

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO
ESCOLA DE ARQUITETURA

Leonardo Izoton Braga

METAMORFOSES DA EXPERIÊNCIA URBANA:

entre a modernidade, o arcaico e o contemporâneo

Tese de Doutorado

BELO HORIZONTE

2021

Leonardo Izoton Braga

METAMORFOSES DA EXPERIÊNCIA URBANA:

entre a modernidade, o arcaico e o contemporâneo

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo – NPGAU, da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Arquitetura e Urbanismo.

Área de Concentração: Teoria, Produção e Experiência do Espaço.

Orientadora: Profa. Dra. Rita de Cássia Lucena Velloso

Belo Horizonte

2021

FICHA CATALOGRÁFICA

B813m

Braga, Leonardo Izoton.

Metamorfoses da experiência urbana [manuscrito] : entre a modernidade, o arcaico e o contemporâneo / Leonardo Izoton Braga. - 2021.

187f. : il.

Orientador: Rita de Cássia Lucena Velloso.

Tese (doutorado)– Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Vida urbana - Teses. 2. Arquitetura e filosofia - Teses. 3. Sociologia urbana - Teses. 4. Cidades e vilas - Teses. I. Velloso, Rita de Cássia Lucena. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 720.1



ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO DE
LEONARDO IZOTON BRAGA
Matrícula número 2017714407

Às quatorze horas do dia vinte e cinco de outubro de dois mil e vinte e um, reuniu-se por videoconferência a Comissão Examinadora de Tese para julgar o trabalho intitulado *Metamorfoses da experiência urbana entre a modernidade, o arcaico e o contemporâneo*, desenvolvido sob a orientação da Profa. Dra. Rita de Cássia Lucena Velloso, requisito final para obtenção do Grau de Doutor em Arquitetura e Urbanismo, na área de concentração "Teoria, produção e experiência do espaço". Abrindo a sessão, a orientadora – Professora Rita de Cássia Lucena Velloso - após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao aluno Leonardo Izoton Braga para apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão reuniu-se, sem a presença do doutorando e do público, para julgamento e expedição do seguinte resultado:

- Aprovação;
- Aprovação condicionada à entrega das revisões constantes nesta Ata e aceitas pela orientadora, no prazo de 30 dias;
- Reprovação.

O resultado final foi comunicado publicamente para o candidato pela Presidente da Comissão. Revisões exigidas pela Comissão Examinadora:

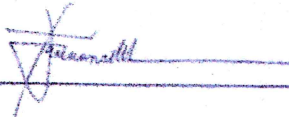
Comentários adicionais:

A banca ressalta a excelência do trabalho, no qual destaca-se o diálogo transdisciplinar, a importância política do tema para nosso momento atual e, por último, mas não menos importante, a qualidade do texto e o valor da escrita desenvolvida.

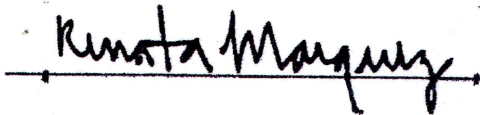


Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente Ata, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora, a saber:

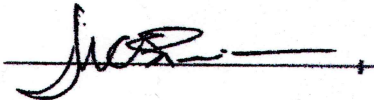
Profa. Dra. Rita de Cássia Lucena Velloso (Orientadora-EA-UFMG)



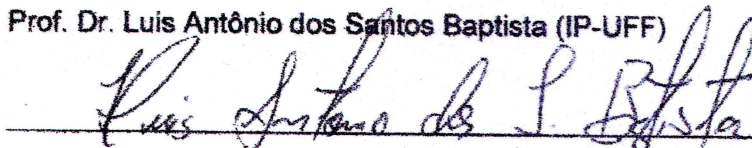
Profa. Dra. Renata Moreira Marquez (EA-UFMG)



Profa. Dra. Margareth Aparecida Campos da Silva Pereira (FAU-UFRJ)



Prof. Dr. Luis Antônio dos Santos Baptista (IP-UFF)



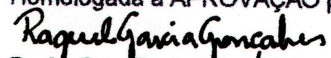
Prof. Dr. Carlos Roberto Monteiro de Andrade (IAU-USP)



Ciente:


Discente Leonardo Izoton Braga

Homologada a APROVAÇÃO pelo Colegiado do NPGAU em 06/12/2021


Prof.ª Dra. Raquel Garcia Gonçalves
Coordenadora do Programa de Pós-graduação em
Arquitetura e Urbanismo (NPGAU) EA/UFMG

Dedico este trabalho à terra, ao meu pai e à minha mãe.

AGRADECIMENTOS

A Deus – o incompreensível.

À Rita Velloso, orientadora generosa e amiga, pelo incentivo e pela crítica, pela liberdade e pelas análises, pela multiplicidade e pelo rigor, pelas risadas e pelas conversas constelares.

Aos meus familiares, meu pai, Florindo, minha mãe, Regina, e meu irmão, Eduardo, pelo apoio incondicional.

Ao Luís Antônio, afetuosa presença, referência no engajamento ético e corporal na escrita.

À Margareth Pereira, incentivadora, pesquisadora animada e desassossegada até o fim.

À Renata Marquez, a suave e inventiva arquiteta, artista, geógrafa, antropóloga, curadora etc.

Ao Frederico Canuto e a Leka Kangussu, pelas preciosas dicas e críticas na qualificação.

Ao professor Carlos Roberto Monteiro de Andrade (Mancha), pelo aceite ao convite às escuras para participação na banca final e sua interessante aposta no romantismo.

À Ana Godoy, alma anarquista e voz vital no acompanhamento desta escrita, que ajudou a tramar e sustentar a criação deste chão de letras.

Aos terapeutas Luiz Quinamo e Regina Favre, que me ajudaram a aterrar quando faltava terra, a inventar corporalmente outros modos de existir.

À Sara, pela parceria de muitos anos e pela descoberta de que, às vezes, a vida nos pede para seguirmos por outros caminhos – e é melhor que seja assim.

Aos orientadores de graduação e de mestrado, Clara Luiza Miranda e Marcelo Santana Ferreira, por abrirem a possibilidade, acompanharem e me ensinarem a pesquisar.

Aos amigos e às amigas: Gabriel, João, Jíulia, Leandro, Bárbara, Leonardo Chiabai, Ana Paula Vieceli, Samira, Camila Ciccarone, Eliz, Camila Dini, Jaqueline, Marília Tuler, Taynah, Taís Tostes, Lorena, Thalita, Lutero, Serginho, Amanda, Rafael Machado, Thiago Sousa, Mario Margotto, Bruno, Elton, Marilisa, Mirna, Lívia Valle, Rafaela, Thelma, Breno Silva [...] Aos amigos e às amigas do NPGAU e da UFMG: Laura, Louise, Taís, Alexandre, Evandro, Marcus, Thiago, Marina, Maria Rita, Priscila, Adriana, Clarissa, Luna e Camila.

À Ceci, pelo projeto gráfico que ajudou a criar uma fisionomia mais leve e bonita para o trabalho.

À Paula, secretária eficiente e exemplar do NPGAU.

Aos professores e servidores da UFMG, em especial, aos da Escola de Arquitetura.

Aos que lutam cotidianamente para a construção de uma universidade pública, forte, inventiva e acessível no Brasil.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Procuro lutar, brigar junto com muitos outros, contra a imagem mecânica do homem que sempre se constitui em nós.

Contra esse mundo binário que nos é imposto [...]. Brigar contra a ideia de uma vida sem travessias, contra um pensamento sem fuga, sem perspectiva e sem respiração. [...]

A visão respira e o olho passa através do espaço. Nós devemos, sob pena de asfixia, reencontrar hoje essas sobras da linguagem, reconquistar essa respiração, essa profundidade espiral, em parafuso, em fuga, que chama e que está perfurada. É por aí que a gente vai embora.

Valère Novarina

É evidente que toda forma é precária, pois depende das relações de forças e de suas mutações.

Gilles Deleuze

Braga, Leonardo Izoton. **Metamorfoses da experiência urbana:** entre a modernidade, o arcaico e o contemporâneo. 2021. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

RESUMO

Esta tese se constitui como uma narrativa, um modo de contar a metamorfose da experiência urbana por meio da exposição das formas sociais, temporais e espaciais em três períodos históricos: o arcaico, a modernidade e o contemporâneo. O retorno ao arcaico e à modernidade, visa situar, experimentar e pensar criticamente, por contraste, os problemas e potências que ressoam no presente. Para compor esta trama narrativa, este trabalho se vale, principalmente, de elementos da história urbana e de suas relações estéticas, epistemológicas e políticas, a partir da filosofia. Inicialmente, apresenta-se como um limiar, a abertura da modernidade o primeiro romantismo alemão – uma negação crítica da modernidade em seu próprio interior. Segue-se a apresentação da sociedade, do tempo linear, das principais transformações modernas (saber, ver e poder), da metrópole e da vivência – a experiência moderna. Posteriormente, se regressa ao arcaico, em busca de pensar a comunidade, o tempo circular e a experiência antes do nascimento da *polis*, pois interessam os ensinamentos e permanências deste período. Enfim, chega-se ao contemporâneo, pensado a partir de ecos e rupturas, tanto da modernidade quanto com arcaico, no qual busca-se construir, de maneira especulativa, processual e fragmentária, modos de exposição do urbano contemporâneo à partir da criação de conceitos como: o tempo oceânico, a comunidade abissal e as sintonizações – a forma contemporânea da experiência urbana. Pensa-se, ainda, a possibilidade de uma transição do urbano contemporâneo, entre o urbano-pele e o urbano-húmus, de modo a incorporar um pensamento para além do humano, portanto, cosmopolítico. Assim, este trabalho almeja pensar a problemática da experiência urbana por meio dos modos de narrar o urbano, situado criticamente no presente, produzindo modos de fazer, dizer e pensar dissonantes e necessários dentro do campo da arquitetura e urbanismo.

Palavras-chave: Experiência urbana. Metamorfose. Contemporâneo. Sintonizações. Urbano-húmus.

Braga, Leonardo Izoton. **Metamorphosis of urban experience:** between the modernity, the archaic and the contemporary. 2021. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

ABSTRACT

This thesis is designed as a narrative, as a way to tell the metamorphosis of urban experience by the presentation of the social, temporal and spacial forms in three historical periods: the archaic, the modernity and the contemporary. The return to the archaic and modernity is a strategy to situate, to experiment and to think critically, by contrast, the problems and potencies that still resonate in the present. This work uses elements of the urban history and their aesthetics, epistemological and political relations with philosophy to compose this narrative woof. Firstly, it presents, as a threshold in the beginning of the modernity the first German Romanticism, a critical negation within the modernity. Next, it shows the society, the linear time, the main modern transformations (knowledge, seeing and power), the metropolis and the lived experience. After, it gets back to archaic period seeking to think the community, the circular time and the experience until the birth of polis, because the lessons of this period are important. It arrives in the contemporary – thought by ecotones and ruptures of the modernity and archaic – trying to compose in a speculative, processual and fragmental way, a mode of exposition of the contemporary urban by the creation of concepts as oceanic time, abyssal community and tunnings – the contemporary form of urban experience. It still thinks the possibility of a transition in the urban contemporary, between urban-skin to urban-humus, trying to embody a way of thinking beyond the human, so, cosmopolitan. Thus, this work aims to think the problem of urban experience by modes of telling the urban critically situated in the present, producing modes of do, say and think different and necessary within the field of architecture and urbanism.

Keywords: Urban Experience. Metamorphosis. Contemporary. Tunnings. Urban-humus.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Planta da estrutura do Panóptico idealizado por Jeremy Bentham (1791).

Figura 2 - Câmara Escura.

Figura 3 - Planta do traçado da Avenida da Ópera, segundo a lei de 1850.

Figura 4 - Cidade Radiosa.

Figura 5 - Eugène Atget. *Rue de la Montagne-Sainte-Genève*.

Figura 6 - O xamã – Pintura Rupestre na caverna de *Trois Frères* nos Pirineus (França).

Figura 7 – Suzana Hidalgo - Foto tirada na Praça da Dignidade na Grande Manifestação de Santiago no dia 25 de outubro de 2019.

Figura 8 - O xamã – Pintura Rupestre na caverna de *Trois Frères* nos Pirineus (França).

Figura 9 – Exercício *grounding*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
LIMIAR	18
O PRIMEIRO ROMANTISMO ALEMÃO	18
1 METRÓPOLE, SOCIEDADE E VIVÊNCIA	32
SOCIEDADE, HISTÓRIA E TEMPO LINEAR	32
SABER, PODER E VER: MUTAÇÕES DA MODERNIDADE	37
HABITAR: A METRÓPOLE NA MODERNIDADE	50
MODERNIDADE, VIVÊNCIA E METRÓPOLE	58
2 COMUNIDADE ARCAICA E EXPERIÊNCIA	78
COMUNIDADE, IDENTIDADE E TEMPO CIRCULAR	78
ÊXTASE COLETIVO E O ELEMENTO DIONISÍACO	81
SOCIEDADES CONTRA O ESTADO	86
O XAMÃ E O POETA: MEDIANEIROS	90
O NASCIMENTO DAS CIDADES: <i>PÓLIS</i> E <i>NOMOS</i>	95
3 URBANO: PELE	102
FORMAS URBANAS: DO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO	104
O TEMPO E SUAS FORMAS	116
4 ABISMO: COMUNIDADE	126
CONTEMPORÂNEO: TAREFA	133
UMA <i>EPISTEME</i> OUTRA: PROLIFERAR COMPOSIÇÕES	142
SINTONIZAÇÕES: NOTAS PARA UMA METAMORFOSE DA EXPERIÊNCIA URBANA	148

5 ENSAIOS: URBANO-HÚMUS	163
AMAZÔNIA E ANTROPOFAGIA	167
O TRÁGICO DO COTIDIANO	168
NEOLIBERALISMO E NEOCONSERVADORISMO:	
ALIANÇAS AUTORITÁRIAS	177
URBANO HÚMUS	184
CODA: ALEGRIA, AGORA: GUERREAR	203
REFERÊNCIAS	209

INTRODUÇÃO

Esta tese começou a ser escrita na Rua dos Guajajaras, no trecho entre as entre as ruas Espírito Santo e Rio de Janeiro, no centro de Belo Horizonte, Minas Gerais, e finalizada em Vila Velha, no Espírito Santo, próximo a praia. Talvez isso não faça tanto sentido para o leitor, contudo, apesar de traços biográficos, esta tese foi gestada em meio a um abalo sísmico no tecido social global, uma pandemia. Este texto carrega esta marca. Dito isso, podemos começar.

