas o resultado estatístico das periferias ou de manchetes de jornais que noticiam todos os dias que nossa população negra tem sido dizimada, mas, sobretudo, os processos que nos conduzem à *morte* em vida; desde uma “piada” racista ou transfóbica à exclusão estrutural que acomete, em especial, as pessoas trans. Acumulam aí as relações de saber (os exemplos históricos foram explorados no item anterior) e as relações de força. É que o poder tem a capacidade de estabelecer forças que nem

¹³⁵ Para melhor compreensão deste aspecto sugiro a leitura da Zona de sedimentação no platô “a politização da subjetividade: a constituição do ‘cistema’” e a Zona de aglutinação em seu platô “máquina de fagocitose: a emergência da escravidão, corpo-economia e o dispositivo classe-raça”, neste trabalho.

sempre são coercitivas. Nesse caso, o “confisco” não deixa de existir, ele passa por um agenciamento que o integra a uma função outra, de maneira que o confisco enquanto uma das engrenagens do “cistema” institui um tipo de regime que consiste não apenas em “confiscar o direito de viver”, mas de regular aqueles que terão seus gêneros e suas sexualidades controladas, vigiadas, etc., em suma, legitimadas. Diante de todos esses aspectos o dispositivo racial não é um paralelo, mas um “composto” fundante, na medida em que é sobretudo no corpo negro que a sexualidade e também o gênero são controlados, moldados, vigiados, incentivados etc., não exclusivamente para uso dos corpos e dos desejos, mas sobretudo como uma estratégia higienista¹³⁶.

O termo cisgênero, segundo Jaqueline Gomes de Jesus (2015), surge por volta dos anos 2000 como uma contraposição à palavra transgênero. Segundo Jesus (2015)

Trans significa além. Logo, sabendo-se que o seu antônimo “cis” significa “deste lado”, criou-se, por contraposição, a palavra “cisgênero”, aplicada às pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi imposto socialmente (p.1).

A verdade é que a cisgeneridade antes de ser questionada politicamente (enquanto uma “identidade” socialmente praticada), era dada como regra praticamente natural da existência humana, ou seja, em sua compulsoriedade “natural” derivada de uma noção anatômica, biológica, identitária e sexual: essencializante. Em suma, até os 2000, as pessoas cisgêneros eram simplesmente os “normais” e/ou heterossexuais e as pessoas trans eram aquelas a quem se poderiam não apenas flexionar taxionomias, mas igualmente empurrar para a categoria Outros. A questão gerou um certo desconforto no início e o termo foi recebido com resistência tanto por partes de ativistas do movimento de lésbicas e homossexuais quanto para acadêmicos e pesquisadores viciados à sedução de falar pelo Outro, nomeá-lo e estudá-lo. Os toxicômanos da taxionomia não suportaram a ideia de que agora eles igualmente poderiam entrar na categoria “Outros” e, o pior: poderiam eles mesmos serem comentados por aqueles e aquelas que os mesmos costumavam ver nas esquinas ou na espetacularização de suas histórias, seus corpos e suas dores, em artigos científicos ou documentários que rendessem-lhes um Lattes ou holofotes, tudo isso sendo regado no “azeite” do *status quo* que a academia, mais do que qualquer outra coisa, faz com maestria. No entanto, o problema binário ainda se fazia presente; por um lado teríamos as pessoas “não trans” (cis) e, por outro, as pessoas trans em toda sua derivação. A questão é que, como pontuou acertadamente Rodrigo Borba (2016),

¹³⁶ Novamente cito Preciado (2016) na medida em que os experimentos científicos com as pílulas hormonais consistiram, sobretudo, como um dispositivo de controle do gênero e da sexualidade da mulher negra como uma política higienista. Mas seria preciso aumentar essa compreensão; com Davis (2016) vimos como o corpo (e também a sexualidade) da mulher negra era utilizado como um meio de produção de “novas mercadorias” a partir da obrigação da maternidade.

não existe uma única forma de ser transexual, do mesmo modo que, ontologicamente, não existe uma única forma de ser cisgênero. Jesus (2015) acrescenta que uma pessoa trans pode possuir distintas orientações sexuais (heterossexual, homossexual, bissexual, etc.) do mesmo que uma pessoas cisgênero pode ser heterossexual ou não, revelando, dessa maneira, que ambos os dispositivos não são lineares e estão condicionados à mecanismos de forças distintas que moldam, geram, regulam, criam e efetivam as existências humanas em sua pluralidade. Contudo, observar o caráter dual da oposição cis – trans não resolve as assimetrias que a própria cisgeneridade, enquanto uma pragmática de poder, efetiva. Primeiro, porque nem toda cisgeneridade é a mesma, como observam, em um artigo brilhante, Sofia Favero e Helena Vieira (2015). Para elas

a cisgeneridade nunca foi uma possibilidade para ninguém, ela é uma imposição, assim como a heterossexualidade é compulsória. A cobrança pela suposta coerência entre anatomia e gênero esmaga todos os corpos. Podemos compreender isso sem perdermos a noção de indivíduo. No entanto, esse *novo* conceito pode estar contribuindo para o reforço de um novo binário — pessoas cis ou pessoas trans e não mais *macho e fêmea*. Nessa perspectiva, é importante olharmos os componentes da cisgeneridade, onde a ausência de elementos, como os signos da heterossexualidade, fragilizam esse conceito — não o anulando ao todo (p.1).

De modo que, seria preciso, segundo as autoras, dilatar o conceito de cisgeneridade para revelar suas entranhas, e essa observação me parece particularmente interessante, pois as pistas mais eficientes para se “compreender” as transexualidades residem justamente numa análise minuciosa da própria cisgeneridade¹³⁷. As autoras buscam problematizar “as subalternidades nas experiências normativas” através de estereótipos de mulheres ditas masculinizadas e de homens cis efeminados segundo as/os quais teriam uma “cisgeneridade fragilizada”. Assim, elas defendem

que comecemos a pensar a cisgeneridade a partir das intersecções com outros marcadores sociais da diferença que atravessam o sujeito cisgênero e, dentro desse um espectro, constroem relações de acesso pleno ou subalterno aos privilégios da normatividade. Obviamente, a cisgeneridade, seja ela qual for, hegemônica ou subalterna, está em condição de privilégio em relação às vivências trans, posto que, a briga pelo nome, pelo reconhecimento, pela existência enquanto sujeito social de

¹³⁷ Recentemente, fui questionada por um grupo de ativistas em Manaus sobre a minha dita “passabilidade” (capacidade de parecer ser) o que argumentei que parecer não é ser e que minha “cisgeneridade” – disse em tom de sarcasmo – seria sempre uma cisgeneridade fraturada pois, por mais que eu seja lida como “mulher biológica” (termo usado por um dos meus interpelantes), minha vivência seria sempre um “romper barreiras”/ transcender fronteiras. À época, argumentei que eu era uma mulher de vagina e próstata e que deveria, necessariamente, me submeter ao exame de próstata a partir dos quarenta anos mesmo tendo ciclos de “TPM” regulares devido à hormonização. Afirmar isso não significa desconhecer meus privilégios – aqueles oriundos da passabilidade numa sociedade violenta como a nossa – enquanto tal, inclusive das relações afetivas e sexuais, mas desmontar qualquer suposto esquema inteligível de existência. Nos corredores do Hospital Universitário Pedro Ernesto (onde fui submetida à cirurgia de transgenitalização) encontrei com diversas mulheres (cis e trans) e homens (cis e trans) que faziam ruir de todas as formas qualquer linearidade de esquemas identitários supostamente estáveis, ou seja, que colocam em cheque tanto a noção clássica de transexualidade quanto a de cisgeneridade.

direitos não se fazem necessários nas vivências de pessoas cis, enquanto nós, pessoas trans, temos esses obstáculos em comum em nossas trajetórias (p.1).

E, dessa maneira, chegamos ao segundo ponto. É que a transexualidade tem sido tema de inúmeras teses de doutorado, dissertação de mestrado, artigos, livros e congressos científicos, mas pouco ou quase nada se falou da cisgeneridade. Pouco ou quase nada se falou de seus aspectos regulatórios, do seu regime de governamentalidade e também, é claro, de suas próprias inconsistências como demonstraram Favero e Vieira (2015). Minha questão aqui é bastante simples: a cisgeneridade não apenas contribuiu para instituir uma noção de “normal”, de virtude máxima da essencialização social e política de homens e mulheres; com efeito, *a cisgeneridade é também um marcador racial*.

Afirmar a cisgeneridade como um marcador racial implica em assumir a negritude como uma transexualidade molecular¹³⁸, explico; cerca de dois anos atrás fui interpelada por uma amiga querida sobre o que eu teria percebido primeiro em minha vida, a transexualidade ou a negritude. À época respondi que como nasci na favela e a maior parte das pessoas que moram lá eram negras, a raça não era em si uma questão (estávamos preocupados com a distribuição de água, com a alimentação, com a violência, moradia, temas que atravessam a discussão racial indubitavelmente, mas que – ao menos para nós – não traziam à raça ao primeiro plano de nossas vidas, muito embora soubéssemos que existia racismo e que éramos todos pretos), mas que a transexualidade sempre fora um assunto delicado e que, por causa dela, eu sofri processos de exclusão em meu próprio seio social; ou seja, não sofria preconceito por ser negra na favela onde eu nasci, mas por afirmar o tempo todo que eu era uma menina e não um menino. Contudo, à medida que eu ia saindo da favela e conquistando o mundo (e a conseqüente passabilidade), a questão racial tomou o primeiro plano na minha existência ao ponto em que eu não poderia mais separar a transexualidade da racialidade que me constituíam simultaneamente, ou seja, eu percebi que eu não sou uma coisa para depois ser outra, mas que ambas as coisas se inscrevem no meu corpo e juntas materializam seus efeitos para o bem ou para mal. Mas eu só me dei conta de fato que a negritude poderia ser uma espécie de transexualidade molecular quando eu casei com um homem branco e, pela primeira vez, passei a ter acesso aos ambientes típicos da classe média. Certa tarde, minha mãe foi me visitar no meu novo apartamento e, quando ao tentarmos entrar no elevador, um vizinho se dirigiu à minha mãe e disse: “desculpe, mas o elevador de empregados não é este, você deve pegar o do final do corredor”. Ao ver minha mãe ser excluída de um espaço de

¹³⁸ Assumo aqui os riscos e as responsabilidades do que afirmo diante de toda e qualquer possível crítica que eventualmente possa vir a receber do movimento negro, acreditando, porém, com Oswald de Andrade, que a experiência palpável da vida é o Norte de todas as minhas reflexões.

convivência social por ser negra eu imediatamente lembrei de todos os momentos em que eu fui sumariamente excluída do convívio social por ser trans. Com muito ódio, eu expulsei o homem do elevador e subimos eu e minha mãe abraçadas e caladas; o calor de nossos corpos e nossos olhos cheios de lágrimas falavam por si, e foi ali que, de modo quase místico, compartilhamos nossas dores conscientemente pela primeira vez, sem balbuciar uma única palavra sequer. O homem – um senhor branco – teve que usar o elevador de serviço contra sua própria vontade. Mas esse fato se confunde com milhões de outros há séculos; na conversa que tive com Jaqueline e Dora a questão racial não estava distinta da transexualidade em nenhum momento sequer. Se voltarmos à reflexão de Angela Davis (2016) vamos perceber que os negros eram um tipo de existência fragmentada cujo corpo e sua força de trabalho eram capitalizados transformando-os imediatamente numa coisa outra que oscilava entre humano e o não humano. O mesmo percebemos quando lemos autores como Frantz Fanon (1968), Paul Gilroy (2012), Eric Williams (2012), Jesse Souza (2017), Achille Mbembe (2018), Sueli Carneiro (2011) e Abdias Nascimento (2017). Em todas essas importantes contribuições ao conhecimento, o negro aparece como a existência *fraturada* ao qual o confisco da vida determina não apenas sua morte, que como vimos existe de inúmeras formas, quanto aquele que jamais é totalmente inserido no corpo social, o que nos faríamos supor que, ao contrário da transexualidade molecular, teríamos, então, uma negritude molecular experimentada pelas pessoas trans, contudo, ao terem sua existência fraturada, os negros e negras tem, sobretudo, seu gênero fraturado. É que, no estereótipo social, o negro é aquele que tem membros sexuais animais¹³⁹ e a mulher negra é aquela com quem o sexo seria supostamente fácil e amplamente acessível. Mas esses são apenas alguns exemplos da degenerificação imposta às pessoas negras, um processo complexo que se assemelha

¹³⁹ Essa representação é transfigurada para o corpo da mulher trans ou travesti negra conforme bem observou Jaqueline Gomes de Jesus na conversa que tivemos, em 2017, como parte desse estudo. Para ela “não tem como pensar em cultura brasileira sem pensar a cultura negra. Assim, questões estruturais estão presentes pois na realidade essas categorias não vão estar rigidamente separadas. Raça, cor, gênero, né? Raça, cor, etnia e gênero. Estão muito agregadas e essas discriminações que as pessoas negras sofreram e ainda sofrem, em termos de gênero, a gente vivencia muito bem. Então, pode-se aprender muito com a experiência da população negra em lidar com essa **degenerificação** que levou também à objetificação do corpo das pessoas trans. Quando tirou esse caráter de humanidade, com esse pensamento eurocêntrico, as mulheres negras tornaram as que são boas para transar, mas não são pra casar, e os homens negros são aqueles do pau grande. A gente herda isso, né? Nesse sentido da objetificação, como pessoas trans de forma geral – principalmente as trans brancas, né? – as que tem... tiram a parte do nome porque elas só têm o sexo, não tem o afeto, né? Não é à toa que pra gente, tanto que os homens sentem atração pela mulher trans, mas não conseguem desenvolver esse afeto ou só consigam desenvolver em termos de sexo. E, principalmente para mulher negra, tem a outra dimensão sobre ser. É que objetificação se torna mais complexa como ainda mais aquela que tem um pinto maior do que o meu. Isso é bem explícito. Um pênis maior do que meu, mesmo que ela não tenha esse pênis, né? Que seja operada, tem feito redesignação genital, mas tem esse simbólico: do homem negro como o pênis ambulante gigante e isso reflete muito pra mulher negra trans”.

estruturalmente ao que experimentam as pessoas trans, e, justamente por isso, defendo que a cisgeneridade é um marcador racial e a que a negritude é uma transexualidade molecular.

O gênero da pessoa negra oscila entre aquilo que projeta sobre os nossos corpos e as forças que materializam os processos que simultaneamente nos transformam numa coisa outra que não é necessariamente um homem ou uma mulher, mas máquinas sexuais e/ou laborais nos complexos mecanismos assimétricos constituídos historicamente. Essa noção de transexualidade molecular¹⁴⁰ eu tomo emprestado de Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O Anti-Édipo* (2011) e na coletânea *Mil Platôs*, tendo em vista que é no nível do molecular onde os poderes

se relacionam, se afetam e, assim, constituem a pragmática da vida. Para Foucault (2010)



Figura 10 - Uma das imagens com "brincadeira" transfóbica que circularam nas redes sociais durante o carnaval. Fonte: Google.

Múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro. Não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder à produção de verdade e só poderemos exercer o poder mediante a produção da verdade. [...] O poder não para de questionar, de nos questionar; não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos que produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para poder produzir riquezas. E, de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulso efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados às tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder (p. 22).

Tanto a cisgeneridade quanto a raça (branca) se constituíram ao longo da história como a “verdade” inteligível do homem, ao passo que a transexualidade é reduzida ao nível da representação, da cópia, do simulacro, daquilo que é falso, e a raça negra daquilo que é inferior. Os discursos de verdade surgem não apenas a partir das práticas de exploração

¹⁴⁰ Em seu texto *Da filosofia como modo superior de dar o cu ou Deleuze e a “homossexualidade molecular”* Paul B. Preciado (2015) faz uma interessante crítica a noção de “homossexualidade molecular” apresentada na obra de Deleuze, em especial em seu *O Anti-Édipo* em parceria com Guattari. Embora eu tenha lido a reflexão de Preciado, tomo aqui a noção de molecular em sua dimensão das relações microfísicas do poder colocando em paralelo os fluxos que perpassam tantos os processos de violência experimentados pelos negros e negras quantos os que vivenciam as pessoas trans configurando sua “desgenerificação”, ou seja, a fratura de seus gêneros e sua consequente ruptura sexual.

perpetradas historicamente, mas também na produção científica que buscou a todo custo “classificar” o negro – e mais tarde as pessoas trans – como aquilo (na qualidade de coisa, em sua objetificação pluridimensional) passível de eliminação; o “confisco” aqui reside na própria desmaterialização do corpo negro, do seu gênero o que talvez fique claro na célebre pergunta de Sojourner Truth: “e eu não sou uma mulher?”. Há uma impossibilidade de “ser” que aparentemente é confiscada, regulada, classificada, organizada, estruturada etc., que impede que tanto as mulheres transexuais quanto as mulheres cis negras de acessarem a categoria “mulheres”; as primeiras circulam no âmbito do simulacro, as segundas no âmbito da casualidade, mas, no que diz respeito às relações afetivas, ambas são compulsoriamente condicionadas à clandestinidade¹⁴¹. Nesse sentido, há “confisco existencial” que limita os corpos negros e trans a certas práticas colocando-os em relação direta a uma noção de verdade essencial em voga nos dispositivos de cisgeneridade, fazendo com que este se efetue como uma estrutura de governamentalidade dos gêneros condicionando os “corpos de verdade” em “gêneros legítimos”, atravessados pelos fluxos de forças que os instituem. Efetua-se, desse modo, uma aniquilação da alteridade, a partir das forças “que subjagam a vida ao poder da morte (necropolítica) e, assim, reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror” (MBEMBE, 2018, p. 71). Negar o outro sua própria verdade para inscrever no campo das *disputadas políticas* uma “verdade” anterior, inteligível e biológica, consiste no apagamento ou na tentativa de destruição do outro, efetivamente, confiscando sua vida seja na forma das chacinas ou dos massacres, seja na exclusão da participação social efetiva, plural e democrática: o bionecropoder. Os dispositivos de raça e transexualidade passam a ser os inimigos da sociedade, aqueles que colocam em constante risco “nossa” segurança, a estabilidade de “nosso” gênero, “nossa” sexualidade, “nossa” própria vida.

Os corpos ocupam o *front* de guerra, são neles onde se inscrevem as lutas, as dores, mas, diferente do que Foucault (2014) defendia, os corpos não são mais dóceis (PRECIADO, 2011) e eu receio de que eles jamais tenham sido; os corpos são submetidos à regimes de docilidade compulsórios (seja através das tecnologias de gênero, seja através da medicalização da vida, seja a partir da atração midiática ou dos ultra modernos mecanismos panópticos). Resta que possamos reunir forças e criar um tipo de poder nômade que parta das

¹⁴¹ Sobre essa questão, sugiro a leitura dos artigos *Mulheres negras são a maioria das mães solteiras em Cuiabá* (disponível em: <<http://circuitomt.com.br/editorias/cidades/122347-mulheres-negras-sao-a-maioria-das-maes-solteiras-em-cuiaba.html>>), *A solidão tem cor* (<https://www.revistaforum.com.br/semanal/a-solidao-tem-cor/>) e *Solidão da mulher trans negra* (disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2015/07/16/solidao-da-mulher-trans-negra/>>).

margens para se espalhar pelos centros e, assim, reconfigurar novas relações onde a vida não seja uma constante expectativa da morte e do medo. Eu nunca imaginei que fosse completar vinte anos, e quando cheguei aos vinte (tendo visto amigas serem mortas, pessoas sendo eliminadas na favela), fiquei um tanto desnorteada e me perguntava: “e agora?”. Daí fiz 25 e entrei, literalmente, em crise porque não tinha qualquer projeto de futuro, porque quase todas as pessoas como eu que conheci foram mortas ainda cedo. E aí eu descobri que podia estudar, conseguir um emprego, construir uma família... então fiz 30 e confesso que, ainda hoje, sempre acordo achando que “esse é meu último dia”, porque durante tanto tempo estive me preparando para morrer que viver, definitivamente, não era algo cogitável. Mas, aos poucos, vou aprendendo que posso e que vou viver, mesmo que seja para dizer que um dia tive medo que me matassem, mesmo quando eu já tinha sido morta de inúmeras outras formas. Então, me pego vez ou outra pensando: qual é o sentido da vida? – e tenho me perguntado isso há décadas. Minha conclusão provisória é a de que talvez o sentido da vida seja não ter sentido. A vida é a vida por si própria; aquilo que pulsa, aquilo que brota, mas também aquilo que seca. Aquilo que irrompe, que explode, o que há de mais frágil, mas ao mesmo tempo o de mais resistente; e foi assim que eu finalmente descobri que a morte não se separa da vida e nem a vida da morte, por mais insano que seja, elas estão associadas, a menos que nos matem precocemente nas esquinas das avenidas brasís. Portanto, pretos, trans, anormais, doentes, “aidéticos” e todos aqueles e aquelas que diariamente têm suas vidas confiscadas de inúmeras maneiras, somemo-nos porque só a antropofagia nos une: convoque-se as matilhas!

O PARADIGMA ESTÉTICO E A PULSAÇÃO DA VIDA

Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo, e força, desmembra o interior. “Quando o lado de fora escava e atrai a interioridade...”. É que o interior supõe um começo e um fim, uma origem e um destino capazes de coincidir, de fazer “tudo”. Mas, quando há apenas meios e entremeios, quando as palavras e as coisas abrem-se ao meio sem nunca coincidirem, é para liberar as forças que vêm do lado de fora e que só existem em um estado de agitação, de mistura e de recombinação, de mutação. Na verdade, trata-se de lances dados, porque pensar é emitir um lance de dados.

Gilles Deleuze, *Foucault*, 2013

Talvez seria interessante começarmos pelo fim, indo diretamente ao ponto deste platô: seria preciso focar nossas existências numa nova ética de modo que a pulsação de nossas vidas não sofressem repentinas e constantes despontencializações, seria preciso pensar um novo paradigma (est)ético (GUATTARI, 2012) onde os ritornelos nos conduziram em seus fluxos de diferença, não segregando-a, mas, ao contrário, valorizando-a e elevando-a ao infinito.



Figura 11 - Agripina R. Manhattan. Fotografias costuradas. A boca e rosto são algumas das questões que a artista problematiza.

Do ponto de vista da filosofia de Deleuze e Guattari (2012), o ritornelo é uma repetição que não se deixa reduzir ao mesmo, ou seja, ele se volta para o “mesmo território” em seus movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização – um ora, ora, ora simultâneos ou misturados – encontra pelo caminho seus devires; sempre uma constante mudança ainda que voltemos ao ponto inicial, mas é sempre um retorno que se dá na diferença, jamais fora dela (DELEUZE & GUATTARI, 2012). É assim também com a arte, com a experiência que faz em nós o mundo e o mundo em nós. Isso fica bastante claro, por exemplo, nos trabalhos de Agripina. Eu conversei com Agripina em junho de 2017 no Centro Cultural Banco do Brasil, no Rio de Janeiro, e para minha sorte ela me mostrou sua arte e eu lembro de ter ficado profundamente impressionada porque, por mais que Agripina estivesse “falando” dela, o que ela “dizia” ecoava em mim como um furacão me levando a outros territórios sem nem mesmo sair do meu próprio território. É que a arte de Agripina se inscreve num ritornelo que evoca os menores devires (DELEUZE e GUATTARI, 2015); ela cria uma multiplicidade que não se deixa capturar no “mesmo”, mesmo quando os meios ou veículos de expressão são as já conhecidas performances ou fotografias, pois o tema em Agripina é a própria diferença que faz de seu trabalho uma multiplicidade singular. De modo que, os trabalhos dessa jovem artista se situam em torno de um eixo ético cuja bússola aponta sua agulha

Em direção àquilo que permitirá criar um corpo no qual se concretize o que a vida está demandando para retomar sua pulsação. Em outras palavras, o lugar onde se situa a agulha dessa bússola é o da potência do vivo que as ações do desejo buscarão expandir para ampliar nossa capacidade de existir. O que a micropolítica ativa visa é, pois, à conservação da potência do vivo, que se realiza num incessante processo de construção da realidade (ROLNIK, 2016, p. 15 - 16).



Figura 12 - Agripina R. Manhattan - Performance.