Começemos, então, pelo título: *Metamorfoses da experiência urbana entre a modernidade, o arcaico e o contemporâneo*. Neste trabalho, perseguimos a construção de um modo de narrar as metamorfoses, as mudanças no modo de experimentação do urbano e no urbano, esta composição-processual, este modo de produção complexo, híbrido e em escala planetária. Pensando o urbano como desterritorialização da metrópole, nos interessou acompanhar, especulativamente, os movimentos de metamorfose que vêm ocorrendo nos modos de sentir, pensar e produzir em relação às formas sociais, espaciais, temporais, de saber e poder, e seus impactos sobre a forma da experiência. Para pensar estas mudanças, estabelecemos o contraste histórico entre três períodos: a modernidade, o arcaico e o contemporâneo, tendo em vista a distinção, assim como continuidades, descontinuidades e aprendizagens possíveis de cada período. Se situamos o arcaico após a modernidade, é para que este ganhasse atualidade, não para repeti-lo como uma salvação originária ou pela retomada de alguma perda essencial, mas como presença de outros modos de existir que nos ajudam a pensar e agir no contemporâneo.

Em decorrência da extensão histórica e das escolhas presentes neste trabalho, podemos dizer que tramamos um modo de narrar essas metamorfoses da experiência urbana por meio de escolhas políticas e afetivas, mais ou menos arbitrárias, ao longo da trajetória de pesquisa. Pesquisa que surgiu de uma dificuldade em pensar sobre e se situar na contemporaneidade, uma vez que os conceitos nos pareciam insuficientes para nos aproximarmos das realidades estudadas e vividas. Para isso, nos valem da história urbana e suas intercessões, buscando um olhar interdisciplinar, atravessado sobretudo pela filosofia. Portanto, nos propusemos esse exercício com o intuito de alimentar uma imaginação crítica e política, arriscando-nos a criar alguns conceitos que nos auxiliem a encarar as interpelações do urbano contemporâneo.

Iniciamos o trabalho apresentando um limiar, um momento de metamorfose intensa, em linhas gerais, a aurora da modernidade capitalista – mais especificamente o período entre os séculos XVIII e XIX. Elegemos o Primeiro Romantismo Alemão como uma inflexão importante neste processo, que exhibe tanto a afirmação da modernidade quanto sua negação crítica, instaurando um

movimento de ruptura vanguardista, alimentado por uma crítica poética, filosófica e apaixonada que trazia um rumor noturno às luzes da modernidade.

Seguimos para o primeiro capítulo, no qual sobrevoamos a modernidade de modo esquemático e fragmentário, apresentando suas formas sociais, temporais e espaciais, a construção da sociedade histórica, capitalista e disciplinar, além das profundas transformações sociais e técnicas operadas nos campos do ver, do poder e do saber. O surgimento da metrópole marca, sobretudo, a mutação na experiência urbana, que se torna cada vez mais complexa, desterrada, individualizada e empobrecida. Entretanto, a metrópole também é lugar de encontros e conflitos, animando novos modos de existir, brechas abertas no cotidiano, tal como nos mostra a poesia baudelairiana.

No segundo capítulo, ao invés de fazermos a passagem da modernidade ao contemporâneo, operamos um desvio em direção ao período arcaico. Nesse desvio para o passado, não quisemos alimentar a nostalgia do exótico, mas valorizar outros modos de existência que abrem os possíveis ainda nos dias de hoje. Para tanto, recorreremos a dois olhares sobre a origem da produção de coletividades: um idealista, fundado na identidade, e outro materialista-vitalista, amparado em uma noção corporal, rítmica, extática e construtivista. Seguimos com a apresentação da noção de sociedades contra o Estado, das figuras do xamã e do poeta, e encerramos com o advento da *pólis* grega, que carrega consigo a clausura da representação.

Esses primeiros capítulos fazem parte de um *corpus* histórico-conceitual recolhido em uma revisão bibliográfica transdisciplinar, um solo provisório sobre o qual seria possível imaginar. Após esse primeiro movimento, vivemos a emergência da pandemia de Covid-19, ocasionando mudanças na ordem do cotidiano. Diante disso, optamos por seguir por uma via mais especulativa, em busca de criar conceitos e modos de narrar o urbano contemporâneo. Esse movimento surge como um exercício de imaginação crítica e política, que emerge tanto pela urgência do presente pandêmico quanto pela dificuldade de falar, dizer a contemporaneidade. Decidimos, então, assumir o risco de errar, o risco da errância.

Assim, iniciamos o terceiro capítulo pela evocação de um urbano-pele, momento em que o urbano se torna uma condição planetária e, juntamente com as tecnologias de produção e de comunicação, uma megamáquina de produção de subjetividade, um espaço de disputa entre controle e insurreição. As temporalidades, então, se multiplicam, fruto dos muitos modos de produzir a sensibilidade sobre o movimento da matéria, tornando-se um oceano no qual estamos imersos, um tempo oceânico.

No quarto capítulo, encaramos o contemporâneo como um desafio, uma tarefa de criação e construção. Diante do contexto de globalização e do Antropoceno, assim como das metamorfoses tecno-humano-ecológicas e da Terra, pensamos as tensões entre exigência e

impossibilidade da construção de uma comunidade fundada na diferença, na qual diversos mundos, humanos e não humanos, possam coexistir, constituindo uma trama aberta e inacabada entre política e imanência, que denominamos comunidade abissal. Para isso, é necessária uma discussão epistemológica que, ao invés de unificar, faça proliferar mundos. Dando seguimento ao capítulo, alcançamos a principal aposta deste trabalho: a composição de uma experiência urbana contemporânea que chamamos de sintonizações, produzidas por ressonâncias intensivas que ocorrem entre os coletivos e as singularidades.

Já o quinto capítulo é constituído por ensaios e fragmentos, modos de apresentação de estratos germinativos, de outros devires urbanos, produzidos pela eclosão do trágico no cotidiano nestes primeiros anos do século XXI. Exibe a chama da revolta, já presente no romantismo, que chega ao presente como respiração vital e coletiva. Esses acontecimentos geradores de sintonizações acionam forças multitudinárias e metamórficas, exigindo a construção do comum, tramando aquilo que denominamos urbano-húmus: uma aposta na incorporação da cosmopolítica como fundamento deste novo momento de criações urbanas e composições terrestres.

Por fim, a Coda, este movimento musical, mais do que uma conclusão é um posicionamento ético, um breve manifesto pela pulsão de vida, aquilo que guiou ética e politicamente a composição desta tese e que ainda nos parece urgente para guiar pensamentos e ações, aterradas e corporificadas, na produção do urbano contemporâneo. Na atualidade, quando o fascismo parece emergir novamente dos porões da história, a alegria trágica, coletiva e germinativa torna-se um afeto de combate na artesanaria das tramas urbanas. Em busca desta artesanaria, tentamos tramar algumas paisagens históricas, atentos aos problemas e pulsações.

—

LIMIAR

O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo, estão contidos na palavra schwellen [inchar, intumescer], e a etimologia não deve negligenciar estes significados. Por outro lado, é necessário determinar (manter, constatar) o contexto tectônico e cerimonial imediato que deu à palavra seu significado. Morada do sonho.

Walter Benjamin

O primeiro romantismo alemão

A imaginação é o desejo em movimento.

Octavio Paz

Na aurora da modernidade, nasce o homem dotado de sua subjetividade reflexiva e interiorizada. Deste interior, surgirão possibilidades de transgressão contra o regime que começava a se delinear. Na virada do século XVIII para o XIX, em face da hegemonia do Iluminismo, do Classicismo e da ascensão do capitalismo, surge um movimento de resistência que buscava unir pensamento e inventividade, reflexão e criação – filosofia e arte (DUARTE, 2011). O romantismo desponta como uma alternativa ao mundo racionalizado, quantificado, mecanizado, explorado e desencantado: um mundo onde faltava ar. De um lado, Iluminismo e Revolução Franceses uniam racionalidade científica e política para a transformação material das condições de pensamento e produção. De outro, o capitalismo, a industrialização e a urbanização em ascensão na Europa atingiam diretamente os modos de vida, modificando a atmosfera camponesa pela propriedade privada, as fábricas e as metrópoles. Em meio a estas mudanças bruscas, o romantismo volta-se para outros tempos, em um movimento de nostalgia e atualização, de imaginação e revolução, de negação e de criação, buscando abrir um espaço lúdico e poético no modo de pensar e produzir arte, um caminho que se dá pelo espírito, algo que poderíamos chamar nos dias de hoje de cultura.

O filósofo brasileiro Benedito Nunes nos apresenta dois modos de olhar para este fenômeno, um psicológico e um histórico. O primeiro exprime um “modo de sensibilidade” dirigido para o “amor da irresolução e da ambivalência, que separa e une os opostos” (NUNES, 2013), centrada na interiorização do conflito no indivíduo. O segundo nos mostra esta dinâmica como um movimento literário e artístico datado, que surge de uma “grande ruptura com os padrões de gosto clássico” (NUNES, 2013), altera a visão da época e evidencia a transição para a modernidade. Assim demonstradas, a abordagem histórica nos situa em uma época, enquanto a perspectiva psicológica expande seu alcance para além de seu tempo.

Uma das dificuldades em falar sobre este movimento diz respeito à sua dificuldade de definição. Segundo Michael Löwy e Robert Sayre (2015, p. 19),

O que é romantismo? Enigma aparentemente indecifrável, o fato romântico parece desafiar a análise, não somente sua exuberante diversidade resistente às tentativas de redução a um denominador comum, como também e sobretudo por seu caráter fabulosamente contraditório, sua natureza de *coincidentia oppositorum*: ao mesmo tempo ou aleatoriamente (ou alternadamente) revolucionário e contra-revolucionário, individualista e comunitário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantástico, retrógrado e utopista, revoltado e melancólico, democrático e aristocrático, ativista e contemplativo, republicano e monarquista, vermelho e branco, místico e sensual. Contradições que transpassam não somente o fenômeno romântico em seu conjunto, mas a vida e a obra de um único e mesmo autor e, por vezes, um único e mesmo texto. Alguns críticos parecem inclinados a ver como único elemento unificador do romantismo a contradição, a dissonância, o conflito interno – mas é difícil tomar essa tese por outra coisa que não uma confissão de perplexidade.

A perplexidade diante da contradição extremada conserva o Romantismo em seu enigma como fonte inesgotável de uma tarefa de decifração infinita ou de abertura perpétua. Segundo Isaiah Berlin (2015), esta dificuldade de definição do Romantismo se torna uma armadilha, pois o movimento foge à generalização e a simplificação. Em sua longa tentativa de apresentar este movimento, faz um sobrevoo heterogêneo, de modo a evidenciar sua complexidade enigmática, ou melhor, sua oscilação poética em diferentes manifestações:

O Romantismo é o primitivo, o ignorante, é a juventude, a exuberante sensação de vida do homem natural, mas também é palidez, febre, doença, decadência [...] É a plenitude vigorosa e confusa e a riqueza da vida – *Fülle des Lebens* – a multiplicidade inexaurível, a turbulência, a violência, a violência, o conflito, o caos, mas também é a paz, a união com o grande 'Eu', a harmonia com a ordem natural, a música das esferas, a dissolução no eterno espírito que tudo contém. É o estranho, o exótico, o grotesco, o misterioso, o sobrenatural, as ruínas, o luar, castelos encantados, trombetas de caça, elfos, gigantes, grifos, cascatas, o velho moinho no Floss, as trevas e os poderes das trevas, fantasmas, vampiros, terror sem nome, o irracional, o indizível. Também é o familiar, o sentido da tradição particular de cada um, o júbilo com o aspecto sorridente da natureza e as cenas e sons habituais da gente simples e contente do campo, a sabedoria sã e feliz dos filhos da terra, com suas faces rosadas. É o antigo, o histórico, são as catedrais góticas, as névoas da Antiguidade, as raízes antigas e a velha ordem com suas qualidades não analisáveis, suas lealdades profundas mas inexprimíveis, o impalpável, o imponderável. Também é a busca da novidade, a mudança revolucionária, a preocupação com o presente fugaz, o desejo de viver no momento, a rejeição do conhecimento, o passado e o futuro, o idílio pastoral da feliz inocência, a alegria no instante que passa, uma sensação de atemporalidade. É nostalgia, é devaneio, são sonhos inebriantes, é a doce melancolia e a amarga melancolia, a solidão, os sofrimentos do exílio, o sentimento de alienação, o vagar em lugares remotos, em especial o Oriente, e em tempos remotos, em especial a Idade Média. Mas também é o prazer da cooperação em esforço criativo comum, a sensação de fazer parte de uma igreja, uma classe, um partido, uma tradição, uma grande hierarquia simétrica e abrangente, cavaleiros e vassalos, as fileiras da

Igreja, os laços sociais orgânicos, a união mística, uma só fé, uma só terra, um só sangue [...] É o extremismo místico da natureza, e o extremo esteticismo antinaturalista. É energia, força, vontade, vida, *étalage du moi* [ostentação do eu]; também é autotortura, autoaniquilação, suicídio. É o primitivo, o não sofisticado, o seio da natureza, campos verdes, vaquinhas com sinetas, riachos murmurantes, o céu azul infinito. [...] É, em suma, a unidade e a multiplicidade. É a fidelidade ao particular, nas pinturas da natureza, por exemplo, e também a imprecisão tentadora do contorno misterioso. É a beleza e a feiura. É a arte pela arte, e a arte como um instrumento de salvação social. É a força e a fraqueza, individualismo e coletivismo, pureza e corrupção, revolução e reação, paz e guerra, amor à vida e amor à morte. (BERLIN, 2015, p. 42-45).

Para além das definições, esse movimento literário, ético e político teve participação fundadora na estética moderna. Aliando crítica, tradução e poesia, impactou os modos de pensar, escrever e agir. Transformou a vida e o pensamento no mundo ocidental. Segundo Isaiah Berlin, foi a maior mudança já ocorrida na consciência do Ocidente, pois, depois dele, nada mais foi o mesmo (BERLIN, 2015).

Se a França realizou uma revolução material, destronou o rei e abriu a possibilidade real da transformação da vida cotidiana, a Alemanha, impossibilitada de tal ação, diante de sua condição fundamentalmente dispersa, agrária e desmobilizada, operou sua revolução pela via espiritual (DUARTE, 2011). A escrita filosófica e literária, animada pela popularização da circulação de publicações, traduções e do hábito da leitura, faziam do pensamento um motor de transformação da cultura, da imaginação e da sensibilidade. Além disso, a Reforma Protestante, em sua contestação da soberania da Igreja Católica, trouxe uma maior abertura à leitura, à interpretação e à tradução dos textos sagrados, abrindo o questionamento dos pensadores em geral, destronando a dogmatização das leituras e estimulando uma postura laica, crítica e, de certo modo, criativa e profana perante os textos clássicos e sagrados. A partir deste crescimento da produção, da circulação e da cotidianidade da palavra escrita, era possível (re)ler os textos e o mundo de modo ampliado, apaixonado, percorrendo outros caminhos.