Agripina retrata a realidade de seus silenciamentos, da violência ao seu corpo, mas não para fazer de si “uma vítima do mundo”, mas para fazer do mundo sua “vítima”; criando a potência necessária para ecoar seu corpo e sua voz em meio a diferença que pede passagem, restabelecendo assim, os limites éticos de sua

subjetividade. É a potência do vivo em seu corpo, um pensar a partir dos saberes-do-corpo (ROLNIK, 2016). Contudo, o paradigma estético conforme proposto por Guattari (2012), não diz respeito à estética conforme a arte convencionou tratar; ao contrário, trata-se antes de qualquer coisa de repensar os territórios existências onde, entre eles, a arte é uma parte. Para Félix Guattari (2012), nossa subjetividade é um composto de heterogêneses que se dá no atravessamento do sentido, dos dispositivos materiais e sociais, ou seja, uma *polifonia* dos modos de subjetivação efetuando a multiplicidade de maneiras de existir. A questão que surge, portanto, é a seguinte: como podemos transpor a função existencial, como vimos na arte de Agripina, para o nível de nossas práticas cotidianas de existencialização de maneira que possamos lutar contra toda e qualquer forma de padronização de nossas existências e impedindo, desse modo, a produção de uma subjetividade serializada como propôs Guattari?

Em 2011, a ONU lançava seu primeiro relatório global de violência contra a população LGBT. O chefe de questões globais do Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH), Charles Radcliffe, disse à época, numa entrevista para a Rádio ONU, algo que me desestabilizou profundamente. Para ele

uma das coisas que descobrimos é que a lei reflete essencialmente o sentimento homofóbico, legitimando a homofobia na sociedade em geral. Se o Estado trata as pessoas como de segunda classe ou de segunda categoria, pior, como criminosos, acaba convidando as pessoas a fazerem as mesmas coisas (RADCLIFFE, 2011, p.1).

Esse relatório apontava para “situação de risco particular” mulheres transexuais e lésbicas. A afirmação de Radcliffe me parece bastante pertinente quando comparada com os dados estatísticos da ONG “Transgender Murder Monitoring” que aponta o Brasil como o país onde mais se mata mulheres transexuais e travestis no mundo, para tomar a questão local em particular. Certamente, isso nos conduz à questão da relação entre poder, direito e verdade conforme proposta por Michel Foucault (2010). Vimos, anteriormente, como se dá a relação entre poder e verdade, mas talvez seja preciso observar agora como o direito se efetua como

um operado que articula mecanismos de governamentalidade dos nossos corpos e da nossa subjetividade. Essa volta é necessária para que possamos articular um paradigma estético na pulsação de nossas vidas. Para Foucault (2010), “O sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente de relações de dominação, de técnicas de sujeição polimorfas” (p.24), por isso torna-se necessário examiná-lo sob o aspecto de seus procedimentos de sujeição. Ora, a descoberta da ONU deixa bastante claro como a lei reflete fobias àqueles cujos corpos ou práticas sexuais não coadunam com a noção de “natureza”. Estruturalmente, a lei é o âmbito de regulação das práticas existenciais no seio das sociedades e, portanto, cabe a ela o papel de gerir os métodos coercitivos necessários afim de combater as mais distintas fobias, mas aparentemente o efeito tem sido o contrário. Seja como for, minha questão aqui é bastante simples: a lei, os mecanismos legais, operam como meios de subjetivação. Para Foucault (2010), os mecanismos legais operam como meios de normalização da vida, uma espécie de poder disciplinar soberano sobre nossas vidas. Mas a afirmação de Radcliffe talvez fique mais clara se a opusermos aos procedimentos legais praticados pelo nazismo; pois que, aos olhos da lei alemã à época, as práticas nazistas eram perfeitamente legais. Curiosamente, a lei é aquela que autoriza a destruição e invasão de territórios estrangeiros como temos visto recentemente na Síria. Também foi sob a égide da lei que uma presidenta democraticamente eleita foi deposta de seu cargo sem que a mesma tivesse cometido crime de responsabilidade. Isso faz da lei um dispositivo de “dupla flexão”: por um lado, efetiva e garante certa emancipação social (como temos visto acontecer, por exemplo, através de medidas que garantem o casamento de pessoas do mesmo sexo, a retificação civil por parte de pessoas transexuais, a garantia da descriminalização do aborto como vem ocorrendo recentemente em alguns países, etc.) e, por outro, ela garante primordialmente a destruição dos povos a quem deveria proteger, em especial os indígenas, os negros, os muçulmanos e as pessoas trans. Há então um paradoxo cujo o enfrentamento me parece bastante delicado, pois nas sociedades modernas não se vive “fora da lei”, de modo que, se corrompermos a lei, sofreremos as consequências de sua repressão (FOUCAULT, 2010).

Entre o “fazer legal” e o “corpo social” há uma complexidade heterogênea de dispositivos que se encadeiam e instituem modos de viver, modos de existir. A lei participa da criação dos “sujeitos” em todos os estágios de sua vida: do nascimento à morte. Nesse sentido, ela nos é transversal e materializa as mais distintas “instâncias” semióticas criando, literalmente, uma realidade, contudo – e paradoxalmente –, ela não é (e não deve ser) um “universo de referência” (GUATTARI, 2012), pois o “universo” de referência é a vida. O que a lei faz é buscar sujeitar a vida constituindo modos de subjetivação. Mas a lei, enquanto uma

semiótica significativa, não é apenas um amontado de normas e procedimentos; ela institui uma “verdade” última, um conjunto de códigos de verdade que instituem técnicas de dominação que concedem não apenas aos Estados, mas “àqueles” (não há um sujeito) cuja inteligibilidade lhes garante legitimidade; a evocação soberana sobre a alteridade em paralelo com aquilo que Foucault (2010) chamou de disciplina. Para Michel Foucault (2010)

Temos, pois, nas sociedades modernas, a partir do século XIX até os nossos dias, de um lado uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado; e depois temos, ao mesmo tempo, uma trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social. Ora, essa trama não pode de modo algum ser transcrita nesse direito, que é, porém, seu acampamento necessário. Um direito da soberania e uma mecânica da disciplina: é entre esses dois limites, creio eu, que se pratica o exercício do poder. Mas esses dois limites são de tal forma, e são heterogêneos, que nunca se pode fazer que um coincida com o outro. O poder se exerce, nas sociedades modernas, através, a partir do e no próprio jogo dessa heterogeneidade entre um direito público da soberania e uma mecânica polimorfa da disciplina. Isto não quer dizer que vocês têm, de um lado, um sistema de direito tagarela e explícito, que seria o da soberania, e depois disciplinas obscuras e mudas que trabalhariam em profundidade, na sombra, e constituiriam o subsolo silencioso da grande mecânica do poder. De fato, as disciplinas têm seu discurso próprio. Elas mesmas são [...] criadoras de aparelhos de saber e conhecimentos, e são portadoras de um discurso do direito, o discurso jurídico. O discurso da disciplina é alheio ao da lei; é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana. Portanto, as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas, se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas (p.33).

Pensar o entroncamento entre direito e disciplina me remete às “configurações da norma” debatidas nas aulas de criminologia crítica na UFRJ, uma vez que a

norma é o conjunto de práticas socialmente difundidas que a partir de códigos de conduta moral, religiosa e legal legisla sobre os direitos e deveres dos cidadãos. A transgressão a essas normas propiciam o surgimento de dois processos distintos: (1) os processos de incriminação, cuja as condutas são norteadas pela lei penal e (2) os processos de criminalização, configurados pela transgressão a códigos subjetivos, morais e/ou religiosos. Para ambos os casos há punições ao transgredir tais normas (SILVA, 2014, p. 1).

O fato é que, como aponta o relatório global da ONU e os dados estatísticos da ONG supracitada, as pessoas sofrem punições não porque elas transgridem um código legal, mas por infringirem normas sociais de existência e, por consequência, não terem a garantia institucional de que são tão protegidas pelo estado quanto os demais cidadãos. Mas podemos ampliar o alcance dessa “desproteção”; basta que passemos por uma favela ou que troquemos algumas palavras com pessoas negras para descobrirmos que inúmeras formas de punição são direcionadas àqueles que não coadunam com as normas. Em meio a tudo isso, temos oscilações subjetivas em seus inúmeros vetores de composição; a questão que surge, então,

muito bem observada por Lazzarato (2014) é: como articular a relação entre o discursivo e o existencial? Segundo Lazzarato (2014)

a abordagem de territórios existenciais sempre será feita numa certa localização discursiva ou semiótica, à condição de que essa localização não seja nem científica nem objetivista, nem racionalista. Não há outros meios de se chegar à existência, a não ser pela autoexistencialização (p.181).

Por isso, Guattari propôs a experiência estética como uma arte cartográfica, ou seja, como uma “pragmática da relação entre o discursivo e existencial, entre o atual e virtual, entre possível e real” (*ibidem*). É que, ao voltar-se para o nível da vida, a cartografia serve como espécie de “acesso ao processo de subjetivação, aos territórios existenciais” (*idem*) carregando nesse percurso de *autoafetação*, camadas heterogêneas de dispositivos (signos, mitos, narrativas etc.). É que

As semióticas significantes, antes de levar ou transmitir mensagens, antes de ter uma função discursiva, funcionam como “ritornelos” existenciais. O que não significa a depreciação da linguagem, muito pelo contrário. Quanto mais a cartografia for *abstrata*, mais diversificadas serão as possibilidades de articular o discursivo e não discursivo; quanto mais a cartografia for *abstrata*, mais a articulação encontrará um terreno favorável ao seu desdobramento. Segundo Guattari, existem dois tipos de cartografia: as “cartografias concretas, que produzem diretamente o que vou chamar de existencialização, que engendram um território subjetivo, ao mesmo tempo que a cartografia se desdobra (ou seja, cartografias existenciais de uma pessoa, de um grupo, ou mesmo de uma nação), e, ao lado disso, as cartografias especulativas que não produzem territórios, que são cartografias de segunda grau, mas que têm como função pensar e organizar, articular a relação entre esses dois níveis radicalmente heterogêneos” (GUATTARI *apud* LAZZARATO, 2014, p. 181).

É nesse aspecto que o “estético” emerge como existencial na medida em que a vida, a partir de sua *pulsção cartográfica*, torna-se “objeto” de campos de possíveis em seu dinâmico movimento de abertura para os mais distintos modos de subjetivação, tanto para emancipar os sujeitos quanto para normalizar sua “pulsção”, mas ao voltar em seu vetor ético tomando o saber-do-corpo, “formas” antropofágicas de pulsção tomam corpo e criam um novo; novas existências, novas linguagens, novas regras, etc. Foucault (2010) nos dá uma valiosa pista, a qual, segundo ele

Para lutar contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é na direção do antigo direito da soberania que se deveria ir; seria antes na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania (p.35).

Uma indisciplinaridade, subversão, posicionamento antinormativo. Negar esquemas “representativos” universalizantes, deixar a vida pulsar através do reconhecimento da diferença, lutando e valorando a diferença: esta seria, sobretudo, a fórmula antropofágica. Na conversa que tive com Viviane Vergueiro, em junho de 2017, isso surgiu com bastante força;

uma urgência de criar novas linguagens, novos meios existenciais, não negando nossas experiências, mas fazendo delas catapulta para um possível, tomar o “menor” como aquilo que de fato é revolucionário e ressignificar o mundo. Viviane deixa claro: “ocupemos os espaços que antes não estávamos”. Então, comêmo-los todos, com todos os orifícios, comêmo-los com o corpo inteiro!

ZONA DE PULSAÇÃO

[...] A nossa independência ainda não foi proclamada [...]

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado Pindorama.

Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, 2011

O CORPO, LIMIAR DA EXISTÊNCIA

Meu corpo está, de fato, *sempre* em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. Pois é em torno dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele – e em relação a ele como em relação a um soberano – que há um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um atrás, um próximo, um longínquo. O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele que saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos.

Michel Foucault, *O corpo utópico, as heterotopias*, 2013

Você encontra um corpo, você descobre um corpo, de repente o corpo se encontra lá, destacado da pessoa, da palavra, do contexto, dos sentidos, da história, da paisagem. Nessa catástrofe, um corpo é sempre estranho e pode significar qualquer coisa, ao constituir signos, gestos, mímicas com todas as suas movências. Mas a realidade dada através do corpo rompe com a significação. O corpo é essa ruptura inqualificável. Ele é esse estranho começo e recomeço que pode colocar em questão um pouco de tudo, o pensamento, a narração, a significação, a comunicação, a história: ele introduz uma catástrofe no tempo que flui. O corpo como ruptura implica um aspecto partido do tempo, da história.

Kuniichi Uno, *A gênese de um corpo desconhecido*, 2014

“Passa”, gritava minha mãe com uma fivela na mão pronta a me atingir nas pernas. Eu, relutante e efusivamente chorando, com o rosto pintado de batom e uma saia da minha irmã mais velha, estendia os braços para tentar cavar-lhe alguma piedade. Relutante, eu ficava imaginando a dor provocada pelo encontro daquele objeto com minha pele. Sentia muito medo. “Passa, eu já falei! Vai ser pior”, e, como uma ave de rapina eu corria, com o coração acelerado para que ela me atingisse o menos possível. Era em vão! Eu gritava ainda mais a cada “zum” que a fivela fazia no ar antes de encontrar com meu corpo. Um corpo magro, com os pés descalços... um corpo que me conectava com tudo que havia acima e também com o chão e tudo que há abaixo, com as bactérias e vermes do mundo, um corpo que me colocava em relação direta com outros corpos; de uma brincadeira aos estupros vivenciados. Um corpo estranho dividido entre o *ser* e o *não ser*, entre o ilusório e o real, entre o feminino e o masculino, entre o dia e a noite, entre os sonhos e as decepções, mas, ainda assim, apenas um corpo. Nada mais que um corpo.

Poderíamos dizer que o corpo é aquilo que materializa a *história*, “aprisionando-a” e fazendo-a reverberar e, por isso, o corpo é uma “dinâmica” heterotópica por onde passam todos os fluxos; dos fluidos aos fluxos econômicos. Em um belo livro intitulado *O corpo utópico, as heterotopias*, Foucault (2013) revela que até Homero, curiosamente os gregos, “não tinham uma palavra para designar a unidade do corpo” (p.15); havia todo um conjunto de membros, mas “não havia corpo” (*idem*). Poderíamos supor, então, que os gregos tratassem o corpo como uma *physis*, mas, em uma investigação atenta à história da filosofia, concluiríamos, portanto, que a *physis* “como natureza íntima e disposição ou caráter íntimo e natural de um ser não se reduz aos corpos ou ao corpóreo” (CHAUI, 2002, p. 47). Para Foucault (2013)

A palavra grega para dizer corpo só aparece em Homero para designar cadáver. É o cadáver, portanto, o cadáver e o espelho que nos ensinam (enfim, que ensinaram aos gregos e agora ensinam às crianças) que temos um corpo, que este corpo tem uma forma, que esta forma tem um contorno, que neste contorno há uma espessura, um peso; em suma, que o corpo ocupa um lugar (p.15).

Como toda criança que cresce nas favelas ou na periferia, foi com a violência que eu tomei consciência do meu corpo. Foi vendo os mortos sendo arrastados pela polícia e sendo jogados nos rabeções, foi jogando nossos corpos ao chão da sala toda vez que ouvíamos um tiro, foi dentro de uma geladeira velha que tomei consciência que havia um cu ao sentir o sangue escorrendo através dele depois de um estupro, e foi com fiveladas para aprender “a ser homem” que aprendi que meu corpo – e muito mais que meu corpo – era estranho.

Depois de milhares de séculos entre os gregos e nós – depois de inúmeras formas de compreender, pensar e lidar com o corpo; dos suplícios ao êxtase – o corpo, talvez, seja aquilo que não aguenta mais, como propõe Lapoujade (2002). Segundo o filósofo, o corpo não aguenta mais

aquilo a que o submetemos do exterior, formas que o agem do exterior. Essas formas são, evidentemente, as do adestramento e da disciplina. As páginas essenciais de Nietzsche, em *A genealogia da moral*, ou as descrições de Foucault, em *Vigiar e punir*, são decisivas a este respeito: trata-se de formar corpos e de engendrar um agente que submeta o corpo a uma autodisciplina. Em Nietzsche, é um corpo animal (que é preciso adestrar) e, em Foucault, um corpo anômalo (que é preciso disciplinar). E, através das páginas esplêndidas de Nietzsche e Foucault, é todo um sistema da crueldade que se impõe aos corpos. A crueldade não se confunde com a abominação da tortura, se bem que ambas interroguem um aspecto profundo do corpo: sua potência de resistir, sua resistência ao cansaço e ao sofrimento. Ambas questionam: o que pode um corpo suportar? [...] Todavia, não é menos evidente que o corpo não aguenta mais também aquilo a que se submete de dentro. Pois estas mesmas formas passam por dentro, se impõem ao dentro desde que se cria um agente para agir. Neste instante, a relação muda de natureza; ela deixa de questionar a resistência do corpo no adestramento e o transforma em assujeitamento. Como diz Nietzsche, ela lhe cria uma alma: “Todos os instintos que não se liberam para o exterior, *se voltam para dentro* – é o que chamamos de *interiorização* do homem:

eis a origem do que chamaremos mais tarde de sua “alma”. Todo este mundo do interior, tão frágil originalmente, tendido entre duas peles, se desenvolveu, se amplificou, adquirindo profundidade, largura, altura, na medida em que se impedia o homem de se liberar para o exterior” (pp. 83 – 84).

Desse modo, o que o corpo não aguenta mais é essa dupla articulação que o afeta por todos os lados; interiorização e exteriorização. Foucault (2013) chamará essa dupla articulação de “utopia”, fazendo dos corpos, corpos utópicos, na medida em que, para ele,

é o próprio corpo que retorna seu poder utópico contra si e faz entrar todo o espaço do religioso e do sagrado, todo o espaço do outro mundo, todo o espaço do contramundo, no interior mesmo do espaço que lhe é reservado (p. 14).

Ou seja, o corpo mantém, ao mesmo tempo, uma relação do fora com o dentro e ambas se efetivam, simultaneamente. Mas isso não significa que o corpo perca sua potência e é justamente por isso que Foucault o considera como uma dupla instância utópica em toda sua heterotopia, ou seja, tudo aquilo que faz do corpo mundo e do mundo corpo. Lapoujade (2002) é claro quanto a reencontrar os “dois domínios onde a potência do corpo está submetida aos atos do agente que nele se forma: organização e subjetivação” (p. 85); e encontraremos, necessariamente, a resistência a essa dupla articulação afetiva do corpo, ou seja, “é na sua resistência a estas formas vindas de fora, e que se impõe ao dentro para organizá-lo e lhe impor uma “alma”, que o corpo exprime sua potência própria” (*ibidem*).

O corpo opera, desse modo, como um limiar entre a dor e a alegria, entre o visível e o não visível, mas, no fundo, não há qualquer separação entre essas instâncias. O corpo trans, por exemplo, é aquilo que é visto (do ponto de vista da violência a si direcionada) na mesma proporção que não é “visto” e, talvez, por isso, Foucault (2013) toma o corpo como uma *topia* e por isso ele “reinaugura” a palavra utopia, uma espécie de paradoxo existencial. Segundo ele

A utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo *sem corpo*, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado [...] utopia de um corpo incorporeal. [...] Mas há também uma utopia que é feita para apagar os corpos. Essa utopia é o país dos mortos. [...] utopia do corpo negado [...] (p. 8).

Talvez seja hora de admitirmos: *a vida também é morte* porque há muito tempo temos nossos corpos são mortos em vida e em nenhum momento ele perdeu sua força, ao contrário, ela se ampliou e continua a se ampliar e é justamente por isso que o corpo é aquele que não aguenta mais, afinal não seria mais fácil se tivémos a liberdade para viver? Está aí uma outra utopia: o mito da liberdade. Mas o corpo permanece, estilhaçado, mas permanece pois

Meu corpo não se deixa reduzir tão facilmente. Afinal, ele tem suas fontes próprias de fantástico; possui, também, ele, lugares sem lugar e lugares mais profundos, ainda mais obstinados que a alma, que o túmulo, que o encantamento dos mágicos (FOUCAULT, 2013, p. 10).

É que as ciências humanas, de modo geral, apoiadas em velhos dogmas universalizantes, produtores de “verdade” – um destino biológico implacável – proferiram o corpo com um “sistema fechado”, marcado pela sua inteligibilidade, sua biologia e encerrado em sua própria anatomia; no entanto, poucos foram os que perceberam que, na verdade, o corpo sempre foi um sistema aberto, afetado pelas dobras (DELEUZE, 1991) do mundo em nós e de nós no mundo, atravessado por *tudo*; fluxos indisciplinados. A grande utopia sempre foi imaginar o corpo *cis*¹⁴² como um “ideal”, porque no fundo, o corpo ideal jamais existiu: é que o corpo sempre esteve à disposição das mais variadas *experimentações*. A arte provou isso virando o corpo ao avesso de toda forma possível. O corpo jamais deixou de se fazer presente em seu *anacronismo*: das guerras ao sexo, do amor ao ódio; corpo-mundo e mundo-corpo. Não há outro porém!

CORPOS ANTROPOFÁGICOS

[...] não há um mundo pronto para ser visto, um mundo antes da visão, ou antes, da divisão entre o “visível” e o “invisível” que institui o horizonte de um pensamento. [...] tomar as ideias como conceitos é recusar sua explicação em termos da noção transcendente de contexto (ecológico, econômico, político etc.), em favor da noção imanente de problema.

Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, 2018

[...] a utopia oswaldiana está ancorada na terra, “em comunicação com o solo”- e uma acronia, pois pula do passado ao futuro por cima do presente, vendo o índio em ambas as direções do círculo temporal (eterno retorno?). “Somos utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do norte”. Uma tecnofilia não utilitarista ou mecanicista, mas desejante, orgânica e multissensorial. A antropofagia é um vitalismo.

Beatriz Azevedo, *Antropofagia – Palimpsesto selvagem*, 2016

A antropofagia é uma pulsação de *antimatéria*¹⁴³; aquilo capaz de inverter a lógica do sentido, “materializando” o improvável. É, com efeito, o maior brilho do universo, mas que

¹⁴² A noção *cis* aqui está ampliada.

¹⁴³ Para a física moderna, “Os corpos materiais, formados de átomos, se organizam a partir de coleções específicas de prótons, nêutrons e elétrons. Prótons e nêutrons são membros de uma mesma família: os bárions. Elétrons e neutrinos são membros de outra família: os léptons. A microfísica informa que essas famílias só interagem preservando o número de cada membro. Assim, por exemplo, o nêutron é uma partícula instável e se desintegra gerando próton, elétron e antineutrino. Antes da desintegração, havia um nêutron, ou seja, um bárion e nenhum lépton. Depois da desintegração, existe um bárion (o próton) e nenhum lépton, pois o número

nossos olhos não são capazes de enxergar porque não há emissão de luz, apenas de linhas de força, energia e, fundamentalmente, de produção de *afeto*. Em suma, a antropofagia é como buracos negros supermassivos em processos de fusão. No nível micromolecular, é aquilo que investe os átomos de matéria e os transformam em anti matéria; *produção de prótons com carga negativa e elétrons com positiva agenciados por átomo neutro*. A antropofagia não nos salva de nada! Tudo que ela faz é produzir vida para além da *razão*.



Figura 14 – Gravura, Théodore de Bry, 1562. Ritual de canibalismo onde índios se reúnem ao redor de uma fogueira para comer partes humanas.