Esta postura em relação à leitura e a escrita se torna próxima, em sua laicidade e criticidade, e distinta, em sua imaginação e poeticidade, da postura iluminista. Enquanto o Iluminismo francês buscava as regras inquebrantáveis de racionalidade, ordem e justiça universais, um pensamento espelhado na geometria dos edifícios clássicos, o Romantismo vivia a violenta irrupção de emoções e entusiasmo, a introspecção e a melancolia, a espontaneidade e a genialidade das singularidades, diferenças e dessemelhanças (BERLIN, 2015). Se a sociedade europeia apontava para ideais claros e eternos, o movimento romântico desviava, protestava contra universalidades de qualquer tipo e buscava algum valor pelo qual valeria a pena dar a vida, “qualquer que fosse” (BERLIN, 2015). As pessoas clamavam por um ideal aventureiro, incendiário e passional, algum risco perante o conforto, a palidez e a previsibilidade do destino burguês. A inflamação da vida pelo “acesso de

febre intensa” (NUNES, 2013), pela luta, dava sentido à existência diante de um mundo frio e calculado. O entusiasmo da juventude e o ímpeto rebelde faziam deste momento de transição uma aposta na imaginação.

A insatisfação com o real sucede a busca por ideais que se encontram entre o antigo e o novo. Este “caráter sintomal” do indivíduo dilacerado é descrito de modo sintético pelas mudanças intensas da sociedade apresentadas por Nunes:

[...] a separação da arte quer do artesanato, quer do modo produção industrial que se iniciava, o começo da dependência dos produtos literários e artísticos às leis de concorrência do mercado, a justificativa ideológica da religião como instrumento legitimador do poder e da ordem – que denuncia o arrefecimento do sagrado –, o nivelamento dos valores morais à regra benthamiana do maior interesse e da melhor utilidade a marginalização social de toda atividade improdutiva, o princípio fiduciário da moral burguesa, as relações possessivas da moral doméstica e do casamento, a separação entre as esferas sexual e sentimental do amor, o filisteísmo como atitude da maioria dominante em relação as letras e as artes – desde então confinadas ao plano da neutralizante respeitabilidade que constitui a cultura estética – e, por fim, a mecanização e a racionalização da vida, posteriormente as relações comunitárias dentro de uma civilização cada vez menos rural e cada vez mais urbana. (NUNES, 2013, p. 55).

O mercado, o utilitarismo e o racionalismo, aliados às premissas quantitativas, morais e individualizantes, deslocavam as tensões para o interior do sujeito, que se encontrava isolado. O conflito interior surgia como revolta perante a cisão com a natureza e a comunidade, a perda de sentido da realidade, a dissolução dos laços e das tradições, diante da legitimação do universo mecanizado, determinado pelas leis uniformes e necessárias da física. O Romantismo, reação contra o modo de vida capitalista, era idealista em seu sentido comum, e decorria da sinceridade e da intensidade de

[...] um homem [que] está disposto a sacrificar muita coisa pelos princípios ou por alguma convicção, que não está disposto a se vender, que está disposto a ir para a fogueira por algo que acredita, porque acredita naquilo [...]. (BERLIN, 2015, p. 33).

O “conflito inevitável”, a atitude autêntica e a inclinação revolucionária inflamavam a negação do real, deslocando este impulso para a nascente interioridade dos sujeitos, abrindo a possibilidade da irrupção do gênio¹, atitude daqueles que agiam livremente segundo a vitalidade que os movia e os impelia a criar. Poderíamos afirmar que, diante do fechamento da individualidade racionalista, buscava-se a abertura a uma força expansiva e irracional do eu, repleta de originalidade

¹ “[...] ele produz sem imitar, aprendendo a fazer somente o que as determinações interiores lhe ensinam, o gênio artístico conhece apenas quando produz, e assim conhece, apenas pela intuição, o que o conhecimento racional jamais alcança.” (NUNES, 2013, p. 61).

e entusiasmo. O gênio uniria o consciente e inconsciente, o objetivo e o subjetivo, na criação conduzida pelas forças que compõem o real, abrindo-o à sua poeticidade. Desse mesmo modo, a cosmovisão romântica almejava “habitar poeticamente” (BOFF apud LÖWY; SAYRE, 2015) o mundo, uma vez que tentavam instaurar outros mundos neste.

Tais posicionamentos críticos e poéticos nascem de ressonâncias, conflitos e descontinuidades em relação aos seus contemporâneos. Baseado em historiadores do Romantismo como Safranski (2010) e Berlin (2015), podemos considerar que suas influências provêm do lugar histórico e filosófico em que surgem, na Alemanha pós-Revolução Francesa, entre Kant e Hegel, no qual podemos identificar dois pais do Romantismo Alemão: Johann Georg Hamann (1730-1788) e Johann Gottfried von Herder (1744-1803).

Hamann foi um pensador obscuro. Conhecido como “Mago do Norte”, este amigo, dependente e crítico de Kant foi considerado um irracionalista por alguns, porém foi sobretudo um anti-iluminista. Segundo Berlin, foi aquele que “desfechou o golpe mais violento contra o Iluminismo e iniciou todo o processo do movimento romântico...” (BERLIN, 2015, p. 73). Foi um pensador errático que escrevia crítica e poesia, porém, fracassado, não conseguia emprego. Hamann passou por uma transformação espiritual, viveu uma intensa experiência mística, na qual Deus falava diretamente a sua alma e lhe revelava um infinito significado (BERLIN, 2015). Transformado, voltou a escrever de modo hermético, poético e fragmentário (BERLIN, 2015).

Diferentemente de seu ilustre amigo Kant, que evidenciava a necessidade de se deter nos fenômenos, na aparição, no que é dado a ver diante da impossibilidade de acesso às coisas em si, Hamann, em sua doutrina, descrevia a possibilidade de acesso a esta dimensão vital, essencial, não pelo intelecto, mas pela fé². Assim, o pensamento hamanniano distanciava-se do pensamento centrado no entendimento do ser humano finito, na ciência e na lógica, pelos quais tudo poderia ser conhecido pelas leis físicas como um grande mecanismo. Para ele, “Deus não era geômetra, nem matemático, e sim poeta” (BERLIN, 2015). Diante da complexidade, Berlin resume assim a doutrina de Hamann:

É uma espécie de vitalismo místico que *percebe na natureza e na história a voz de Deus*. Supor que a voz de Deus nos fala por meio da natureza era uma antiga crença mística. Hamann acrescentou a isso uma doutrina – que a *história* também fala conosco, que todos os vários eventos históricos, tomados simplesmente como eventos empíricos comuns pelos historiadores não iluminados, são, na verdade,

² “A doutrina que ele anunciou era aproximadamente a seguinte: ele partiu de Hume, e disse de fato Hume estava certo, que, se você se perguntar como se conhece o Universo, a resposta é que não o conhece pelo intelecto, mas pela fé. Se Hume disse que, sem um ato de fé que não podia ser sustentado pela lógica, era impossível sequer comer um ovo ou beber um copo d’água, isso era ainda mais verdadeiro para quase todas as outras experiências da vida. Hamann queria dizer que sua crença em Deus e na Criação era sustentada exatamente pelo mesmo argumento que a crença de Hume em seu ovo e em seu copo d’água.” (BERLIN, 2015, p. 74)

métodos pelos quais o Divino fala. Cada um desses eventos possui um significado oculto ou místico, que aqueles que têm olhos para ver podem perceber. Ele foi dos primeiros – depois de Vico, mas não se lia Vico até então – que disseram que os *mitos* não eram simplesmente afirmações falsas sobre o mundo, nem invenções perversas de gente sem escrúpulos que procurava jogar areia nos olhos das pessoas, tampouco enfeites bonitos inventados por poetas para decorar suas mercadorias. Não; os mitos eram formas em que os seres humanos manifestavam seu sentido do inefável, dos mistérios inexprimíveis da natureza, e não havia outra maneira de expressá-los. Se fossem utilizadas palavras, elas não serviriam bem. As palavras fatiam demais as coisas em pedaços. As palavras classificam, as palavras são demasiado racionais. A tentativa de unir coisas em pacotinhos bem amarrados e organizá-las de uma forma lindamente analítica destruiu a unidade, a continuidade e a vitalidade da matéria – isto é, a vida e o mundo – que a pessoa tinha diante de si. Já os mitos transmitiam esse mistério em imagens e símbolos artísticos que, sem palavras, conseguiam ligar o homem aos mistérios da natureza. Essa, *grosso modo*, era a doutrina. (BERLIN, 2015, p.85, grifos meus).

O vitalismo místico de Hamann nos permite pensar que existe uma dimensão da história pela qual soa a voz de Deus, não na dimensão analítica e intelectual das palavras, mas na continuidade mítica e poética, nas imagens e símbolos presentes na linguagem, na qual reside a unidade entre mundo e vida. Essa vitalidade da matéria, que atravessa tanto a natureza como a história, terá ressonâncias interessantes na força poética da história, na aproximação entre arte e religião que invade o Romantismo Alemão. Essa vivacidade da história, de modo deslocado, também estará presente em Herder.

Pastor, pietista e prussiano, Johann Gottfried von Herder também teve seu momento de arrebatamento, porém, diferentemente de Hamann, sua transformação foi resultado de uma viagem. Em 17 de maio de 1769, vinte anos antes da Revolução Francesa, Herder faz sua própria revolução: animado pelo ímpeto aventureiro e curioso, em busca de ampliar sua consciência, lança-se ao mar e viaja em um navio que levaria centeio e linho para Nantes, na França (SAFRANSKI, 2010). Em seu diário, anota: “meu único objetivo é o de conhecer o mundo de meu Deus de um maior número de lados.” (SAFRANSKI, 2010). A incerteza do mar, a abertura ao desconhecido e a reflexão sobre a viagem o fazem estabelecer uma nova relação consigo, transformando seu modo de pensar. Como apresenta o filósofo alemão Rüdiger Safranski,

O encontro com o mundo desconhecido torna-se autodescoberta. Isso é característico desse irrompimento alemão: nos meios limitados a bordo e na solidão do alto mar, o pregador, tomado pela vontade de ir para longe, cria um novo mundo; ele não encontra índios, não derruba nenhum reino asteca ou inca, não acumula nenhum tesouro em ouro nem escravos, não leva a cabo nenhum novo cálculo sobre a extensão do mundo; seu novo mundo é um mundo que num piscar de olhos assumirá novamente a forma de livros. Herder, que queria deixar o ‘repositório cheio de papel e livros, que só pertence ao recinto aonde estuda’, acaba sendo apanhado de novo pelo mundo dos livros, pois, ainda no navio, navega em projetos literários. (SAFRANSKI, 2010, p. 22).

A imagem do alto-mar e a fantasia da aventura dão movimento à sua escrita em expansão. Herder buscava, pela intuição e pela contemplação, o acesso a um conhecimento para além do entendimento, da abstração e do mecanicismo, pois desejava “agarrar a vida toda” e, para isso, falava de uma “razão viva”³ (SAFRANSKI, 2010, p. 24). Se, para ele, a natureza e a história são vivas, o homem, como realização da natureza, deve apropriar-se desta vitalidade, desta potência criadora, pela inteligência e pela linguagem (SAFRANSKI, 2010), dando continuidade ao processo de formação. Diante das forças vitais, dinâmicas e abertas, era necessário o seu desdobramento progressivo. Para tanto, a vivacidade que atravessa a cultura e a natureza deve ser vivenciada e comunicada por cada um.

A respeito do pensamento de Herder, Berlin o divide em três princípios: 1) expressionismo; 2) pertencimento e; 3) ideias verdadeiras podem ser irredutíveis e irreconciliáveis entre si. O expressionismo toma como base a hipótese de que “uma das funções principais do ser humano é expressar-se, falar, e que, portanto, qualquer coisa que o homem faz expressa sua natureza integral”, se assim não acontece, é porque mutilou a si mesmo, se conteve, freou suas energias (BERLIN, 2015). Partindo dessa premissa, a obra de arte é expressão de quem a produziu, ou seja, ela fala, expressa uma voz. A arte e os artefatos são formas de comunicação, pois expressam, de forma consciente ou inconsciente, as pessoas ou grupos que as produziram.

Em segundo lugar temos o pertencimento: a hipótese de que todo humano busca pertencer e pertence a algum grupo (BERLIN, 2015), no qual se sente em casa, enraizado. O pertencimento se constrói no solo onde se dá o crescimento, a aprendizagem e a comunicação do humano com os lugares, as histórias e os objetos com os quais se defronta, as palavras que usa, produzidas pelos antepassados, pela tradição em que habita. Herder fala da nação, do solo e da linguagem como vínculos que permitem a constituição dos grupos, sendo elementos essenciais na formação daqueles que pertencem a estes. Longe de ser um nacionalista⁴, Herder pensava no pertencimento de modo análogo às plantas e animais que viviam em um mesmo ecossistema e, por isso, partilhavam um modo específico de viver, tendo em comum a terra, o clima, o alimento, as variações e adversidades deste espaço. Estes vínculos, estes elementos que se acostumaram a ter disponíveis e pelos quais habitam e produzem, enraizaram-se em seu repertório familiar, e é por eles que pensam, falam,

³ “A razão viva é concreta, mergulha no elemento da existência, do inconsciente, irracional, espontâneo, portanto na escura e criativa vida, que move e é movida. A ‘vida’ ganha nele um novo tom entusiástico. O eco se deixa ouvir longe.” (SAFRANSKI, 2010, p. 24).

⁴ Herder, apesar de ser um dos fundadores do conceito de nação, não é nacionalista, pois não a pensa como o sentimento de superioridade ou de autoridade da identidade da nação à qual se pertence, de matriz patriótica cega ou ufanista. O que Herder apresenta é, ao contrário, a nação como berço, como solo no qual as raízes da vida se fixam e se alimentam em determinado espaço, tempo e cultura. Por exemplo, como apresenta Berlin (2015), para compreender a filosofia de Sócrates, seria necessário entender as plantas, o solo, a arte, a história e a geografia gregas de sua época.

agem, criam... Dessa perspectiva provém seu pensamento historicista, evolucionista e contextualista, segundo o qual só é possível pensar um objeto pela análise do autor e das condições culturais nas quais este se formou, em suma, por suas raízes.

Finalmente, Herder rompe com o universalismo, desenvolvendo a ideia de que existem verdades irredutíveis umas às outras e que “o valor de cada cultura reside no que em particular essa cultura procura” (BERLIN, 2015), este centro de gravidade que refletiria sua essência. É nessa singularidade que se encontra a beleza e a legitimidade da variedade, nas possibilidades e na pluralidade. Herder não hierarquiza ou apresenta a necessidade de eliminar culturas em detrimento de outras, mas “quer que tudo seja o que pode ser, o máximo possível, ou seja, que se desenvolva até o grau mais rico e mais pleno” (BERLIN, 2015). Nessa ruptura com a unidade geral e com o consenso dos ideais, interesse-lhe a variabilidade e os desdobramentos da expressão integral, da vitalidade, em contextos diversos, tal como a vida natural.