(*ibidem*). De acordo com Suely Rolnik (1998), não se trata de devorar qualquer pessoa, mas “apenas os bravos guerreiros” (p. 129), ou seja,

Ritualizava-se assim uma certa relação com a alteridade: selecionar seus outros em função da potência vital que sua proximidade intensificaria; deixar-se afetar por estes outros desejados a ponto de absorvê-los no corpo, para que partículas de sua virtude se integrassem à química da alma e promovessem seu refinamento (ROLNIK, 1998, p.129).

leptônico do elétron e do antineutrino (mais um e menos um, respectivamente) se cancelam. A função das outras duas partículas (elétron e antineutrino) nessa desintegração é somente compatibilizar outras características do fenômeno, como por exemplo, preservar a lei da conservação de energia. Experiências em laboratórios terrestres levaram à convicção de que em todos os processos físicos o número de bárions é preservado, prótons e nêutrons constituem os tijolos básicos da matéria. Ou seja, o número N obtido pela subtração do número de bárions menos o número de antibárions existentes em uma dada configuração é conservado em qualquer processo. Uma das questões mais fundamentais da física está ligada à observação de que existe mais matéria do que antimatéria no universo. Sabemos que qualquer partícula elementar possui sua inversa: para o próton, aparece o antipróton, para o elétron, o antieletron, e assim para todos os corpos conhecidos. As propriedades da matéria e sua antimatéria são opostas de tal forma que, em contato, se aniquilam gerando radiação, luz, fótons. Desse modo, qualquer forma de matéria pode ser aniquilada por sua antimatéria: próton pelo antipróton, elétron pelo antieletron, e assim para todas as partículas que existem. A energia necessária para formar uma partícula é a mesma para formar sua antipartícula” (NOVELLO, 2018, pp. 55 – 56). Desse modo, se extrai a singularidade de uma multiplicidade complexa, nos termos desse estudo, a antimatéria é o que faz a matéria instável, uma pulsação que indica que não há estabilidade universal em nenhum fenômeno humano. A aglutinação de “partículas vitais” não resulta em algo estanque e estável, mas ela mesma se transforma numa multiplicidade de singularidades. Era isso que Deleuze e Guattari propuseram com sua fórmula $N-1$; o que esse estudo faz nada mais é que avançar *com* eles, aprofundando as dimensões e complexidades de seu pensamento: Édipo e Anti-Édipo que se dobram com seus “anti” em si próprios constituindo a vida; talvez seja por isso que Oswald de Andrade (2011) considerava a Antropofagia a única lei do mundo, pois, ao meu ver, nada mais que a vida se configura como (experi)ciência universal, as demais são meras adjac(i)ências.

O ritual antropofágico torna-se, assim, extremamente complexo, podendo levar inclusive vários meses (FAUSTO, 2011) para sua realização e possui uma série de procedimentos sociais, políticos, míticos e/ou simbólicos em cada uma de suas etapas, a começar pelas guerras endêmicas. Aparentemente, as guerras não tinham qualquer motivação material e ou geopolítica, já que os tupis não destituíam o espaço geopolítico de modo que tais povos não “possuíam fronteiras rígidas, que se redefiniam constantemente em função da própria lógica guerreira”¹⁴⁴ (FAUSTO, 2011, p. 163). Desse modo, as guerras tinham como motivação, segundo Carlos Fausto (2011), a honra e a vingança. Por mais paradoxal que possa parecer, o cativo – aquele quem deverá ser devorado – é submetido a um processo de “socialização” absolutamente peculiar, pois

O cativo passava a viver na residência de seu captor, que lhe cedia uma irmã ou filha como esposa. Ele tinha um papel importante nas relações interaldeãs, devendo ser mostrado aos parentes e amigos de aldeias vizinhas, e executado em um grande festim, para o qual se convidavam os aliados. Sua morte ritual era, assim, um momento privilegiado de articulação de aldeias em nexos sociais maiores (FAUSTO, 2011, p. 164).

Por mais que a boca ocupe aparentemente uma certa centralidade no processo de devoração do outro, o que a antropofagia coloca em prática é uma dinâmica de devoração com o corpo inteiro na medida em que consiste em um “ato que provém da noção de imanência da capacidade do homem nos seus tecidos; e da transferência dessa capacidade com a absorção deles” (MARTINS *apud* FAUSTO, 2011, p. 165). Mas a antropofagia não é descrita apenas entre os povos Tupi. Quando estive no México, fiquei particularmente encantada em conhecer um pouco da história dos povos Mesoaméricos e seus rituais antropofágicos que tinham algumas características distintas pois, em alguns povos, o banquete se estendia inclusive aos animais. Em todo o caso, a antropofagia nunca deixou de ser uma celebração *com* o outro em suas distintas acepções míticas e/ou religiosas; a alteridade é parte de um todo, não um fim em si.

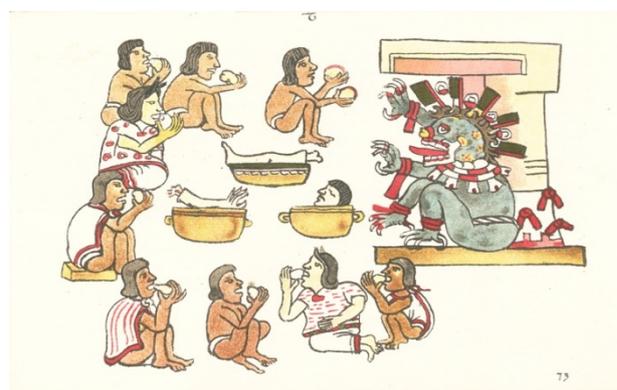


Figura 13 – Canibalismo representado no Códice Magliabechiano. Datando do século XVI.

¹⁴⁴ Segundo Carlos Fausto (2011) os Tupi-guarani ocupavam “toda a faixa litorânea, a bacia dos rios Paraná-Paraguai e, provavelmente, outras áreas do interior” (p. 163) e entre os Tupi-guarani – ou seja, povos “que falam línguas dessa família” (*idem*) – há vários povos (tamoio, tupiniquim, tabajara, caeté, temomino, tupinambá etc.) entre os quais alguns eram inimigos.

Com Oswald de Andrade vimos a antropofagia assumir um outro aspecto sem perder, no entanto, sua característica essencial. Com efeito, Oswald (2011) inicia seu ritual antropofágico afirmando categoricamente que “só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (p.27) e, desse modo, o poeta convoca-nos, todos, a sermos antropófagos manifestos (AZEVEDO, 2016). Com seu manifesto, Oswald traz à luz os ritornelos (DELEUZE & GUATTARI, 2011) antropofágicos com seus “roteiros, roteiros, roteiros, roteiros, roteiros, roteiros” (ANDRADE, 2011, p. 28) pois só através da “arquitetura dos ecos” (AZEVEDO, 2016, p. 95) poder-se-ia “fundir a dimensão espaço-temporal” (*ibdem*) da qual tratei zonas acima. É porque Oswald entendia a fórmula antropofágica como um dispositivo existencial, e isso fica claro em diversos dos aforismas, pois a antropofagia, em Oswald, é em tudo uma forma singular de resistência cultural, pois não cansa de fazer *nós-com-mundo* potencializando a diferença *pela* diferença, ou seja, a antropofagia para ele é “concepção de mundo” (AZEVEDO, 2016, p. 108). Para o poeta, a existência não se limita a um ser ou não ser, mas se trata de uma multiplicidade engendrada *com o Tupi, or not tupi* e por ser um dispositivo gerador de vida, mesmo com morte; a antropofagia não se deixa capturar pelo modelo patriarcal, mas seu eixo ético é o matriarca e é esse o grande trunfo antropofágico: seu poder de fecundidade, o poder de evocar devires operando sempre um “engravidamento” da vida. Não se trata de substituir um paradigma pelo outro – Norte pelo Sul –, como pode fazer parecer, mas em fazer *com* o outro, subtraindo sua singularidade, um possível; isso faz da antropofagia em tudo um modo de subjetivação. Para Suely Rolnik (1998)

A cultura brasileira nasce sob o signo de uma multiplicidade variável de referências e sua mistura. No entanto, também desde o nascimento, muitas são as estratégias do desejo face à mistura, distintos graus da exposição à alteridade que esta situação intensifica (p. 130).

É que a antropofagia, nesses termos, coloca em movimento distintos vetores de força dado seu grau de exposição à alteridade (*ibdem*). Ou seja, ela “desmancha” certos mundos “constituídos num *a priori*” e, dada a intensidade das misturas em si já heterogêneas, constitui sempre um *por vir* graças às estratégias e os movimentos do desejo. De modo que, em termos gerais,

Numa primeira aproximação, restrita ao visível, a subjetividade antropofágica define-se por jamais aderir absolutamente a qualquer sistema de referência, por uma plasticidade para misturar à vontade toda espécie de repertório e por uma liberdade de improvisação de linguagem a partir de tais misturas. No entanto, para um olhar mais arguto, que capta o invisível, a antropofagia atualiza-se segundo diferentes estratégias do desejo, movidas por diferentes vetores de força, que vão de uma maior ou menor afirmação da vida até sua quase total negação. Eles se distinguem

basicamente pelo modo como a subjetividade conhece e rastreia o mundo, por aquilo que move sua busca de sentido e pelo critério de que se utiliza para selecionar o que será absorvido para produzir este sentido (ROLNIK, 1998, pp. 134 – 135).

Desse modo, a fórmula consistiria numa *ética* onde o Outro vive em mim na mesma proporção na qual eu vivo no Outro, ou seja, um eterno devir. Por isso, o corpo surge como um elemento de constituição, na medida em que é em sua vibratibilidade que pulsa os modos de vida como os conhecemos. Os riscos são justamente o da baixa antropofagia¹⁴⁵, que aqui eu definiria de modo categórico como aquilo que faz da matéria um fluxo radiotivo (nada a ver com a radiação resultante do choque da matéria com a antimatéria), mas aquilo que não libera o desejo em suas infinitas linhas de fuga guiado em seu vetor de criação, de geminação, ou seja, prendendo

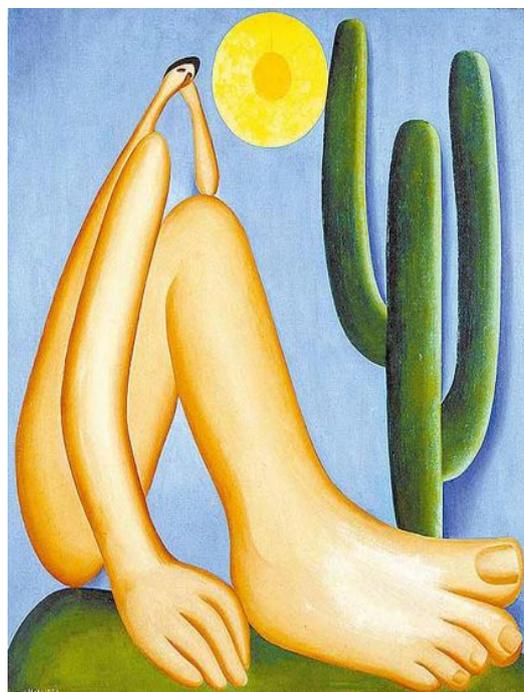


Figura 14 - Abapuru, Tarsila do Amaral, 1928.

o desejo em regimes de controle, dominação, disciplina etc., aprisionando, desse modo, a pulsação da vida em seu vetor ético e tornando-o uma estrutura moralizante. A antropofagia liberada em seu vetor ético é uma eterna contaminação do *mundo* em nós, ou seja, o mundo que vive literalmente em nossa pele, em nossa carne, em nossos fluxos de emancipação e, desse modo, permitindo a inseminação (criação) de mundos para muito além de meros efeitos figurativos.

Durante minha graduação, eu finalmente me dei conta de que esses *processos* todos, de algum modo, estavam implicados com minha trajetória de vida. Na faculdade de psicologia, tive contato com a cartografia como uma experiência antropofágica; na faculdade de história da arte, os próprios, a questão dos corpos sempre esteve latente enquanto o meu próprio esteve patente, imersos em diversas questões com as epistemologias e com as práticas

¹⁴⁵ Para Suely Rolnik (1998) a baixa antropofagia caracteriza-se “pela ausência do critério ético comandando as conexões do desejo e a criação de sentido, substituído, neste caso, por um critério narcísico. É a fórmula que se deturpa, sobrando a carcaça de certos procedimentos sem o recheio do corpo como bússola, corpo que conhece por vibração e contaminação e não apenas por representação, corpo cujas escolhas são comandadas pela vida em sua vontade de afirmação” (p. 137). Para Oswald (2011), seria contra ela que estaríamos agindo pois se trataria de efeito nocivo deixado pela herança colonial, a “peste dos povos chamados cultos e cristianizados” (p. 30).

inclusivas e segregativas do fazer acadêmico. Inseri-me em projetos de extensão, transitei por outras faculdades, passei pela antropologia, pela história, pelas letras, pela sociologia, e, a cada encontro, a antropofagia estava lá, como uma sombra de mim mesma. Mas foi lendo distintos textos de Suely Rolnik e *O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento*, do Peter Pál Pelbart (2013), que, finalmente, me dei conta de que a antropofagia estava para mim como a comida está para nossa *carne*. No entanto, tudo aconteceu como um “clique” numa aula de história da arte no Brasil e a imagem do Abapuru de Tarsila do Amaral; aquela figura desforme onde não se saberia identificar se tratava-se de uma figura *genderless* em meio à vivacidade de cores meio opacas. Foi num instante de captura que a antropofagia *fez* corpo comigo (ou fui em quem fiz corpo-com-antropofagia?) e, assim, surgiu ali o tema de meu TCC: *Antropofagia queer: imagem, (trans)gênero e poder* (2016). À época, meu objetivo era pensar como aquilo que eu chamei de estética *queer* poderia ser “traduzida” em um modo de subjetivação capaz de se “vingar” das normas de gênero e sexualidade que aprisionam os modos de existir. Para isso, entendi que era preciso buscar uma forma de reapropriação de signos hegemônicos a partir da ideia de antropofagia tal como proposto por Oswald de Andrade passeando pelo transfeminismo e pela cartografia. As minhas conclusões, à época, giraram em torno da lacuna histórica que invisibiliza não apenas a produção de artistas trans como, de certo modo, invisibiliza a própria construção imagética dos corpos trans à medida que buscava responder a pergunta: “por que não há grandes artistas trans?”. Mas foi aí que entendi que não apenas não temos grandes artistas trans (e não é porque eles/elas não existam), mas como não temos, no campo da produção de conhecimento em geral, grandes acadêmicas, não temos grandes políticos, não temos grandes atores, etc., como bem nos informou minhas interlocutoras Jaqueline, Viviane, Dora e Agripina. Não existe não pela falta de material humano, mas pela impossibilidade desse material humano acessar espaços de poder, o que ainda assim não explica o todo.

Contudo, embora eu estivesse problematizando uma questão da diferença, eu concentrei meus esforços sob à luz da dialética, me impossibilitando de pensar a multiplicidade em seus devidos termos, e fui, justamente, pela insatisfação com as minhas descobertas, que resolvi continuar na investigação sobre a antropofagia, tomando dessa vez outros rumos, me deixando guiar exclusivamente por aquilo que atravessava minha carne. Foi aí que me envolvi ainda mais com os feminismos e me reuni a grupos de mulheres negras, mergulhei na história da minha família, na minha própria história e nas leituras de Deleuze, Guattari e Foucault; não para trazer uma Europa vitoriosa ao meu trabalho, mas para me vingar dos efeitos da *Europa* no meu corpo. Era preciso comer com o corpo todo e foi assim

que percebi os *Corpos antropofágicos*. Em linhas gerais, os corpos antropofágicos são aqueles que, a partir do saber-do-corpo (2015), *mastigam* a violência que lhes captura e produzem muito mais que resistência: seriam eternos nômades (DELEUZE & GUATTARI, 2012)? Tendo como horizonte a noção de que o nomadismo é uma intensidade que não se deixa reduzir a interioridade de certos dispositivos na forma dos regimes que nos *assombram*. Foi, assim, com Jota Mombaça (2016), a monstra errática, que entendi que o cu também é antropofágico e que esses corpos que, desde sempre, ocupam os *fronts* da resistência e da criação de mundos operam a partir de desterritorialização antropofágica que não se limita à elucubração de texto erudito “desconstruídinho”; a realidade da antropofagia se faz nos nossos corpos. Não qualquer corpo, como poderia fazer-se supor, mas os corpos que resistiram às chibatadas, aos experimentos químicos, às câmaras de gás, aos corpos que resistem às esquinas, aos tiroteios nas favelas, aos corpos que resistem à loucura, etc. Voltar-se para esse “paradigma estético” é fundamental para que possamos ressignificar a contemporaneidade a partir de uma perspectiva de uma política de subjetivação antropofágica livre de qualquer ranço corpo-colonial, ou seja, convocar uma matilha de lobos trata-se de “evocar uma margem da margem capaz de apropriar-se, de fato, dessa corpografia do corpo-colônia para invertê-la” (MOMBAÇA, 2016, p.1).

Embora alguns teóricos tenham dito que a antropofagia é um ritual de alimentação da “alma” no processo de aglutinação de partículas vitais, o que corresponderia à visão “clássica” antropológica, eles esqueceram de dizer que ela é também um alimento do próprio corpo; *do corpo que come corpo e com ele faz corpo. A antropofagia é uma pulsação de antimatéria.*

PULSAÇÃO DO *SELF* ANTROPOFÁGICO: ESBOÇOS DE *UMA* TRAJETÓRIA

Não venho armado de verdade decisivas. Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. Entretanto, com toda serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte da minha vida.

Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, 2008

O ano 0 sofreu uma dobra; a dimensão do seu espaço havia sido dobrada de modo que o ano 0, ele mesmo, atravessava um buraco de minhoca cujo o universo de destino era completamente desconhecido. Aquele dia eu abri os olhos por volta de 6:45 da manhã e fiquei na cama até às dez sem saber o que deveria fazer. Só havia um vazio na minha mente, não havia mais nada, absolutamente nada a não ser um espaço oco supostamente aguardando para

ser atravessado por alguma forma divina. Em suma, eu sequer sabia que poderia levantar, mas paradoxalmente eu estava plenamente consciente. Lembro como se fosse hoje que era uma quarta-feira, não qualquer quarta-feira, mas uma quarta-feira que você acorda e o mundo está inexplicavelmente em silêncio; estranho sentimento. Era uma quarta-feira quatorze, uma quarta-feira de novembro, uma quarta-feira de dois mil e doze em que o buraco de minhoca se abria para o ano 0 mais uma vez. Então, repentinamente, o dia começava às dez com o barulho insuportável do toque do telefone, o toque o telefone me incomodava, mas alguma coisa no vazio da minha mente finalmente dava sinal de vida e fazia meu corpo querer levantar enquanto parte de mim insistia em permanecer na cama. “Ai, merda”, foram as primeiras coisas balbuciadas naquele dia e foi assim que eu levantei e segui para a sala pegando o telefone e fazendo um esforço hercúleo para dizer “alô”.

- Rafaela? Oi, aqui é do hospital Pedro Ernesto, você poderia operar na semana que vem?

- Oi? Como assim? Operar? Claro! Eu posso! – dizia ao mesmo tempo em que era inundada por uma felicidade absurdamente inexplicável.

E foi assim que eu me liberei repentinamente da depressão que me acompanhava há anos. Numa quarta-feira em que o ano 0 finalmente saía de um buraco de minhoca para imediatamente se conectar a outro e, assim, me arrastar para uma outra dimensão.

A (RE) DOBRA DO ANO 0

Eu não consegui dormir na noite anterior daquela sexta-feira de novembro. Eu estava tão ansiosa que nada foi capaz de trazer o sono. Pontualmente às 06:00 um maqueiro veio me buscar para me levar à sala de cirurgia enquanto uma enfermeira verificava minha pressão e anotava alguma coisa no prontuário. O maqueiro era um jovem rapaz negro que estava com um fone de ouvido assobiando, aquele som ecoou em mim de uma forma mágica, eram como pássaros cantarolando e embora eu até hoje não saiba o que ele estava ouvindo, eu só lembro de assobiar junto. No percurso até a sala de cirurgia eu via as luzes do teto passando e aquele som me carregava para o dia em que a Thayssa, minha sobrinha, nasceu – era uma da manhã e os pássaros cantavam entusiasmamente. Eu chorei de alegria, um genuíno choro de alegria agora era quem me conduzia e não quis resistir...

O maqueiro me deixou numa espécie de antessala. Fazia frio e a única coisa me cobria era uma camisola de hospital. Minutos depois uma bomba me dilacerava: “sua cirurgia foi cancelada, não temos estoque de sangue para o seu tipo sanguíneo, teremos que remarcar”,

disse com naturalidade uma pessoa cujo rosto não sou capaz de lembrar. Eu continuei chorando, mas dessa vez era um choro de desespero, eu enlouqueci e levantei correndo e gritei pelos corredores de hospital implorando para que alguém me doasse um pouco de sangue: “alguém vai me salvar, eu sei que vai, eu sinto que vai”. Eu corri pelos corredores praticamente pelada gritando para alguém me doar “sangue porque preciso operar hoje”, berrava. As pessoas me observavam atônitas, eu não me importava mais, nada importava e assim me levaram de volta ao quarto; eu desabei mais ainda. Até que um médico residente veio e, comovido com meu choro, me abraçou e perguntou o que havia acontecido e eu, em prantos, lhe disse: “não tem sangue, eu morri mais uma vez”. Ele prometeu que iria me ajudar e ajudou. Duas horas depois as bolsas de sangue estavam lá e o carinhoso médico voltou ao quarto e com seu olhar tenro me disse: “eu te disse, você vai conseguir o que quer e eu vou te levar à sala de cirurgia agora”. E, como um pai orgulhoso que leva sua filha ao altar, aquele médico me levava rumo à entrada de um outro buraco de minhoca. E eu só queria me jogar lá dentro e ver onde é que eu sairia!

A (DES) DOBRA DA (RE) DOBRA DO ANO 0

A sala de cirurgia era muito fria. Uma mulher com unhas grandes toca minha coluna vertebral com as unhas de uma maneira que, por um instante, eu achei que ela fosse cravar literalmente as unhas entre os ossos de minha coluna. Enquanto isso, alguém falava alguma coisa comigo, mas eu não conseguia dar conta pela dor do toque e porque a sala tinha tanta gente falando que eu não conseguia assimilar absolutamente mais nada. Depois do toque, alguém pegou meu braço e furou com uma agulha colocando soro, outro veio e disse que me colocaria tubo emitindo calor para eu não ter hipotermia e a médica da garra de águia falava com outro médico alguma coisa, então ambos voltam-se a mim e dizem: “nós vamos aplicar uma anestesia pela sua coluna e vamos aplicar uma anestesia geral, são duas anestésias. Quando furarmos sua coluna, você vai sentir uma pressão seguida de uma ardência que vai dar vontade de você se mexer. Por favor, não se mexa por nada, vai durar só alguns segundos”. Eu confirmei com a cabeça e senti medo, mas não havia mais nada a fazer, e eles me pediram para ficar em posição fetal, obedeci. Passam algo gelado e enfiam uma agulha; não doeu, mas realmente senti uma pressão e em seguida parecia que estavam enfiando ácido em mim. Eu gritei muito alto, mas não fui capaz de me mover. Depois disso, eu não sentia mais nada da cintura pra baixo. “Funcionou”, disse a mulher. Enquanto isso, alguém vinha e me colocava uma máscara e avisava que me entubariam. Outra pessoa veio, em seguida, e me informou que iriam aplicar a anestesia geral e que eu dormiria em poucos segundos. Então,

foi assim. “Até logo, Mariah, nos vemos em breve”, disse um médico de olhos azuis e brilho no olhar. Eu dormi. Devido a algumas complicações durante a cirurgia (duas paradas cardíacas) todo o processo durou cerca de 12 horas. Eu finalmente acordei numa salinha de recuperação, já era noite; eu só chorava, mas era um choro diferente... não tinha mais peso.

EXPLOSÃO DA DOBRA DO ANO 0

Deveria ter sido só uma troca de curativo alguns dias depois. Deveria apenas ser uma troca do “molde” vaginal, mas algo aconteceu. Eu não queria ver nada, eu tinha prometido olhar para minha vagina apenas após a completa recuperação, mas foi impossível. O mesmo médico atencioso que me ajudou com a questão do sangue se propôs a fazer os curativos e me visitar; aliás, ele me visitava todo dia e conversava coisas amenas. Ele era um dos médicos da equipe, mas não era o responsável direto, nem o cirurgião, era um médico que todo hospital precisa ter. Ele pediu que eu abrisse as pernas e sentou em minha frente. Depois jogou alguma coisa gelada e puxou algo de dentro de mim; não senti dor, mas uma sensação estranha; “isso é bom”, pensei. Então ele passa alguma coisa no objeto e penetra lentamente no meu canal vaginal. “Ai... ai... que é isso?”. Ele responde: “acho que você está tendo um orgasmo, isso é bom”. E foi assim que eu descobri que eu tinha gozado em meio a curativos, sangue e umas cinco pessoas me observando.