Na direção da variação, diverge do cosmopolitismo abstrato dos iluministas que defende “o homem” como uma abstração, uma vez que, para ele, só existem “os homens” (SAFRANSKI, 2010), os humanos, ou seja, o indivíduo que sempre participa de algo maior que ele mesmo e vive essa continuação da potência criadora em si e por si. Assim sendo, só pode se desenvolver em comunidade, neste “indivíduo maior”, nesta união espiritual que possibilita à semente da individualidade desabrochar. Seja a comunidade, seja a tradição ou a nação, estas se instauram em diferentes épocas e momentos em um “jardim da multiplicidade” (SAFRANSKI, 2010).

Desse modo, tanto no misticismo vitalista de Hamann quanto na aventura expressivo-vitalista de Herder há conexões entre potência, natureza e história; um certo rebatimento de uma filosofia da natureza na linguagem, na história, na arte, e talvez, até nos objetos inanimados, conferindo a estes vida e dinâmica, seja como expressões de uma potência maior, da voz do autor ou da comunicação de uma tradição em suas variações poéticas, fundando, nestes domínios, locais de encontro, prática, união e germinação. Assim, esta estranha influência de Hamann e Herder faz do Romantismo Alemão um movimento de especulação, aventura e deriva que se embebeda da vitalidade presente no mundo, promovendo fluxo, passagem e expressão na linguagem poética.

Em sua localização histórica, posterior à crítica de Kant, que abria as investigações modernas a respeito das condições e dos limites do conhecimento, e anteriores ao sistema de Hegel, que sistematizava uma visão moderna de projeto e de progresso, o Romantismo Alemão desviava para mais além do entendimento, e não se dobrava à clareza da racionalidade que guiava a consciência em direção ao espírito absoluto. Sofre também influências do idealismo absoluto de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) – cujo papel é fundamental na invenção do “eu” na modernidade –, da filosofia da natureza e da arte de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-

1854) e do movimento literário conhecido como *Sturm und Drang*, que surge num momento de efervescência e liberdade do pensamento alemão. Exercitando uma deriva entre o sujeito e o objeto, elaboravam uma especulação epistemológico-poética que se colocava, pela via da estética, em constante travessia entre a história e a natureza, o fenômeno e o nùmeno, o espírito e o absoluto, encarnando algo como barqueiros ou “guardiões do limiar”⁵.

Além dessas influências no campo da filosofia e da arte, a outra face poderosa do romantismo se encontra em sua crítica radical da modernidade capitalista industrial. Michael Löwy e Robert Sayre, em *Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade* (2015), numeram e sintetizam os cinco pontos principais dessa crítica: 1) o desencantamento do mundo, 2) a quantificação do mundo, 3) a mecanização do mundo, 4) a abstração racionalista e 5) a dissolução dos vínculos sociais.

O desencantamento se caracteriza por uma “privação essencial” das dimensões míticas, mágicas, místicas, espirituais e religiosas pela prevalência da utilidade e intelectualização do mundo, reduzido ao cálculo racional. Tal privação levou os românticos a buscarem o reencantamento do mundo, ancorando-se, de forma regressiva, no retorno às tradições místicas e religiosas do passado, mas também, de forma progressiva, buscando na mitopoética um modo de produzir uma nova mitologia pela poesia e literatura. Em síntese, o Romantismo procurava uma via não religiosa para encontrar o sagrado (LÖWY; SAYRE, 2015), ou seja, a continuidade da religião por meios estéticos (SAFRANSKI, 2010).

Já a quantificação do mundo é método básico do capitalismo. O fenômeno da substituição das relações qualitativas, sociais e religiosas pelas relações utilitárias e quantificadas guarda em si o “espírito do cálculo racional” e o surgimento da “religião do dinheiro” (LÖWY; SAYRE, 2015) na qual “tudo é pago” (DICKENS apud LÖWY; SAYRE, 2015). Na esteira da quantificação e influenciado pelas descobertas da física newtoniana, o modelo do mundo passa a ser uma máquina artificial, inorgânica, desprovida de vida e alma, na qual se espelha o Estado ou a fábrica. Contra isso, os românticos clamam pelo vitalismo orgânico e dinâmico da natureza. A abstração racionalista, por sua vez, é o sintoma da economia capitalista na sociedade que substituiu a materialidade do mundo pelas categorias abstratas como trabalho abstrato, valor, troca e dinheiro, configurando uma racionalidade instrumental (LÖWY; SAYRE, 2015). Construindo uma alternativa possível à esta visão de mundo abstrata, o Romantismo busca um retorno ao concreto pelas forças da história, e uma possibilidade de fuga da racionalização pelas vias irredutíveis à Razão como o amor e a loucura, que animavam a literatura e a poesia românticas (LÖWY; SAYRE, 2015).

⁵ Termo utilizado por Walter Benjamin ao falar sobre românticos como Novalis e Caroline von Güdenrode em uma resenha crítica do livro *L'Âme romantique et le rêve: essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, de Albert Béguin (BENJAMIN, 2013b, p. 168), e que estendemos ao primeiro Romantismo Alemão.

Diante das transformações radicais dos valores, dos parâmetros e dos modelos nas sociedades modernas, há uma dissolução dos vínculos sociais caracterizada pelo egoísmo, pelo isolamento dos indivíduos e pela indiferença em relação aos outros membros da sociedade. A substituição das relações de cooperação e coletividade da comunidade pelas de competição e solidão da sociedade, apresentam, de modo sintético, uma transformação nos modos de composição do corpo social. Dessa estranheza em relação ao mundo que se habita com os outros, da experiência compartilhada de perda e do surgimento de um sentimento de nostalgia, emerge uma força centrípeta de agregação e criação.

Desse impulso desponta o primeiro Romantismo Alemão como uma atitude comunitária, unindo arte, pensamento e amor. Diante da infelicidade da cisão, da coisificação e da normatização, busca-se a recriação de comunidades possíveis. Para além da exaltação romântica da subjetividade (LÖWY; SAYRE, 2015), que almejava uma individualidade qualitativa e imaginativa, diversa do liberalismo econômico, esse movimento perseguia possibilidades de união com a natureza e a coletividade humana (LÖWY; SAYRE, 2015), mesmo que motivados por ideais de harmonia, regresso e plenitude. Apesar disso, essa procura pelo paraíso perdido era acompanhada de paixão, excesso e contradição, o que não tornava o movimento resignado, mas ativo, errático e revoltoso.

Essa comunidade afetiva de pensamento, crítica e criação é proveniente de uma série de encontros, que se iniciam em 1786 e se estendem à 1800, entre pessoas como os irmãos August e Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck, Novalis (Friedrich von Hardenberg), Schleiermacher, Caroline Schlegel, Fichte, Schelling, Johann Wilhelm Ritter, entre outros. Eram encontros fraternais nos quais se teciam “laços amorosos, de amizade, eróticos” e se praticava aquilo que denominaram simpoesia e sinfilosofia, ou seja, o ato de poetizar e filosofar juntos, subvertendo o princípio autoral (DUARTE, 2011).

Nessa atmosfera, entre 1798 e 1800, na cidade de Jena, floresce a revista *Athenäum* (Ateneu), inaugurando um “momento de escrita breve, intenso e fulgurante” (DUARTE, 2011). A partir dessa intensa experiência de grupo, na qual o contato fraternal confundia-se com o amor entre poesia e filosofia, dissolviam-se as fronteiras também da autoria, pois eram produzidos textos anônimos, escritos coletivamente e sem assinatura (DUARTE, 2011), nos quais a escrita era atravessada por um plano impessoal. Desses encontros intensos, surgiu um movimento literário-filosófico, mas sobretudo “um modo de pensar, sentir, enamorar-se, combater, viajar [...] um modo de viver e de morrer” (PAZ apud DUARTE, 2011, p. 11. A revista foi um movimento revolucionário que se deu no avesso da política e vivia a literatura e a poesia, “a palavra criadora”, como uma arma de combate pela “liberdade absoluta”, como nos lembra Maurice Blanchot (2010,

p. 106) ao citar um trecho da revista: “Não desperdiçarás tua fé nem teu amor nas coisas políticas, mas reservar-te-ás para o domínio divino da ciência e da arte.”

Além disso, a escrita da revista apresentava um novo estilo, modelo de obra ou modo de pôr em obra: os fragmentos. Estes são pensamentos, esboços, poemas, críticas que se constroem de maneira intensiva, em contraposição a extensividade dos sistemas. Modo de escrita praticado tanto na revista, como nos trabalhos: *Dialeto dos fragmentos* de Schlegel e *Polén* de Novalis; o fragmento nega a possibilidade de apreensão da totalidade, apesar de tender a ela, e “negando-se a ser um todo, [...] acolhe todas as manifestações dispersas e múltiplas do ser e reenvia” (BARRENTO, 2010, p. 65). Esse gênero moderno e romântico por excelência traz consigo um “inacabamento essencial” (NANCY; LACOUÉ-LABARTHE, 2004) pelo qual se opera uma abertura poética, uma possibilidade de desdobramento. Nessa utopia romântica, “tudo é semente” (BARRENTO, 2010) e “cada migalha é o universo” (QUIGNARD apud BARRENTO, 2010, p. 71).

O fragmento carrega consigo o paradoxo, um enigma sempre aberto à conexão com outros fragmentos. Uma vez que não busca um público ideal, convida o leitor a mergulhar no texto, a frequentá-lo mais que interpretá-lo, e escrever junto outros fragmentos, perpetuando a geração. Por isso, os fragmentos são obras de arte, porém, não são obras acabadas, mas em processo, em desdobramento, vivas. Segundo o pensador português João Barrento (2010, p. 77), o fragmento exige: “uma arqueologia: leitura de vestígios, intuição de marcas deixadas no corpo, mas que remetem a instâncias exteriores a ele.” O fechamento do fragmento contrasta com seu paradoxal e necessário confronto com a exterioridade, produzindo uma comunicação tensa, pois não almeja informar, mas poetizar.

No confronto com a sociedade iluminista e burguesa de seu tempo, a escrita fragmentária inaugura um estilo refratário à captura pelo utilitarismo ou pelo sistema, promovendo uma ruptura. Esta ruptura, que borra as fronteiras entre arte, filosofia e vida, expõe aquilo que configurou, provavelmente, a primeira vanguarda moderna (DUARTE, 2011). Sua relação conflituosa com o presente punha à mostra sua inatualidade, lançando fragmentos incandescentes ao futuro, sementes e fios soltos para leitores porvir.

O primeiro Romantismo Alemão, tomando como parâmetro o grupo de Iena, produziu na escrita um estranhamento no próprio presente, por meio de uma partilha do mal-estar e da suspensão do sentido corrente causada pela operação de uma crítica imanente ao movimento, ao pensamento e a poesia, tal como nos apresenta o fragmento 84 de Schlegel (1997, p. 60): “Subjetivamente considerada, a filosofia sempre começa no meio [...]”. A filosofia não se encontra

nem no início nem no final, mas no meio, na incessante produção do sentido e reflexão sobre este, experimentando a verdade do movimento, por isso, é sempre aberta e inacabada.

Se percorremos este caminho até aqui, não foi para fazer uma ode ao subjetivismo ou ao individualismo deste grupo que produzia um outro modo de viver-escrever, mas para mostrar como este movimento constrói uma linha de fuga, uma maneira de colocar-se diante do problema, produzindo de um desvio pela sensibilidade, imaginação e revolta. Nos interessa mais pensar não a fuga para o interior, mas o encontro com aquilo que não é individual, identidade ou próprio daquele que cria; este fora que anima a criação, não mais de um gênio, como os românticos gostariam, mas de um catador de sonhos, um potencializador de cacos, um arqueólogo dos restos. Falamos do Romantismo para pensar seu avesso. Ver as brasas entre os escombros para incendiar o mundo e transmutá-lo pela força poética.

Se começamos este texto falando da interioridade do sujeito, nos interessa, por fim, sublinhar como o Romantismo é atravessado por uma impessoalidade, aquilo que Maurice Blanchot (2010, p. 109) chamou de “essência não romântica do romantismo”, um movimento em que a escrita e a fala não dizem a interioridade ou a genialidade do autor, mas daquilo que fala na literatura, o ser da linguagem. O impróprio que não lhes pertence, mas lhes atravessa e fala através deles. O fragmento é um modo de fazer estes gestos, murmúrios e movimentos ganharem expressão, materialização incompleta e ressonância, na qual o ser da linguagem fala, o sem corpo se encarna e habita poeticamente. O estranho, o coletivo e a noite que interpelam um corpo a dizer, a dar forma a esta tremulação que atravessa os humanos e não humanos; sons irrompendo do vazio. O fragmento é uma câmara de ecos, uma mônada fechada, mas que emite frequências, sonoridades do universo que reflete e que nunca pode se ouvir em totalidade. A exigência fragmentária é a necessidade de abandonar completamente a si próprio para que o vazio corte o tempo cronológico e outras vozes soem.

O primeiro Romantismo Alemão é um momento experimental no qual se forja um novo modo de exposição da linguagem. Do choque frontal com o racionalismo iluminista, da negação do mundo, da intensidade passional e do refúgio na interioridade, emerge uma inversão e o encontro com a exterioridade, com aquilo que não lhes pertence. A escrita misturada é uma apresentação do mundo estilhaçado que mergulha no abismo da origem, retomando a possibilidade de geração de sentido em sua abertura e na capacidade de desdobramento dos fragmentos – estas sementes poéticas, filosóficas e críticas. Esse impulso inventivo desarticula a ordem da linguagem, fazendo emergir o impulso rítmico das tensões que perpassavam a aurora da modernidade exigindo expressão. Essa força dionisíaca, este incêndio da língua, seguirá queimando, animando as

vanguardas históricas, ecoando nos acontecimentos de Maio de 1968 na França, interpelando-nos até os dias de hoje.

Há algo de originário no Primeiro Romantismo Alemão que ressoa no grito do poeta de Baudelaire, que é menos a genialidade destes poetas burgueses e mais um transtorno que vem de fora, como eletricidade moderna e revolucionária propagando-se no solo germânico ou a convulsão da multidão das metrópoles fazendo tremer a materialidade parisiense, tomando corpo e ganhando passagem na expressão poética. Assim, cada resto, cada pedaço, cada fragmento, cada fratura na linguagem nos mostra a possibilidade de que outros mundos venham à tona, e é tanto possível como urgente que eles ganhem expressão.

1

1 METRÓPOLE, SOCIEDADE E VIVÊNCIA

A modernidade surge sobre as bases de um novo mundo histórico e científico. Um mundo que aponta para um modo de produção capitalista e industrial, uma sociedade do trabalho e da competição, um tempo marcado pelo relógio, puxado pela história, por suas tensões e contradições, em direção a um futuro de progresso ou revolução. Deste empuxo, emerge o indivíduo, o sujeito do conhecimento, o corpo como objeto da disciplina e o observador ativo, que devem ser compreendidos, esquadrihados e conduzidos com docilidade e eficácia à sua função de classe. É o tempo das metrópoles, das reformas modelizadoras, estratégicas, higienistas e excludentes, das relações entre Estado e capital, do racionalismo exacerbado, da centralidade da indústria, da primazia do privado e do medo da multidão. O sujeito isolado burguês, fechado em sua cela, recebe as informações de um mundo estranho, no qual as memórias duram o tempo da compra de uma peça de roupa ou da leitura do jornal diário. O trauma da guerra é inenarrável, os choques do presente são repelidos, a vida torna-se restos de um espelho partido, no qual o mundo se reflete distorcido. Diante da modernidade, a atualidade pode refletir sobre suas formas e pensar suas ruínas.

SOCIEDADE, HISTÓRIA E TEMPO LINEAR

Como já mostramos, a modernidade, historicamente, que surge do humanismo renascentista e da contraposição ao Antigo Regime, aponta, entre outras coisas, para a autonomização do sujeito pela via do conhecimento, do juízo, da política... O indivíduo busca livrar-se da submissão à Deus, à natureza, ao coletivo e ao rei mirando conquistas e progressos individuais que possam remeter a desenvolvimentos sociais, ao alcance de objetivos pessoais e a produção de condições sociais para que estes objetivos sejam alcançados. Remetendo-nos ao texto inaugural de Ferdinand Tönnies, podemos dizer que a modernidade é marcada pela consolidação da sociedade.

Segundo a teoria da sociedade, esta é um grupo de homens que, vivendo e permanecendo de maneira pacífica uns ao lado dos outros, como na comunidade, não estão organicamente unidos, mas organicamente separados; enquanto que na comunidade estão unidos, apesar de toda separação, na sociedade estão separados, apesar de toda a ligação. (TÖNNIES, 1973, p. 106).

Segundo este sociólogo alemão, a sociedade é atravessada pela separação, apesar da ligação. Esta separação se configura pelo princípio de concorrência geral e pelo comércio, pelos interesses

individuais e pela tensão com os outros, interditando a presença de um bem comum (TÖNNIES, 1973). Essa “conduta negativa”, à medida que está centrada no interesse próprio e não na cooperação com o outro, parte de uma separação tanto dos bens como dos sujeitos, que serão reconectados a partir de acordos de troca e equivalência. Os vínculos se estabelecem nestes acordos, promovendo um domínio comum de intercâmbio de vontades e necessidades, mediadas pela atribuição de valores fictícios e socialmente aceitos, estabelecidos pela utilidade de bens e serviços para ambas as partes. Da generalização das relações de troca no livre mercado e do equilíbrio dos interesses racionalmente e objetivamente acordados, nasce uma vontade social comum, na qual os contratos fundamentam a sociedade. Nesse momento, as tradições e heranças das comunidades são deixadas em segundo plano em proveito da construção de convenções.

A sociedade, segundo Tönnies, diferentemente da “vida real e orgânica” da comunidade, é uma “representação virtual e mecânica”, “justaposição de indivíduos independentes uns dos outros”, “um agregado econômico e artificial” (TÖNNIES, 1973, p. 96-98). Se a comunidade é o berço, a família e a confiança, a sociedade é a terra estrangeira, o estranho e a competição. O “sentido de solidariedade” e cooperação é substituído pela reconciliação do “conflito real de interesses e a disputa por oportunidades” (WEBER, 2002, p. 74). Não é que não existam mais as ligações familiares, emocionais, afetivas, eróticas e espirituais das comunidades, ou os costumes, a lealdade e o companheirismo, porém, na sociedade, impera a utilidade e a luta, a competição e o comércio, a razão e o interesse. A dissociação entre público e privado se assevera, o trabalho é segmentado e a sociedade é dividida em classes, predominando o valor de troca sobre o valor de uso (IANNI, 1989).

Claramente, podemos pensar as categorias sociológicas de comunidade e sociedade como invenções modernas, pois a Sociologia, como disciplina, nasce na Europa do século XIX, juntamente com a modernização e a urbanização. Logo, ao falarmos em sociedade, falamos em sociedade moderna, daquela que surge nas metrópoles, nas fábricas e com as classes, que se baseará na premissa positivista de “ordem e progresso”. Essa transformação profunda no tecido social é assim descrita pelo sociólogo Octavio Ianni (1989, n. p):

O modo de vida e trabalho na comunidade feudal vem abaixo com a formação da sociedade civil, a organização do estado nacional. [...] O mercantilismo, ou a acumulação originária, iniciava um amplo processo de europeização do mundo. Simultaneamente, a Europa sentia que se transformava, em sua fisionomia social, econômica, política e cultural. Estava em marcha a revolução burguesa, atravessando países e continentes, sempre acompanhada de surtos de contra-revolução. [...] Revolucionam-se os modos de vida e as culturas nativas nas mais longínquas regiões. Os bárbaros são obrigados a civilizar-se, assumindo a barbárie do capital. Os povos fetichistas, panteístas, sem história, que vivam mergulhados no estado de natureza, são obrigados a assimilar o monoteísmo

bíblico, a diligência do trabalho que produz mercadoria e lucro, a disciplina exigida pela criação da mais-valia, a religião do capital. Está em marcha a revolução burguesa em escala mundial. Ao mesmo tempo, por dentro e por fora dessa revolução, desenvolvem-se revoluções nativistas, nacionalistas, sociais, populares, socialistas. Uma espécie de revolta desesperada contra a missão civilizatória do capital.

Essa nova sociedade se funda sobre uma razão instrumental e uma ilusória autonomia do sujeito isolado, sobredeterminada pela propriedade privada da terra e dos meios de produção, pela exploração do trabalho pelo Capital e pelas contradições da história. Os indivíduos vão se atomizando, tornando-se trabalhadores alienados e buscando sua sobrevivência dentro e apesar da coletividade. A perspectiva que se instaura é a da *societas*, na qual vigora o individualismo e a universalidade, o “contrato entre átomos individuais ontologicamente independentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 300), estabelecendo uma ordem política, um Estado constitucional e territorial. Trata-se de uma conformação que expõe o dualismo entre cultura e natureza, sociedade e comunidade, selvagens e civilizados, nós e eles, que funda o pensamento evolucionista e hierárquico moderno. Esse modo de relação social rompe com a tradição, tal como apresenta Octavio Paz (2013, p. 28):

Nossa época rompe bruscamente com todas as maneiras de pensar. Herdeira do tempo linear e irreversível do cristianismo, ela se opõe como este a todas as aceções cíclicas; também nega o arquétipo cristão e afirma outro que é a negação de todas as ideias e imagens de tempo que os homens criaram. A época moderna – período que se inicia no século XVIII e que talvez chega agora no seu ocaso – é a primeira que exalta a mudança e faz dela seu fundamento. Diferença, separação, heterogeneidade, pluralidade, novidade, evolução, desenvolvimento, revolução, história: todos esses nomes se condensam em um só: futuro. Não o passado nem a eternidade, não o tempo que é, mas o tempo que ainda não é e que sempre está prestes a ser.

A sociedade busca a ruptura com o tempo cíclico e mítico da comunidade, construindo-se na perspectiva do tempo linear. Para além da divisão entre passado, presente e futuro, já pensada por Aristóteles, esta concepção cristã de linearidade do tempo foi delineada na narrativa bíblica. Marca o início do mundo e do tempo na Gênese, a criação do mundo, passando pelo pecado original, à espera do Salvador, a vinda de Cristo, e segue até o Juízo Final, o fim dos tempos e a instauração da eternidade, o Reino de Deus, o “fim sem fim” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 459).

Tomando a narrativa bíblica como base, Santo Agostinho pensava o sentido, a finalidade do homem no mundo e no tempo, como criações de Deus, tendo o cuidado de diferenciar a eternidade como algo anterior a criação e o tempo como algo posterior, constituinte daquilo que foi criado, de modo que não havia tempo antes da criação (REALE; ANTISERI, 1990). Distinguindo tempo e eternidade, temos a dualidade constitutiva de duas histórias: a história

sagrada, eterna e de Deus, e a história secular, do tempo e dos homens, sendo a primeira a história da salvação, e a segunda, a da danação. O fim da história, então, se daria pela volta do Cristo Salvador, que poria fim ao tempo e reestabeleceria a eternidade.

Enquanto o fim não vem, a relação do homem se estabelece com o tempo, a vida se relaciona com o movimento incessante, o devir, que seria impossível conceituar como um ser, pois é algo inapreensível que tende ao não-ser. Então, falar do tempo pela matéria, de maneira empírica, implicaria falar de um movimento em que tudo que foi criado sofre de maneira contínua e ininterrupta, e disso nada poderia ser dito, exceto que passa. Diante dessa mudança constante, não se poderia falar do tempo a partir da matéria, do corpo, então seria necessária uma outra instância, uma extensão, algo que pudesse tornar o tempo presente em toda sua passagem, abrindo a possibilidade de dizê-lo. Essa extensão é o que Agostinho chamou de alma. A alma é a “imagem de Deus-Trindade”, a parte imortal da vida, digamos, uma mediação possível entre o tempo e a eternidade, instância que nos permitiria falar do tempo, tornando-o uma “extensão da alma” (REALE; ANTISERI, 1990). Logo, a partir da alma, seria possível falar da presença do passado pela memória, da presença do presente pela intuição, e da presença do futuro pela espera. Desse modo, Agostinho apresentava a possibilidade de pensar sobre o tempo, ainda que fosse difícil dizê-lo, pela mediação da imortalidade da alma.

Posteriormente, Immanuel Kant pensará o tempo como uma categoria pura da sensibilidade, uma categoria não empírica, mas abstrata e *a priori*, tal como o espaço. Para Kant, espaço e tempo geram as condições de possibilidade para pensar, pois, antes de pensar algo, é necessário pressupostos, assim, em resumo, o tempo seria a forma pura da interioridade, e o espaço, a forma pura da exterioridade, pelos quais é possível analisar os fenômenos.

As concepções de interioridade do tempo e da teleologia cristã influenciarão o pensamento da sociedade sobre o tempo e a história, porém, gradativamente, este se distanciará do fundamento teológico rumo a uma construção secular. Na sociedade, guiada pela razão, a alma dá lugar à consciência, o Reino de Deus ao Estado Moderno.

O tempo será cada vez mais pensado em termos físicos e matemáticos, instituindo uma métrica abstrata, lógica e quantitativa, partindo de uma concepção newtoniana. No âmbito público, as Enciclopédias do século XVIII vão substituindo a narrativa bíblica, produzindo um material laico e científico que conta a história, apresenta os objetos e forma os novos leitores para uma emancipação pela ciência e fomentam a continuação da escrita da história pelo progresso social e técnico. No âmbito privado, o romance conta as desventuras mimetizáveis de personagens burgueses, de suas trajetórias individuais, integrados aos modos de vida habituais. A vida urbana e

industrial é conduzida pelo tempo do relógio e da produção na fábrica, e a interioridade do tempo é revertida em exterioridade utilitária, como apresenta a historiadora Maria Stella Martins Bresciani:

A representação do tempo regido pela natureza perde-se e junto com ela a medida do tempo relacionada as tarefas cíclicas e rotineiras do trabalho. Se desfaz um ajuste entre o ritmo do mundo físico e as atividades humanas, o que implica a dissolução de uma relação imediata, natural e inteligível de compulsão da natureza sobre o homem. Perda que implica a imposição de uma nova concepção de tempo: abstrato, linear, uniformemente dividido a partir de uma convenção entre os homens, medida de valor relacionada a atividade dos comerciantes e à longas distâncias. Tempo a ser produtivamente aplicado que se define como tempo do padrão – tempo do trabalho, cuja representação aparece como imposição de uma instância captada pelo intelecto, porém, presa a uma lógica própria, exterior ao homem, que o subjuga. Delineia-se uma primeira substantiva no relógio, concomitantemente artefato e mercadoria. (BRESCIANI, 1985, p. 38).

Desse modo, diferentemente da tradição do tempo circular, que pensa a unidade entre o passado e o presente; do cristianismo, que imputava a cada homem o drama finito e pessoal da salvação pela abolição do tempo e da história e o alcance da eternidade; a sociedade, em sua acepção moderna, baseia-se numa temporalidade que se produz na interrupção do estado de coisas, na negação do passado e na mudança, na afirmação do novo e da diferença (PAZ, 2013). Esse movimento de diferenciação, de progresso e criação será pensado não mais com a centralidade no tempo, mas tomará como ponto de partida a história, estabelecendo as bases de seu movimento e seu sentido.

Os intelectuais que pensarão, de modo mais radical, a relação entre sociedade e história com a transformação e com novo, serão Hegel e Marx. Estes serão os principais representantes desta virada do pensamento sobre o tempo, que conduzirá o tempo linear à história do sofrimento humano ou da luta de classes. Ambos pensarão em termos dialéticos e de superação das contradições. Primeiramente, Hegel buscou pensar a história universal como caminho em que a consciência se confrontava dialeticamente com o seu exterior, conhecendo sensivelmente os objetos, alcançando o entendimento de suas leis essenciais, até reconhecer essas leis em si mesmo, se reconhecendo como parte da totalidade. A história é a jornada da consciência infeliz em direção ao espírito absoluto, um processo teleológico de elevação do conhecimento sensível ao saber universal, tornando possível o progresso racional do espírito e a constituição do Estado Moderno.

Posteriormente, Marx, deixando o idealismo hegeliano, enxergaria na materialidade da vida humana uma luta entre oprimidos e opressores: os proletários e os burgueses. Estes detinham a propriedade da terra e dos meios de produção e aqueles, despossuídos, tinham que se vender como força de trabalho e, portanto, eram explorados. Tomando o movimento dialético como motor do conflito entre estes pares, a tendência era que tanto o domínio da propriedade privada e dos meios

de produção pelos burgueses quanto as relações de sujeição dos oprimidos pelos opressores fossem rompidas pela tomada de consciência histórica dos proletários, que não sucumbiriam à condição de explorados, superando as contradições, conscientizando-se como participantes legítimos da totalidade. Desencadear-se-ia aí uma revolução que aboliria a propriedade privada, socializando os meios de produção e instaurando a sociedade sem classes (com suas devidas fases, do Socialismo ao Comunismo). Temos, então, na história, duas novas teleologias: não mais a salvação cristã, mas o Estado Moderno hegeliano e a sociedade sem classes marxista. Forçando um pouco a interpretação, poderíamos aproximar o Estado Moderno da categoria de progresso, e a sociedade sem classes da de revolução, sendo que a primeira tenderia à direita e a segunda, à esquerda. Desse modo, progresso e revolução se apresentam como os projetos de futuro, os sentidos da vida individual e coletiva, da história na modernidade, abrindo um novo mundo que parece ter migrado do círculo dos mitos para as utopias teleológicas que apontam em direção ao futuro.