Na semana seguinte, já em casa, algo inédito acontece, a famosa “poluição noturna”. E depois que eu descobri que explodir me “desconectava” do mundo, eu me tornei a maior “siririqueira” do planeta. Dias depois, sinto muita dor e meu xixi saí ardendo, volto ao hospital e os médicos sacramentam: “bem-vinda ao universo feminino”. Segundo eles, as mulheres têm maior incidência de infecção urinária que os homens. Não havia mais volta, eu tinha sido engolida em minha própria antropofagia e não há nada mais poderoso que isso.

ANTROPOFAGIA CONEXA

Não existe individuação no *self*; só há matilhas de lobos, de onças... só há *afecto*, só há contágio... por mais que as histórias acima sejam minhas, estejam relacionados à minha existência nesse mundo, ela se conecta para o bem ou para o mal com diversas outras histórias e isso ficou absurdamente claro nas conversas que tive com minhas interlocutoras e colaboradoras de pensamento: Jaqueline Gomes de Jesus, Viviane Vergueiro, Agripina Roma Manhattan e Dora Santana. As trajetórias de cada uma se conectam com as minhas em diversas dimensões distintas: dos apagamentos na universidade, nos enfrentamentos

cotidianos, na luta pelo amor e pela *sexualização* de nossas existências, nas alegrias... Durante as conversas falamos de coisas tristes, mas de coisas felizes também, e ouvir os áudios algumas vezes trouxe um certo alento pois, por mais que choremos, o sorriso pode estar a cada esquina.

Isso me leva à Lisboa, cidade onde eu morei um período durante minha graduação graças a uma bolsa de estudos. Os encontros em Lisboa com imigrantes brasileiros e africanos mudou completamente minha vida; mudou a ponto de eu literalmente desistir de estudar história da arte naquele país e me jogar na sociologia de corpo e alma a fim de “compreender” os fluxos migratórios. Mas eu não estava interessada em dados, em estatísticas, o que me importava era a vida em seu sentido mais plural. Qual é a relação entre gênero e migração? Qual é a relação entre sexualidade e globalização? Qual é a relação entre raça e geopolítica? Essas perguntas martelavam minha cabeça. Em Lisboa eu briguei, em Lisboa eu amei, criei ranço, criei carinhos e amizades que levarei para o resto da vida. Encontrei Anna, uma alemã que falava “brasileiro”, reencontrei Rose, uma amiga no Brasil que vivia lá e que me fez decidir que seria melhor viver com imigrantes e mudou drasticamente minhas perspectivas epistemológicas, minhas perspectivas de vida... em suma, minha compreensão de mundo. Nós nos devoramos de corpo inteiro, não há teor sexual, mas é um tipo de devoração que só a antropofagia explica: Rose (uma mulher negra, imigrante e trabalhadora doméstica), Anna (uma mulher branca, europeia e estudante universitária) e muitos outros encontros e desencontros passaram a viver, com seus mundos, na minha pele, transformando, desse modo, meu próprio mundo. Eu nunca saía a mesma de um encontro, havia sempre uma diferença que era, fundamentalmente, produzir para diferença e foi assim que descobri que éramos todas, antropófaga-em-nós; para o bem ou para o mal – não havia dicotomias – nos comíamos.

Os percursos disparados em Lisboa não se fecharam e eu só me dei conta disso vendo televisão (ah! as mídias e sua semiotização vida!) e foi assim que peguei um avião rumo ao Reino Unido. Separada, vivi amores intensos, sexo sem pudores, noites de riso, mas muitas noites de choro. É que eu encontrei outras histórias, outras trajetórias e elas passaram a viver em mim de um modo molecular; eu continuava devorando com corpo-inteiro. Me surpreendia a cada visita, a cada leitura no “museu da escravidão” – como falavam algumas pessoas –, pois era como se cada história daquela falasse sobre mim sem dizer meu nome. E, no fundo, efetivamente falavam: parte da minha família atravessou o Atlântico nos porões dos navios negreiros, minha bisavó era filha de ex-escravos. Minha avó conta que elas desciam o morro, minha bisa e vovó, às vezes usando turbantes e longas saias coloridas, para xepa nas feiras do Rio Comprido: “a gente pegava cabeças de peixe e tomates podres e vovó fazia caldos

deliciosos com os restos”, minha mãe conta com olhos cheio de água. E, por isso, esse trabalho é o trabalho da minha vida porque, de algum modo, ele não fala apenas sobre mim, mas sobre muitos cujas vozes jamais foram ouvidas. De muitos, cujos corpos, embora negros ou TRANSformados, tornam-se invisíveis face à visibilidade das violências; um paradoxo que nós precisamos saber como lidar.

De Londres eu voei para Nova Iorque, mas as histórias não deixavam de opor *matéria* e *antimatéria* na minha própria (*i*)*materialidade*: pura antropofagia. A cidade do capital tem muito mais a revelar que o próprio fluxo econômico. É que as vidas não param de explodir em meio à precarização do homem e de seu corpo. No metrô eu conversei com asiáticos, moradores de rua, pessoas trans, pessoas brancas, pessoas negras, latinos, árabes... e ficava fascinada a cada gesto que escapam às meras convenções culturais e lembrava, enquanto falava com desconhecidos, o quanto nós somos conhecidos em nossas trajetórias de constituição dada às *forças* que nos atravessam. Eu pensava na minha viagem à Ásia e ao mundo aparentemente completamente desconhecido, mas que, surpreendentemente, passou a viver em mim desde o momento em que finquei meus pés lá; é que a antropofagia coloca em operação um anacronismo das existências e faz da própria *vida* uma “instituição” acrônica.

Em Manaus, eu me sentia estrangeira. Por vezes sentia ódio e por vezes sentia amor. A maior parte das vezes, no entanto, sentia falta da minha própria cidade e quando o coração apertava estava lá eu pegando um avião rumo ao Rio. Mas Manaus tem sua importância vital na minha vida, foi nesta cidade que vivi grandes momentos e momentos tristes (como a separação, por exemplo); mas aqui fiz amigos que mostraram bem mais que a floresta e toda sua pulsação vital. Esses amigos, com quem briguei algumas vezes e amei outras tantas, passaram a fazer parte desse ritual antropofágico – desse caldeirão de corpos – que nunca termina porque a antropofagia é um eterno recomeço. E é só assim, e somente dessa forma, que podemos viver de fato uma experiência epistemológica nas nossas carnes; numa antropofagia conexa, porque o outro está sempre comendo você e você está sempre comendo o outro, com o corpo inteiro. É essa a fórmula antropofágica: a *vida*.

ZONA DE OPACIDADE



Figura 15 - Performance. Biofilia: um ritual autoetnográfico do desejo, realizada por mim, em novembro de 2016.

Eu sonho. Nos meus sonhos eu posso caminhar pela superfície da lua. Nos meus sonhos eu posso ter coisas que eu não tenho. Às vezes me pego, horas a fio, sonhando com coisas que ainda não são possíveis, mas nos meus sonhos elas se tornam reais e me conduzem para um lugar seguro; nos meus sonhos eu posso realizar o irrealizável. O sonho ainda é uma das poucas coisas que não podem me tirar. Eu sonho para sobreviver.

ISTO NÃO É UMA CONCLUSÃO

É em intensidade que é preciso interpretar tudo.

Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O Anti-Édipo*, 2011

A experiência humana neste planeta mostrou por A mais B que a vida não se separa da morte; com efeito, há muitos tipos e formas de viver e muitos tipos e formas de morrer. Contudo, a vida jamais foi secundária mesmo em meio à sua aniquilação. Com a *natureza* vemos a vida ressurgir e pulsar, com os astros em todo nosso universo procuramos a “possibilidade da vida lá fora”, mas poucos se dão conta que há uma pulsação vital nessas terras distantes que diz muito sobre a vida que *construímos* aqui. Partindo desse aspecto, entender como as relações que criamos uns com outros constrói nossas sociedades e suas profundas assimetrias. Seria preciso então, observar muito mais o “interior” – aquilo que é tido como centro – que propriamente as margens em sua exterioridade. Quando eu proponho isso, não quero dizer que devamos “olhar” para as periferias com seus corpos periféricos, mas que façamos uma profunda investigação dos porquês o interior ser interior e como foi que esta interioridade transformou e continua transformando o mundo. Embora essa sugestão seja hipotética, entendo que só “entenderemos” a margem quando finalmente percebemos que o que é diferente não é a margem, mas justamente a interioridade que a constitui como um fora. E isso serve para todas as coisas do mundo, as ciências humanas não podem torcer o nariz para isso.

As maiores barbáries do mundo, em especial aquelas relativas ao tráfico de pessoas negras escravizadas, foram astuciosamente garantidas pelo olhar “tenro” e próximo da Igreja, com o aval substancial da lei e efetivada pelas mãos honrosas, dignas e bondosas dos cidadãos de bem; o mito dos “descobridores”. A violência que conhecemos hoje na América Latina é criação da Europa, resultado do seu projeto de expansão milenar, sanguinário e classista. A Europa nos trouxe mais que gripe e a sífilis; nos trouxe violência, nos impôs sua cultura e seu modo de ver o mundo e, em troca, nos levou muito mais que nossas riquezas materiais. Os selvagens e os incivilizados nunca fomos nós, latino americanos e os africanos, sempre estiveram no “Norte” e a delicadeza de sua pele, a clareza de seus olhos claros e seu tipo de cabelo que justificaram, em certa medida, teorias eugenistas cujos resultados o mundo “lamenta” até hoje. Ao revisitarmos, de maneira singela, uma parte da história da humanidade, percebemos que nenhuma forma de dominação é perpétua, por mais longa que possa ser. A resistência e as micropolíticas de guerra, como efeitos práticos das existências – diria até da própria vida – sempre colocaram em xeque o poder constituído e constituinte dos

grandes blocos maquínicos. E, justamente por isso, as grandes máquinas, ou megamáquinas, sempre precisaram operar ativamente as vias de mutação com todo tipo de velocidade. Só se enganariam aqueles que acreditam, no entanto, que as formas de dominação foram extintas. Ao contrário, vimos que elas se transformam e se somam construindo outros paradigmas de dominação que partem de fluxos econômicos, químicos, biológicos e se ampliam cada vez com mais sutileza pelo conjunto do planeta. Contudo, elas sempre esbarraram nas próprias mutações e ações “escorregadias” da máquina antropofágica como parte integrante do mesmo sistema supermaquínico, ou do bioma – como preferir –, com sua “velocidade rizomática”, o bioma é um sistema aberto que nunca se fecha e “conecta” rizoma com rizoma, o que é, a princípio, em tudo diferente da máquina, mas as experiências vividas (tanto de nossa personagem quanto de suas interlocutoras), embora condicionadas às máquinas (máquinas de todos os tipos), também não se deixam fechar e foi por isso que pensei o conceito de bioma como uma supermáquina; máquina na máquina, fazendo vida – mesmo que fraturada – vida que precisa ser ressignificada a todo instante, não importa os cortes que sofram, a vida sempre “explode” para algum lugar.

Como diria Foucault (2014), o poder se exerce em todo lugar e, desse modo, seria inconcebível pensar o poder sem pensar sua resistência, ou seja, sua *antimatéria*; muito embora seu choque não resultaria na aniquilação do poder, mas unicamente a indicação de que a vida pulsa e sempre pulsará! *As cartoescritas de uma matilha estão circulando e não apenas nos espaços “desconstruídos” das universidades.* É essa a realidade que temos que enfrentar: o “subalterno” sempre fez muito mais que falar. Mas, tudo que eu disse aqui não conclui nada, absolutamente nada, não fecha nem esgota nada, afinal, me dizia Agripina, “um trabalho nunca termina”; o que temos é sempre uma abertura para algo que nunca sabemos bem o que é, mas que de algum modo se inscreve na dinâmica da vida. E foi assim, então, que eu descobri que a antropofagia é uma *biofilia*.