Nessa configuração, sobre a interioridade do sujeito impõe-se o tempo cronológico, a história, seus sentidos e suas mudanças, que será a guia de uma sociedade em que as transformações se apresentam incessantemente. Segundo Octavio Paz, na sociedade moderna se vive a aceleração não porque os dias passam mais rápido, mas porque acontecem mais coisas simultaneamente, “os tempos e espaços confluem num aqui e agora” (PAZ, 2013, p. 19). A modernidade se distingue da tradição, por ser a primeira a se reconhecer pertencente a uma tradição, situando-se historicamente, tornando possível, deste modo, criticar o passado e almejar o futuro (PAZ, 2013). Sendo a propriedade privada um marco fundacional na sociedade histórica (PAZ, 2013), tornando a desigualdade extensiva, a crítica passa a ser uma arma de transformação e melhoramento do futuro, um ato revolucionário.

A modernidade é sinônimo de crítica e se identifica com a mudança; não é a afirmação de um princípio atemporal, mas desdobramento da razão crítica que incessantemente se questiona, se examina e se destrói para nascer mais uma vez. Não somos regidos pelo princípio de identidade e suas enormes monotonias tautológicas, e sim pela alteridade e pela contradição, a crítica em suas vertiginosas manifestações. No passado, a crítica tinha o objetivo de chegar à verdade; na idade moderna, a verdade é a crítica. O princípio que fundamenta nosso tempo não é uma verdade eterna, mas a verdade da mudança. (PAZ, 2013, p. 37).

SABER, PODER E VER: MUTAÇÕES DA MODERNIDADE

A sociedade moderna, para além de sua relação com a história e sua ambição pelo futuro, busca para si um novo fundamento, não mais as noções soberanas de Deus e rei, mas nas noções de homem e de indivíduo. Essa perspectiva se instaura a partir da possibilidade do homem pensar

a si mesmo, tornando-se objeto do conhecimento e do poder. Desse modo, o homem, a partir de sua pretensa autonomia, dos novos saberes sobre seu corpo, suas relações e seu olhar, torna-se alvo da disciplina, que busca formar indivíduos dóceis, trabalhadores produtivos e consumidores vorazes. Vejamos como este indivíduo emerge das novas relações de força e como estas forças vão sendo conduzidas na modernidade.

Saber: da episteme clássica à moderna

No fim do século XVIII, marcado por uma série de revoluções evidentes, temos uma outra ruptura, uma descontinuidade, esta mais discreta, epistemológica, assinalando a passagem do pensamento clássico ao moderno, apresentada por Michel Foucault em seu livro *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1966). Nesse trabalho, Foucault (2016) buscava uma análise das ciências humanas como produto das inter-relações de saberes sobre o homem e sua constituição histórica (MACHADO, 2007), portanto, apresentando os acontecimentos, tramas e composições históricas nos quais irrompem os saberes verdadeiros e seus desdobramentos enquanto positivities, as ciências. Seguiremos a reflexão a partir da leitura do filósofo brasileiro Roberto Machado em *Ciência e saber: a trajetória arqueológica em Michel Foucault* (2007).

Em *As palavras e as coisas*, Foucault se vale de conceitos com os quais articulará um método de leitura e análise da história que chamará arqueologia. Trata-se de uma história dos saberes atenta às suas condições de possibilidade, surgimento e legitimação, suas continuidades e, principalmente, descontinuidades. Portanto, busca, escavando a materialidade dos discursos, “estabelecer a rede que define a configuração geral do saber de determinada época, sua emergência e sua transformação.” (MACHADO, 2007, p. 149). Para isso, Foucault analisa o *a priori* histórico, ou seja, as condições históricas em que um discurso pôde ser reconhecido como verdadeiro, o solo no qual foi possível pensa-lo de modo legítimo. É nesse solo histórico reconhecido como verdadeiro que surge a possibilidade de uma ordem, de um conjunto de relações organizadas de modo específico, a partir do qual se configuram as ciências de então, ordenação que nomeou de *episteme*⁶.

A partir dessas ferramentas conceituais, Foucault apresenta uma transição da *episteme* clássica (XVI-XVII) para a *episteme* moderna (XVIII). Transição que se evidencia na mudança nos modos de pensar e conhecer, migrando da análise das riquezas, dos seres e das palavras, da época

⁶ “*Episteme* não é sinônimo de saber; significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios da cientificidade e dela independente. A *episteme* é a ordem específica do saber; a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época, e que lhe confere uma positividade como saber.” (MACHADO, 2007, n. p).

clássica, para as ciências empíricas – a economia, a biologia e a filologia –, na época moderna, que toma como objeto o homem e suas relações, sintetizadas no triedro trabalho, vida e linguagem.

A formação histórica do pensamento clássico poderia ser definida pela construção de uma “ciência universal da ordem” (MACHADO, 2007, n. p), de um quadro no qual é possível inserir representações do mundo visível de modo claro, distinto e hierárquico. A história natural, por exemplo, é um conhecimento que parte da observação e descrição do mundo, formando uma representação ordenada dos seres. Privilegiando “aquilo que se mostra ao olhar”, busca “traduzir em palavras o que é visto”, numa correlação entre o visto e o dito, de modo que “as palavras representam as coisas.” (MACHADO, 2007, n. p). Na qualidade de um conhecimento de superfície, busca, na representação da estrutura visível, estabelecer uma “ordem do olhar” mediante a instituição de uma lei e classificação gerais e homogêneas, em suma, uma taxonomia e uma *mathéisis* (ciência universal).

Essa ordenação intelectual preza pela clareza e distinção, tomando a mente humana como uma espécie de espelho da natureza, no qual se refletiria a verdade. Segundo Gilles Deleuze (2005), o pensamento clássico é uma “maneira de pensar o infinito” que toma como fundamento a forma-Deus. Isso quer dizer que o entendimento humano, o elemento finito, as forças do homem, entram em relação com as forças do fora, com uma potência infinita que os atravessa, tornando possível elevar-se ao infinito, concordando pensamento e ser, construindo um “mundo da representação infinita” (DELEUZE, 2005, p. 134). A representação das formas visíveis na ordem do quadro torna-se possível pelo desdobramento de um entendimento infinito, ou seja, pela elevação do entendimento humano a uma dimensão racional, ideal, à Deus, conectando pensamento e extensão em um *continuum* que pode ser traduzido em uma série ordenada infinitamente por este princípio lógico e universal. O intelecto coloca-se acima do corpo, em proveito de uma apreensão ideal e racional do mundo, fazendo coincidir ser e pensar.

O pensamento moderno, diferentemente, buscará nas ciências empíricas e na filosofia transcendental uma relação com a história. A história entendida aqui não como sucessão de fatos, mas como lugar do nascimento do que é empírico, da relação do corpo com as coisas, daquilo que se dá à experiência. Desse modo, busca-se um saber que vai além das formas e de sua captura por meio da representação duplicada, que mergulha nas coisas concretas, em suas tridimensionalidade e profundidade, a fim de encontrar sua “organização interna”. Esse plano de organização não se prende à sua forma visual, reconhecível, mas procura compreender empiricamente as funções e relações que se estabelecem em suas causas materiais.

A *episteme* que fundamenta o conhecimento do século XIX não é mais a forma-Deus, mas a forma-Homem (DELEUZE, 2005). As forças do homem entram em relação com outras forças

do fora, não mais a potência infinita, mas as forças de finitude (DELEUZE, 2005), da matéria. Esse deslocamento se dá em dois movimentos: primeiro as forças do homem se abrem às forças da finitude do fora, depois, estas constataam sua própria finitude. O corpo sensível abre-se à materialidade do mundo, tornando possível pensar sua própria materialidade. Este modo de conhecimento o *continuum* ideal e racionalista, abrindo-se a reflexão sobre a finitude, a falha, a vida, limitando-se a julgar o próprio entendimento limitado aos fenômenos. Saímos do patamar do desdobramento infinito para a finitude da dobra. A dobra é a descoberta da finitude do fora em si, em sua espessura, em seu “oco”. Nas palavras de Deleuze (2005, p. 137), é quando as “forças do homem se rebatem ou se dobram sobre esta nova dimensão de finitude em profundidade, que se tornam então a finitude do próprio homem.” O homem desce do pedestal metafísico, depara-se com sua subjetividade individual, interiorizada, sua forma precária e julga os fenômenos pelas categorias.

Assim, enquanto o pensamento clássico buscava ordenar o mundo visível, inserindo representações dos objetos, de forma organizada, em um quadro universal, o moderno se depara com o problema do homem e com o fato de este estar imerso num emaranhado de relações invisíveis, tornando-se, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento, dando origem às ciências humanas. As ciências humanas encontram-se com a filosofia transcendental⁷, na qual o homem possui uma dupla condição, empírica e transcendental, a partir da qual pode emitir juízos sobre si mesmo e o mundo. Uma vez que os modos de conhecer se deslocam do reconhecimento e classificação da forma das estruturas visíveis para o entendimento das organizações dos objetos históricos e materiais, o homem se vê implicado nestes processos, deixando de lado o espelho e se inserindo nas redes de relações, tendo que tomar posição diante dos objetos.

Há uma mutação da ideia de representação. Na *episteme* clássica, o signo funcionava como “representação duplicada” (MACHADO, 2007, n. p) tomando o lugar do objeto a partir da fixação de sua imagem ordenada em um quadro de conhecimento, ao passo que, na *episteme* moderna, a representação se produz no homem, sendo esta representação o objeto das ciências humanas. Diferentemente da primeira, a representação não é a duplicação do mundo, mas um produto daquilo que se experimenta, uma reflexão da experiência corpórea, social, do viver, do falar e do trabalhar. A representação não é recebida de maneira passiva, mas se constrói ativamente, sob a ação do tempo, no corpo e na história. O conhecimento se complexifica, conduzido da fixação da

⁷ Em linhas gerais, podemos apresentar a filosofia transcendental de Kant pela constituição do transcendental. O transcendental, diferentemente do transcendente, não é aquilo que ultrapassa o sujeito de modo exterior ou superior, mas aquilo que lhe é inerente e gera as condições de possibilidade do pensamento. É a existência de duas dimensões do eu, uma empírica e fenomenal, e outra espiritual ou transcendental. O transcendental é o duplo do fenomenal, o plano no qual é possível pensar o sujeito e o objeto, constituído pelas formas puras do conhecimento: o espaço e o tempo, formas *à priori*, anteriores ao conhecimento sensível. Desta fratura, porém, são geradas as condições do julgamento de si mesmo e dos objetos, da crítica.

superfície formal para o juízo das organizações profundas e, para isso, cria-se um juiz: o sujeito cognoscente, o homem. Esse novo sujeito, o corpo biológico e individualizado, será o objeto privilegiado desta nova *episteme*, não apenas do julgamento da razão, mas também de uma organização do poder que buscará o esquadramento, a internação e o disciplinamento dos indivíduos.

Poder: sociedade disciplinar e biopolítica

Como sabemos, a modernidade é um fenômeno múltiplo. Sua transição histórica guarda ressonâncias, rupturas e descontinuidades com os períodos anteriores. Uma ruptura evidente é a com o Antigo Regime e suas formas de governo. O poder soberano – que se exercia como direito de confisco, subtração e apropriação das riquezas às vidas de seus súditos, simplificadamente, extrair riqueza ou de matar – deixa de atuar como instância centralizadora e organizadora. Seguindo o trabalho do pensador francês Michel Foucault (1988), nesta transição do absolutismo e do feudalismo para a sociedade capitalista, urbana e industrial, surge uma nova forma de governo, um novo poder, o biopoder, que tem como função principal gerir a vida (FOUCAULT, 1988). Essa gestão da vida atinge tanto os corpos, pelo controle dos modos viver, quanto as populações, o modo como a sociedade deve funcionar. Seu exercício se dá em duas dimensões, pelas anátomo-políticas do corpo humano, que se utilizam do saber médico e biológico, instituindo as disciplinas do corpo, e pelas biopolíticas das populações, visando a regulação das populações por normas e instituições responsáveis pelo cumprimento destas (exército, hospitais, prisões, escolas...). Em suma, o biopoder se exerce pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida (FOUCAULT, 1988), instituindo normas⁸, preceitos básicos reconhecidos como verdadeiros pela política e pela ciência da época, a fim de regular as condutas individuais e as ações sociais.

A economia política da modernidade elege como foco de exploração o valor dos corpos biológicos e individualizados dos trabalhadores, que não estão mais assujeitados ao poder soberano de Deus ou do rei, mas estes, tem autonomia e representam a si mesmos. Uma vez que a autoridade absoluta é desfeita como imagem clara, central e transcendente do poder, esta torna-se um exercício do Capital, do Estado e das instituições, que munidas das propriedades privadas e dos meios de produção, descobrem e tornam “o corpo objeto e alvo do poder” (FOUCAULT, 2014, p. 134),

⁸ “No vocabulário de Foucault, a noção de norma está ligada àquela de ‘disciplina’. Com efeito, as disciplinas são estranhas ao discurso jurídico da lei, da regra entendida como efeito da vontade soberana. A regra disciplinar é, ao contrário, uma regra natural: a norma. As disciplinas, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, ‘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.’” (REVEL, 2005, p. 65).

produzindo técnicas e políticas de coerção. Ao invés de impor aos indivíduos a dominação pela violência e pela imposição repressiva da lei, tal como com o poder soberano, busca-se a disciplina e a normatização destes, ao provocar e instituir propriedades, características e comportamentos, a fim de que estes introjetem regras e condutas, assimilando-as de forma dócil e tornando-se agentes, defensores e cúmplices das instituições que os produziram. Logo, o poder disciplinar produz um corpo, introjeta disciplinas e encarna normas.

Um tipo ideal deste modelo disciplinar, apresentando por Foucault (2014) em sua obra *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, é o soldado. Ele é “alguém que se reconhece de longe”, carrega em seu corpo uma retórica de força, honra e valentia, todos os sinais da instituição que o produziu, o quartel. Foucault nos conta que, a partir da segunda metade do século XVIII, o soldado tornou-se o modelo de um corpo que se fabrica, “se manipula, modela-se, treina-se, que obedece, responde, torna-se hábil ou cujas forças se multiplicam” (FOUCAULT, 2014, p. 134). A forma-soldado é um conjunto técnicas e discursos aos quais os corpos são submetidos até se tornarem habituais, de modo a controlar ou corrigir, transformar ou aperfeiçoar as operações dos corpos, tornando os indivíduos submissos e úteis, dóceis e inteligíveis (FOUCAULT, 2014). Estas “fórmulas gerais de dominação”, das quais o soldado é apenas um modelo, são as disciplinas, que almejam conduzir detalhadamente as ações dos indivíduos.

Esta “anatomia política do detalhe” (FOUCAULT, 2014, p. 137) segmenta os movimentos dos corpos no tempo e os distribui, isola e localiza em locais específicos no espaço, configurando uma “política das coerções” (FOUCAULT, 2014, p. 135), estabelecendo contenções, limites para o corpo no tempo e no espaço. O ritmo da música marca o tempo dos passos na marcha, a localização na fila ou fora dela expõe a hierarquia. Como resume Foucault: “O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe.” (FOUCAULT, 2014, p. 135). Ao produzir estes corpos como máquinas mecânicas em uma fábrica, investe-se numa dissociação do poder do corpo pelo aumento de sua força de produção e, portanto, de sua utilidade, juntamente com a limitação e o enfraquecimento de sua capacidade de transbordamento subversivo ou revolucionário. Este “modo de investimento político e detalhado sobre o corpo” (FOUCAULT, 2014, p. 136), que inverte a negatividade da repressão para a positividade da produção nos corpos, é o que Foucault chamou de microfísica do poder.

Esta maquinaria de poder se exerce por meio de instituições, em outras palavras, mediante processos de “organização de grandes meios de confinamento” (DELEUZE, 1992, p. 219). A família, a escola, o quartel, a fábrica, o hospital, a prisão etc. constituem estes espaços fechados de gestão, divisão e identificação, os quais os indivíduos frequentam ao longo de suas vidas. Tais espaços atuam como moldes no sentido de fazer introjetar as normas nos corpos, produzindo uma

sujeição que nunca cessa de recomeçar. Essas arquiteturas do poder operam pela pedagogia das organizações e dos objetivos, pelo adestramento, como unidades de produção de realidade e verdade na sociedade disciplinar. As instituições são expressões de relações de força tornadas visíveis, que se atualizam os corpos produzindo filhos, alunos, soldados, operários, pacientes, presos, e os respectivos discursos e normas sobre estes.

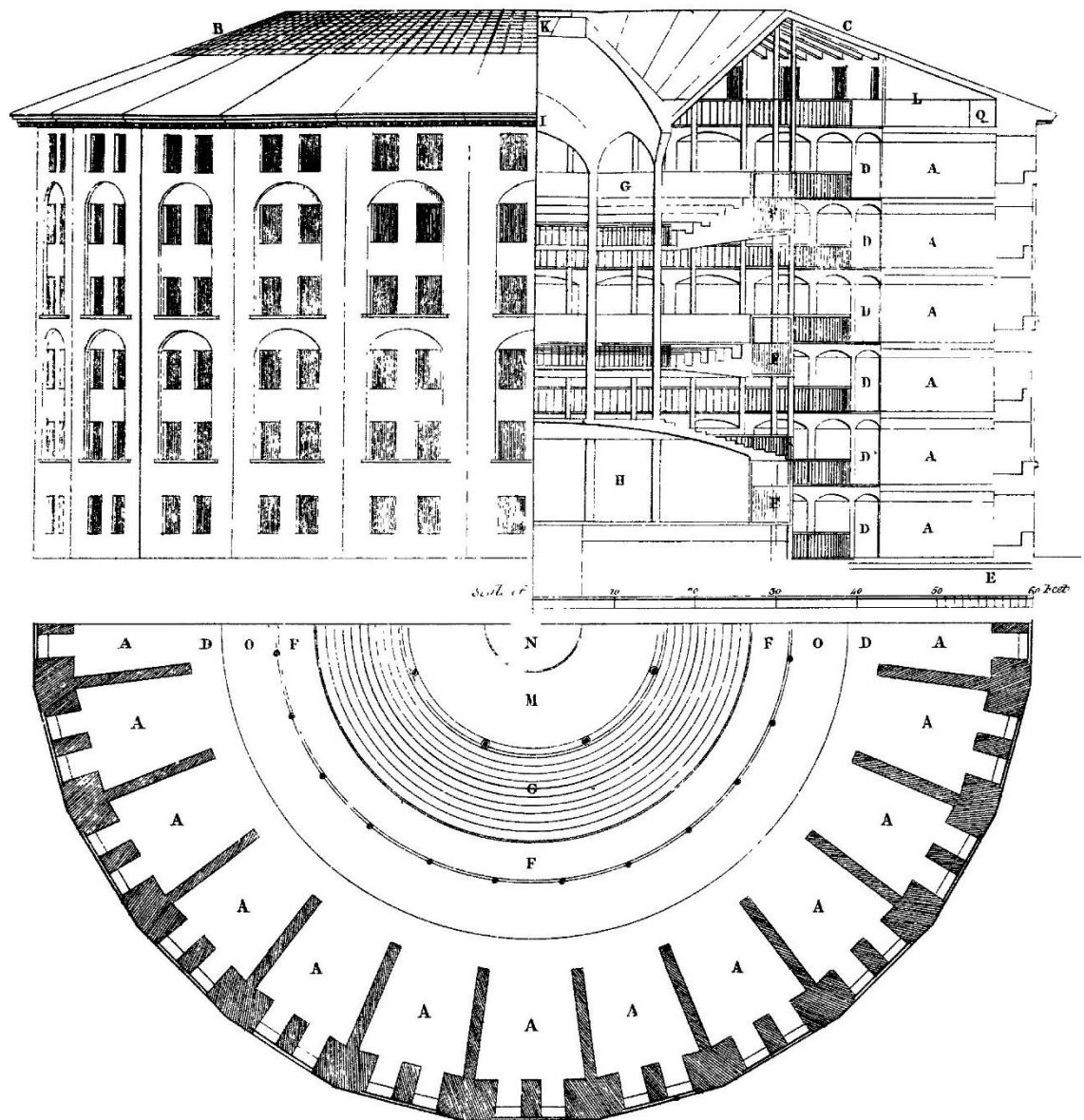


Figura 1 - Planta da estrutura do Panóptico idealizado por Jeremy Bentham (1791). Fonte: Wikipedia⁹

Para Foucault, o modelo ideal dessa organização do poder disciplinar se encontra na arquitetura prisional conhecida por Panóptico, concebida pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham. Em linhas gerais, é um edifício enclausurado, vertical e circular, ao longo do qual se

⁹ Disponível em: < <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pan-%C3%B3ptico#/media/Ficheiro:Panopticon.jpg> > Acessado em 18 de setembro de 2021.

instalam radialmente as celas. Caracteriza-se pela presença de uma torre central, instalada no alto, na qual se encontra a vigilância, o inspetor. As celas possuem uma janela com abertura para o exterior, pela qual penetra a luz que ilumina parcialmente a cela, e uma porta gradeada para o interior, pela qual se pode ver as outras celas e a torre de vigilância. A grande ideia do Panóptico é a projeção de um centro de vigilância que “tudo vê sem ser visto”, criando uma atmosfera em que a vigilância é introjetada nos próprios internos, que observam a si mesmos e aos outros internos assombrados pela onipresença do inspetor, tornando-se cúmplices deste vigilante ideal. Assim, a repressão violenta é abrandada.

A produção da autovigilância é a introjeção da norma e, conseqüentemente, a utilização da norma no julgamento de si e dos outros. De forma análoga, podemos pensar os operários que repreendem ou denunciam seus companheiros pelo descumprimento de regras ou incitação de greves, ou ainda, os alunos que marginalizam e perturbam algum colega ao constatarem nele baixo rendimento ou alguma estranheza em relação a maioria da classe. Convencidos pelo saber apreendido nas instituições, sejam estes conhecimentos científicos ou não, tornam-se agentes dóceis e disciplinados, prontos a cobrarem a reprodução das normas pelos outros. Desse modo, as disciplinas produzem corpos, juízos e verdades que podem ser materializados pela visibilidade das arquiteturas e a dizibilidade dos discursos.

Além dessa dimensão da gestão da vida dos indivíduos pelas disciplinas, as instituições também refletem uma dimensão de regulação do modo de funcionamento da sociedade, tomando como base principalmente a população:

A população é um conjunto de seres vivos e coexistentes que apresentam traços biológicos e patológicos particulares e cuja própria vida é suscetível de ser controlada a fim de assegurar uma melhor gestão da força de trabalho: ‘A descoberta da população é, ao mesmo tempo que a descoberta do indivíduo e do corpo modelável, o outro grande nó tecnológico ao redor do qual os procedimentos políticos do Ocidente são transformados. Inventou-se, nesse momento, o que eu chamarei, por oposição à anátomo-política que acabei de mencionar, de biopolítica’. Enquanto a disciplina se dá como anátomo-política dos corpos e se aplica essencialmente aos indivíduos, a biopolítica representa uma ‘grande medicina social’ que se aplica à população a fim de governar a vida: a vida faz, portanto, parte do campo do poder. (REVEL, 2005, p. 27).

Uma vez que a população se apresenta como princípio regulatório geral, como ciência de Estado, a escala da disciplina se amplia alcançando o domínio não só do corpo individual, mas da vida biológica da espécie humana – saúde, higiene, sexualidade, alimentação, natalidade... A regulação passa da disciplina à biopolítica, em sua dimensão de quantificação estatística, de vigilância policial e de gestão estatal. O exercício do poder pelo Estado avança, assim, sobre os corpos individuais e biológicos. A sociedade disciplinar, como afirma Deleuze (1992), produz uma

dupla sujeição: individualização pela assinatura do indivíduo e a massificação pelo número de matrícula que indica sua posição na massa. A disciplina e o biopoder constituem “num corpo único aqueles sobre os quais se exercem, e moldam a individualidade de cada membro do corpo” (DELEUZE, 1992, p. 222). Desse modo, o advento da modernidade carrega consigo as marcas corporais e sociais desta nova organização do poder que incide sobre os corpos.

Ver: da câmara escura à visão subjetiva

Diante da reorganização do poder e do saber na modernidade, tendo como objeto privilegiado o indivíduo, um dos efeitos centrais será a reconfiguração do olhar. Em seu trabalho *Técnicas do observador: visão e modernidade no século XIX* (2012), o historiador da arte estadunidense Jonathan Crary apresenta uma transição semelhante à que Michel Foucault demonstra no campo do saber na modernidade, porém ela se constrói na transformação dos modos de ver. Partindo da visão, na esteira de Foucault, como produto histórico e campo de forças, um “efeito de um sistema irreduzivelmente heterogêneo de relações discursivas, sociais, tecnológicas e institucionais” (CRARY, 2012, p. 15) expõe a ruptura da visão objetiva, que tinha como modelo a Câmara Escura na época clássica (séculos XVII-XVIII), e a visão subjetiva na modernidade, pela introdução do problema do corpo biológico e dos aparelhos óticos na vida cotidiana, sobretudo o Estereoscópio no início do século XIX. Há um deslocamento entre a fixidez passiva da visão objetiva para uma dinâmica ativa e subjetiva do observador moderno, que se tornará objeto de entendimento, administração, disciplina e confinamento. Buscaremos, então, expor sucintamente este itinerário da visão.

Assim como descreve Crary (2012), os séculos XVII e XVIII acumularam muitos conhecimentos acerca da luz, das lentes e dos olhos, tais como a perspectiva linear do século XV, os trabalhos de Galileu Galilei, a física de Isaac Newton e o empirismo britânico, lançando uma perspectiva física sobre a visão. Baseado numa premissa ótica muito conhecida que diz que, “quando a luz passa por um pequeno orifício para um interior escuro e fechado, uma imagem invertida surge na parede oposta” (CRARY, 2012, p. 34), emerge um modelo óptico conhecido como câmara escura. A câmara escura se apresentou como um dos modelos mais aceitos e utilizados para explicar a visão humana, a relação objetiva entre sujeito e objeto. Seja como metáfora filosófica, modelo científico ou aparato técnico (CRARY, 2012), a câmara escura foi o paradigma mais evidente da relação entre a interioridade do sujeito e a exterioridade do mundo, sintetizados em um modelo de física ótica.

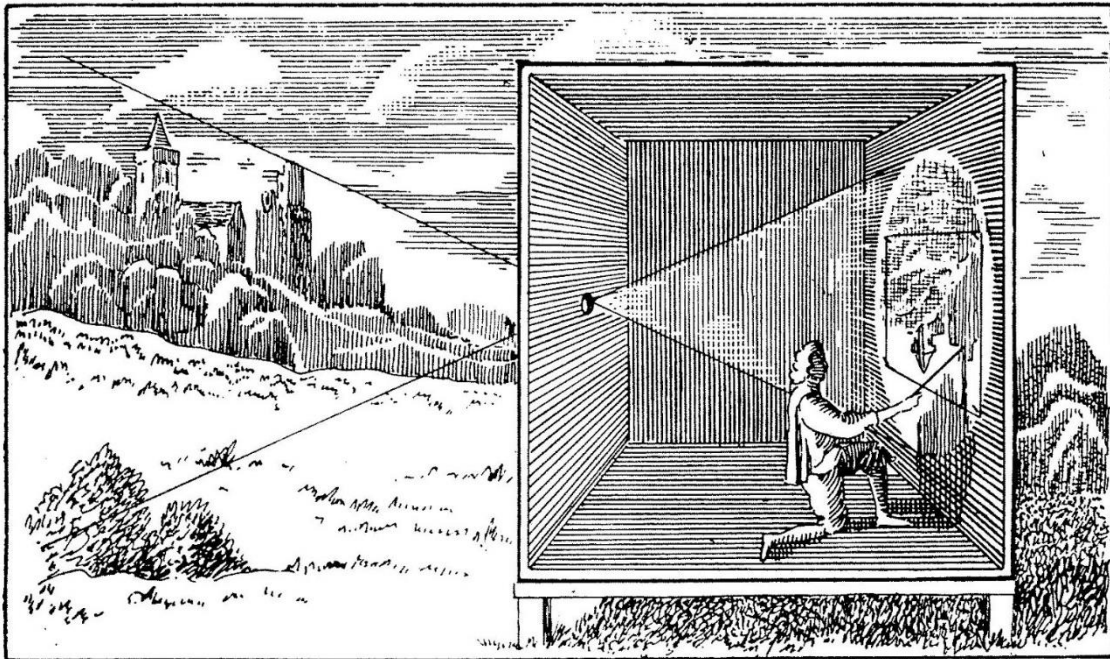


Figura 2 - Câmara Escura. Fonte: Conhecimento Científico¹⁰

O olho funcionava como uma lente que refletia os objetos exteriores e acolhia as imagens na profundidade do interior, sendo o sujeito e o objeto dados *à priori*, tal como o mundo e o aparato. A câmara escura tomava como matriz da visão a razão, que se estruturava tanto como abertura para o mundo quanto como fechamento de uma interioridade. Essa câmara hermeticamente fechada acabava por produzir uma “operação de individuação” (CRARY, 2012). Assim, ao tornar o modelo da visão análogo a uma abstração técnica, criou-se uma situação ideal entre o aparelho e seu funcionamento, em que se “define um observador isolado, recluso e autônomo e seus confins obscuros” (CRARY, 2012), em que o ato da visão se separa do corpo físico do observador, sustentando este modelo intelectual e descorporificado.