**ZONA DE ANTIMATÉRIA
(POSLÚDIO)**

SEREI-A

Serei a do asfalto
 Rainha do luar
 Entrega o seu corpo
 Somente a quem possa carregar

Serei-a no asfalto
 Rainha do luar
 Entrega o seu corpo
 Somente a quem possa carregar

E, onde (h)á-mar, transbordar
 Em água salgada lavar
 E me levar
 Livre, me love, me luta

Mas não se esqueça
 Levante a cabeça
 Aconteça o que aconteça
 Continue a navegar

Mas não se esqueça
 Levante a cabeça
 Aconteça o que aconteça
 O que aconteça: Aconteça!

Continue a navegar
 Continue a travecar
 Continue a atravessar
 Continue a travecar...

Serei-A, Linn da Quebrada e Liniker

Continue a TRANSbordar...

“Tudo o que é imaginário tem, é e existe”
 Estamira

Fim (?)

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. **Indústria Cultural e Sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: notas sobre política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- ANDRADE, O. D. O manifesto antropófago. In: ROCHA, J. C. D. C.; RUFFINELLI, J. **Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 26 - 31.
- ANUNCIADA, P. FEMINISMO INTERSECCIONAL: UM CONCEITO EM CONSTRUÇÃO. **Blogueiras Negras**, 29 setembro 2015. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2015/09/29/feminismo-interseccional-um-conceito-em-construcao/>>. Acesso em: 07 dezembro 2016.
- AZEVEDO, B. **Antropofagia - Palimpsesto selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- BARROS, L. P. D.; KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. D. **Pistas do método da cartografia**: pesquisa intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, v. 1, 1987.
- BENTO, B. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BORBA, R. **O (Des)Aprendizado de si**: transexualidades, interação e cuidado em saúde. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2016.
- BORBA, R.; LIMA, F. Por uma educação rizomática: Sobre as potências queer, a política menor e as multiplicidades. **Revista Periódicus**, 1, n. 2., Novembro 2014.
- BORGES, J. L. El jardín de senderos que se bifurcan. **Literatura.us**, 1941. Disponível em: <<http://www.literatura.us/borges/jardin.html>>. Acesso em: 04 Janeiro 2018.
- BORGES, J. L. O idioma analítico de John Wilkins. In: BORGES, J. L. **Outras Inquisições**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BOURDIEU, P. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- CANDIDO, A. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Nacional, 1985.
- CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Solo Negro, 2011.
- CASTRO, E. V. D. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: UBU Editora, N-1 Edições, 2018.
- CHAUI, M. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, 2002.
- CRARY, J. **Técnicas do observador**: visão e modernidade no século XIX. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- CRARY, J. **Capitalismo tardio e fins do sono**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, G. **A dobra**: Leibniz e o Barroco. Campinas: Papyrus, 1991.
- DELEUZE, G. Mil platôs não formam uma montanha. In: ESCOBAR, C. H. **Dossier Deleuze**. São Paulo: Holon Editorial, 1991. Disponível em: <<http://www.rizomas.net/filosofia/rizoma/107-rizoma-e-um-sistema-aberto-deleuze-e-guattari.html>>. Acesso em: Junho 2018.
- DELEUZE, G. O atual e o virtual. In: ALLIEZ, É. **Deleuze, Filosofia Virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 47-57.

- DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, v. 1, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, v. 2, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Editora 34, v. 2, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, v. 5, 2012.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Editora 34, v. 3, 2012.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Editora 34, v. 4, 2012.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka: por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.
- DESPENTES, V. **Teoria King Kong**. São Paulo: N-1 Edições, 2016.
- FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTO, C. Cinco séculos de carne de vaca: antropofagia literal e antropofagia literária. In: ROCHA, J. C. D. C.; RUFFINELLI, J. **Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em Cena**. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 161 - 169.
- FERREIRA, A. C. Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial. **Revista Sociedade e Estado**, 29, n. 1, Janeiro/Abril 2014. 255 - 288.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, v. I, 1988.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France: WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2013.
- FOUCAULT, M. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. São Paulo: Paz & Terra, 2014.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- FREYRE, G. **Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano**. São Paulo : Global, 2004.
- FREYRE, G. **Casa-grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2006.
- FUGANTI, L. Agenciamento. **Escola Nômada**, 24 fev. 2016. Disponível em: <<http://escolanomade.org/2016/02/24/agenciamento/>>. Acesso em: mar. 2018.
- GALLO, S. Em torno de uma educação menor. **Educação & realidade**, n. 27 (2), jul - dez 2002. 169 -178.

- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- GILROY, P. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GOMBRICH, E. H. **Breve história do mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GONZALES, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, 1984. 223 - 244.
- GUATTARI, F. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GUATTARI, F. **As três ecologias**. Campinas: Papyrus, 2012.
- GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografia do desejo**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- HARAWAY, D. **Primate visions: gender, race and nature**. New York: Routledge, 1998.
- HARAWAY, D. Manifesto Ciborgue. In: TADEU, T. **Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 33 - 118.
- HENNIGEN, I.; COSTA, Â. B. Psicologia e publicidade: velhos e novos encontros. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, n. N° 40, Dezembro 2009. 117 - 123.
- HOBSBAWM, E. J. **A era das revoluções**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- JÚNIOR, H. R. C. Por que ainda é importante pensar como um nômade em nosso tempo?. **Educação e filosofia**, Uberlândia, 26 , n. 52, Jul./Dez. 2012. 599 - 611.
- JESUS, J. G. D. A verdade cisgênero, 28 Janeiro 2015. Disponível em: <<http://blogueirasfeministas.com/2015/01/a-verdade-cisgenero/>>. Acesso em: 23 Março 2018.
- KATRUP, V.; PASSOS, E. Cartografar é traçar um plano comum. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; TEDESCO, S. **Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum**. Porto Alegre: Sulina, 2014. p. 15 - 41.
- KILOMBA, G. **Plantation memories: episodes of everyday racism**. Münster: UNRAST, 2010.
- LAPOUJADE, D. O corpo que não aguenta mais. In: LINS, D.; GADELHA, S. **Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- LAQUEUR, T. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LAURETIS, T. D. **Technologies of Gender: essays on theory, film, and fiction**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LAZZARATO, M. Cadernos de subjetividade. **Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo**, 07 Novembro 2010. 168 - 179.
- LAZZARATO, M. **Signos, Máquinas, Subjetividades**. São Paulo: Sesc e N-1 edições, 2014.
- LAZZARATO, M. **O governo do homem endividado**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- LEITE, A. C. T. **O tráfico negreiro e a diplomacia britânica**. Caxias do Sul: EDUCS, 1998.
- LIMA, F. **Corpos, gêneros, sexualidade: políticas de subjetivação**. Porto Alegre: Rede Unida, 2014.
- LOPES, L. P. D. M.; FABRÍCIO, B. F. Desestabilizações queer na sala de aula: táticas de guerrilha e a compreensão da natureza performativa dos gêneros e das sexualidades. In: PINTO, J. P.; FABRÍCIO, B. F. **Exclusão social e microresistências: a centralidade das práticas discursivo-identitárias**. Goiânia: Cânone editorial, 2013. p. 283-301.
- LOURO, G. L. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

- LOURO, G. L. Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**, 9, n. 2, 2001. 541-553.
- LOURO, G. L. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- MARX, K. **Grundrisse**. São paulo: Boitempo, 2011.
- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MENARD, L. Morton, Agassiz, and the Origins of Scientific Racism in the United States. **The Journal of Blacks in Higher Education**, n. N°. 34, 2002. 110-113.
- MISKOLCI, R. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- MOMBAÇA, J. Para dar corpo a um cu canibal. **URANA**, 2016. Disponível em: <<https://monstraerratica.tumblr.com/post/161962009276/para-dar-corpo-a-um-cu-canibal>>. Acesso em: 14 Junho 2017.
- MORAES, M. Do “pesquisar-com” ou de tecer e destecer fronteiras. In: TAVARES, G. M.; MORAES, M.; BERNARDES, A. G. **Cartas para pensar**: políticas de pesquisa em psicologia. Vitória: EDUFES, 2014.
- MUMFORD, L. **El mito de la máquina Técnica y evolución humana**. La Rioja: Pepitas de Calabaza, 2010.
- NASCIMENTO, A. **O genocídio negro brasileiro**: processo de uma racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- NEGRI, A. **Biocapitalismo**. entre Spinoza e a constituição política do presente: Iluminuras, 2015.
- NIETZSCHE, F. W. **humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia de bolso, 2017.
- NOVELLO, M. **O universo inacabado**: a nova face da ciência. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- PELBART, P. P. **O avesso do niilismo**: cartografias do esgotamento. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- PESSOA, F. **Poesias de Álvaro de Campos**. Lisboa: Ática, 1944.
- PIERONI, G. Os excluídos do Reino: A Inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil-Colônia. **Textos de História**, 5, n. 2, 1997. 23 - 40.
- PIERONI, G. **Os excluídos do reino**. São Paulo: IMESP, 2000.
- PLATT, S. **Capitalismo criminoso**: como as instituições financeiras facilitam o crime. São Paulo: Cultrix, 2017.
- POZZANA, L. A formação do cartógrafo é o mundo: corporificação e afetabilidade. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; TEDESCO, S. **Pistas do método da cartografia**: a experiência da pesquisa e o plano comum. Porto Alegre: Sulina, v. 2, 2014.
- PRECIADO, B. Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’. **Revista de Estudos Feministas**, 19, n. 1, 2011. 11-20.
- PRECIADO, B. **Manifesto Contrassexual**. São Paulo: N-1 Edições, 2014.
- PRECIADO, P. B. **Testo Junkie**: sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era. New York: Feminist Press, 2016.
- ROHDEN, F.; RUSSO, J. Diferenças de gênero no campo da sexologia: novos contextos e velhas definições. **Revista de Saúde Pública**, 45(4). 722-9.
- ROLNIK, S. Toxicomânos de identidade. **Folha de São Paulo**, 19 Maio 1996.
- ROLNIK, S. Toxicomanos de identidade: subjetividade em tempos de globalização. In: LINS, D. **Cultura e subjetividade**: saberes nômades. Campinas: Papyrus, 1997. p. 19 - 24.

- ROLNIK, S. Subjetividade Antropofágica. In: HERKENHOFF, P.; PEDROSA, A. **Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outro/s**. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. p. 128 - 147.
- ROLNIK, S. Suely Rolnik: "Micropolíticas del pensamiento", 04 Março 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V73MNOob_BU>. Acesso em: 29 Maio 2018.
- ROLNIK, S. A hora da micropolítica. **Pandemia**, 2016. 1 - 30.
- ROLNIK, S. **Cartografias sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina, 2016.
- SANTOS, B. D. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SILVA, C. G. D. A cidade de Lisboa na preparação da conquista de Ceuta. **Cadernos do Arquivo Municipal**, 2a Série, n. No 4, Julho - Dezembro 2015. 17 - 37.
- SILVA, M. R. Gênero e criminalização na experiência transexual. **REVISTA DO CFCH**, Agosto 2014. 1 - 5.
- SILVA, M. R. **Antropofagia queer: imagem (trans) gênero e poder**. Rio de Janeiro: Trabalho de Conclusão de Curso - UFRJ, 2016.
- SIMÕES, J. A.; CARRARA, S. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. **Cadernos Pagu** , 42, janeiro-junho 2014. 75-98.
- SOUZA, J. **A elite do atraso**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- STADEN, H. **Dois viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil**. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- SUSSMAN, R. W. **The myth of race: the troubling persistence of an unscientific idea**. Cambridge and London: Harvard University Press, 2014.
- UNO, K. **A gênese de um corpo desconhecido**. São Paulo: N-1 Edições, 2014.
- VIEIRA, I. Percentual de negros em universidades dobra, mas é inferior ao de brancos. **Agência Brasil**, 02 Dezembro 2016. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2016-12/percentual-de-negros-em-universidades-dobra-mas-e-inferior-ao-de-brancos>>. Acesso em: 05 Janeiro 2018.
- VIERA, H.; FAVERO, S. Toda cisgeneridade é a mesma? Subalternidade nas experiências normativas, 13 Setembro 2015. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/osentendidos/2015/09/13/toda-cisgeneridade-e-a-mesma-subalternidade-nas-experiencias-normativas/>>. Acesso em: 23 Março 2018.
- VINCENTINO, C. **História para o ensino médio: história geral e do Brasil**. São Paulo: Scipione, 2001.
- WILLIAMS, E. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- XIMENES, S. **Dicionário de Língua Portuguesa**. São Paulo: Ediouro, 2001.