A visão, tendo como referente a razão, buscava a verdade e a pureza na alma – o “verdadeiro olho” – em sua conexão com a matemática e a física óptica, deixando a contingência e os sentidos do corpo à margem deste modelo de conhecimento. A câmara escura aproxima-se do espírito racionalista, sobretudo da Dióptrica cartesiana, pois, neste modelo, as leis da física presidem a percepção, além de não ser o corpo que sente e percebe, mas a alma (FERRAZ, 2010). Essa compreensão da visão se assimila ao tato de um cego por meio de próteses, pois não são os olhos físicos que veem, mas é como se a alma tocasse os objetos verdadeiros e estáveis no espaço. Essa analogia entre o tato e a visão evidencia uma “concepção espacializada, geometrizar e intelectualizada” (FERRAZ, 2010) desta última. Desse modo, podemos concluir que, como

¹⁰ Disponível em: < <https://conhecimentocientifico.r7.com/camera-escura/> > Acessado em 18 de setembro de 2021.

paradigma, câmara escura buscava o ordenamento das formas objetivas e inteligíveis do mundo exterior por meio das leis físicas de reflexão e refração da luz em um quadro estável e interior, portanto, uma visão objetiva.

Em ruptura com esta concepção de visão objetiva, ocorre, nas primeiras décadas do século XIX, sobretudo nas décadas de 1820 e 1830, uma radical transformação na constituição do observador, que, segundo a narrativa de Crary, poderia ser dividida em três momentos: 1) A “doutrina das cores” de Goethe; 2) a fisiologia e a psicologia experimental e; 3) os aparelhos óticos. Essa transformação se dá na integração do corpo biológico à experiência do observador, migrando de uma óptica geométrica para uma óptica fisiológica.

O escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe publica, em 1810, sua *Doutrina das cores*. Após estudar os fenômenos óticos a partir da câmara escura, depara-se com uma derivação mais complexa do problema: o fenômeno da persistência das cores. Pesquisando a câmara escura, Goethe constrói uma situação em que é aberto um orifício luminoso em um quarto escuro, pelo qual passa a luz solar, e se coloca um observador à olhar fixamente para o círculo luminoso. A partir deste experimento, percebe que, ao fechar o orifício e pedir ao observador que dirija sua visão para a parte mais escura do quarto, a imagem do círculo luminoso permanece e vai se modificando. Constata que o círculo luminoso persiste na visão, tomando matizes amarelados, avermelhados e azulados, até evanescer. Desse modo, Goethe percebe a existência de uma conexão entre olho e imagem que não é da ordem da divisão abstrata entre espaço interno e externo, mas da relação sensível entre o corpo e o mundo, em que há persistência deste dado sensível no corpo. Nota que, neste fenômeno, não é mais necessária que a distinção entre interioridade e exterioridade da visão esteja dada, pois é no corpo do observador, em sua constituição material, sensível e fisiológica, que encarna as “condições necessárias da visão”, que surge a imagem que “pertence ao olho” (GOETHE apud CRARY, 2012, p. 72). Por extensão, o corpo vivo torna-se o lugar da visão, o “produtor ativo da experiência ótica” (CRARY, 2012, p. 72), abrindo caminho para pensar a visão subjetiva, que une a fisiologia do corpo e a atividade autônoma do observador.

Essa descoberta se aproxima da constituição da *episteme* moderna levantada por Foucault, pois é a partir da profundidade, da organização e do juízo que o homem produz suas representações, de modo que o mundo não se coloca como um espelho, uma lente onde as representações se projetam do mundo exterior, mas produz ativamente suas próprias representações a partir do seu corpo, de sua consciência e de suas experiências. É a “revolução copernicana” do observador, deslocando-o de sua fixidez para a mobilidade, seja como sujeito cognoscente ou objeto do conhecimento, aproxima-se do movimento da crítica em Kant. A observação também se constitui da fisiologia, da finitude e da instabilidade do humano, assim como

do julgamento destes fenômenos constituintes do próprio observador. Portanto, a visão é sempre o resultado complexo das relações entre o corpo do observador e o mundo exterior.

Uma vez que a relação entre o corpo biológico e a visão adentram o campo do conhecimento das ciências empíricas, novos problemas entram em cena, tais como: os estímulos e respostas, as relações entre o olho e o cérebro, visão e sistema nervoso, assim como questões que permeiam a estética e a ciência, abrindo tanto um novo território para expedição e entendimento quanto para a exploração e a disciplina. A interioridade biológica, desse modo, será objeto de experimentos, testes e mapeamentos, a fim de entender e conquistar este novo continente inexplorado da vida em sua anatomia e suas organizações internas. Inventariar o corpo se torna o imperativo para adequar os indivíduos às exigências produtivas, econômicas e tecnológicas da modernidade (CRARY, 2012).

A fisiologia dos séculos XVIII e XIX tratará deste humano em sua dimensão empírica, buscando objetivar a autonomia subjetiva, compreendê-la e operá-la. Nessa direção, em 1833, é lançado o *Manual de Fisiologia Humana*, escrito pelo biólogo, fisiologista e anatomista alemão Johannes Müller, que resume o discurso fisiológico da época, reduzindo a vida a um organismo, “um conjunto de processos psicoquímicos observáveis e manipuláveis em laboratório” (CRARY, 2012, p. 90). Similarmente à psicologia experimental, fisiológica e quantitativa que buscará compreender os fenômenos visuais, a fim de aumentar a atenção e a eficiência dos pacientes, além de objetivar a percepção por meio de métricas e critérios de avaliação, princípios que serão utilizados no processo produtivo para otimização dos trabalhadores. O olho se torna objeto de estudos a respeito dos tempos de resposta, atenção, estímulo e fadiga, equalizando o organismo dos indivíduos com as tecnologias modernas, tais como as analogias entre a fisiologia e a fotografia, os nervos e os fios telegráficos (CRARY, 2012). Além disso, estes novos problemas abriram novas dimensões para fenômenos conhecidos, como, por exemplo, no caso da luz estudada por Jean Fresnel, físico francês, que deslocou seu campo de estudo da ótica e da mecânica clássica para a física moderna, a eletricidade e o magnetismo, estudando-a como fenômeno eletromagnético. A novidade destes campos abre-se à experimentação estética e a visão subjetiva na arte, ao passo que são gestadas novas técnicas disciplinares para a condução do indivíduo e a dominação do corpo.

Logo, o problema do observador surge como objeto e agente do processo de modernização, momento no qual a circulação, a dinâmica e desestabilização operados pelo capitalismo, pela revolução industrial e pelo aumento da velocidade de produção e consumo, atingem os corpos, a comunicação e o tecido social. O dinheiro e a fotografia, como circulação de signos e valores, apresentam “um novo conjunto de relações abstratas entre indivíduos e coisas, e

impõe essas relações como sendo o real.” (CRARY, 2012, p. 22). Estas novas demandas e composições suscitam outros modos de agir que reorganizam a subjetividade na modernidade.

As transformações históricas, técnicas, econômicas e científicas provocam a transição do paradigma da câmara escura, abalado pelo advento dos dispositivos óticos e das tecnologias de produção de imagem, saindo do campo da espacialidade objetiva para o da temporalidade subjetiva. O olho-lente que toca intelectualmente o mundo torna-se olho-orgânico e dinâmico que sente os dados sensíveis no tempo. Essa duração do ato de ver alterou sua determinação, suscitando outros modos de regulação e controle (CRARY, 2012). Além disso, a visão também se expande a partir do fenômeno da persistência da imagem observada por Goethe, bem como pelo fenômeno das imagens intraoculares estudadas por Hemann von Helmholtz¹¹, impactando a ciência com as novas funções do organismo e a tecnologia com as novas formas de pensar e produzir as imagens. O corpo vivo, mutável e histórico move-se no tempo. O olho pulsa, responde e produz. Essa autonomia e incerteza movem a necessidade de estimular e conduzir as respostas, domando essas novas variáveis.

Diante deste deslizamento da atenção, os dispositivos óticos (tais como o taumatrópio, o fenacístoscópio, o estereoscópio, o caleidoscópio...) buscavam a fixação física do observador, a estimulação pelo entretenimento e a condução da resposta pela utilidade. Essa disciplinarização do corpo produzida pelas tecnologias óticas é resultado da modernidade capitalista, que tomava o corpo individual como objeto da ciência, do entendimento e da produção moldando o sujeito da pesquisa empírica e da observação, o espectador e o elemento da produção mecanizada (CRARY, 2012). O envolvimento físico com o aparato técnico busca instrumentalizar as novas funções e pedagogizar o olhar. O efeito de realidade do Estereoscópio¹² torna a imagem um objeto quase tátil, pronta para a posse ocular, o consumo visual (CRARY, 2012). O espetáculo da tecnologia busca tornar este novo indivíduo moderno, biológico, um corpo fixado, uma máquina de produzir e consumir fascinada pela visão, conduzida pelo estímulo.

Diferentemente dos dispositivos e experimentações da época, a fotografia conferia mobilidade ao observador, tornando-se um “intermediário” de um “ponto de vista”, e produzia a “ficção do sujeito livre”, ao abolir a “inseparabilidade entre observador e câmara escura” (CRARY,

¹¹ Fenômeno das “moscas volantes”. “Essas imagens fugidias e por vezes luminescentes são espectros de pequenas linhas ou cobrinhas que se interpõem entre o olho e o que lhe é exterior. Os cientistas da época consideraram essas imagens intraoculares como traços fantasmáticos de vasos sanguíneos ou partículas constitutivas do próprio tecido ocular. A opacidade da visão ocular chega assim a transformar o próprio olho em objeto da visão. O olho torna-se portanto produtor de curiosas imagens, desprovidas de uma referência necessária a qualquer exterioridade.” (FERRAZ, 2010, p. 27).

¹² Instrumento ótico inventado pelo cientista britânico Sir Charles Wheatstone, em 1838, utilizado para visualização de pares de fotografias ou imagens de pontos de vista levemente diferentes, gerando a impressão de tridimensionalidade para o observador.

2012, p. 133). Porém, o esforço de individualização dos sujeitos, formalização da visão e racionalização da sensação já estava em curso. Sabemos que a produção das imagens tem uma potência de transformação social, transgressiva e criadora, porém, havia uma tentativa de gramatização do uso e pedagogização do olhar na produção destes dispositivos técnicos, estes emaranhados de saber-poder, que conduziam este novo observador moderno, corporificado, à normatização e regulação crescentes (CRARY, 2012).

A transição do “fundamento transcendente da visão” da câmara escura para o “corpo empírico e imediato do observador” gerava uma reconfiguração do olhar e a necessidade de reconquista pelos mecanismos de dominação. As instituições disciplinares e os dispositivos óticos, deste modo, se aproximavam para identificar, compreender e disciplinar os corpos pela individualização, o esquadramento e a contensão. A mudança na constituição do saber e na organização do poder na modernidade se projeta nas invenções óticas, tornando-as partes constitutivas dos modos de viver e produzir, adaptados à lógica produtiva, dócil e disciplinada na metrópole moderna.

HABITAR: A METRÓPOLE NA MODERNIDADE

O surgimento da metrópole moderna é o resultado da composição de diversos processos de expansão produtiva do território, marcada pela explosão dos antigos muros da cidade medieval, a ruptura dos limites. A cidade entendida como totalidade, protegida pelas muralhas e subordinada ao poder absoluto do soberano cai em ruínas. Desse declínio, dá-se a passagem da cidade como entidade estática e fechada à metrópole aberta e dinâmica, movida pela economia e a demografia. Nesse momento, em que o Estado e o mercado configuram-se como protagonistas do jogo social, a metrópole como força de atração e expansão se torna o ponto de concentração de bens e pessoas, assim como de produção e de distribuição. Esse fenômeno urbano em desdobramento, segundo Leonardo Benevolo (2019), pode ser caracterizado em três fases: a cidade liberal (XVIII- XIX), a cidade-pós liberal (XIX) e a cidade moderna (XIX-XX). Buscaremos, brevemente, apresentar estes três momentos de emergência, instauração e tentativa de produção de um modelo ideal, o desdobramento da metrópole capitalista e industrial.

Primeiramente, podemos circunscrever a emergência da cidade liberal, ou ainda, das metrópoles industriais a partir de um princípio básico: a acumulação. A sociedade urbana é construída nas metrópoles europeias alimentada por suas colônias, estabelecendo uma relação de acumulação, nas primeiras, e de exploração, nas segundas. A colônia servia tanto para a extração de matéria prima quanto como mercado dependente e consumidor dos produtos manufaturados

da metrópole. Essa nova centralidade de atração e expansão da metrópole, captava matéria prima e força de trabalho para destes extrair lucro. Esse movimento de acumulação primitiva, de transferência de riqueza pela exploração da matéria prima, da força de trabalho e da especulação sobre os títulos de propriedade de terra, permitiu uma transformação material das metrópoles. Sobre essa base de exploração, o século XVIII pode assistir o movimento nascente e conjunto da industrialização e da urbanização.

O advento da indústria – a máquina social de exploração de trabalho e aumento da produção – produziu uma relação indissociável com o espaço de habitação, produção, circulação e consumo, baseado em um modelo de sociedade mecanicista e utilitarista. As corporações de ofício e seu modo de produção artesanal dão lugar às manufaturas e, posteriormente, às indústrias, alavancadas, em termos tecnológicos e econômicos, pelo novo modo de produção capitalista. A fábrica nascia na conexão entre ciência, tecnologia e economia.

Nas metrópoles, há um vertiginoso aumento populacional, resultado da diminuição do índice de mortalidade, do crescimento do número de habitantes e da média de vida, decorrente do incremento da produção da produção agrícola, do avanço da medicina e da busca pelo trabalho no ambiente urbano (FALBEL, 2013). O desenvolvimento dos meios de transporte (trens e barcos à vapor), da engenharia civil e da infraestrutura de circulação nas cidades (ruas, canais, estradas de ferro) melhoravam a logística, aumentando a velocidade de distribuição e o alcance das mercadorias. Os edifícios e construções, pedras angulares na trama da cidade, também são impactados com a velocidade das transformações, tornando-se elementos provisórios, passíveis de demolição e reconstrução neste novo clima de instabilidade (BENEVOLO, 2019). A metrópole, irmã gêmea da Revolução Industrial, em sua concentração de terra, mão de obra e capital, proporcionará o aumento da produção, o barateamento da mercadoria e o estímulo ao consumo, fazendo surgir novos hábitos entre os habitantes, distintos em suas classes sociais.

Em consonância com a crescente velocidade produtiva e a conexão entre mercados, o papel-moeda facilitará as transações e a circulação do capital, e os bancos impulsionarão as linhas de crédito para empreendedores e operários, assim como seu progressivo endividamento. O fluxo de capital, alavancado pelos bancos e pelo papel-moeda, implicou a metamorfose do fluxo de pessoas e mercadorias, aumentando a rapidez e a facilidade de negociação, bem como concentrando mais valor nas mãos de poucos e reservando para muitos a miséria da multidão urbana, acarretando desigualdade social extrema¹³. Essa desigualdade se exibia na massa de

¹³ “Em meio a grande expansão econômica, ao súbito enriquecimento de uma minoria, da desabalada corrida dos inventos e inovações do setor tecnológico, e a crença na prosperidade e progresso humanos, surgiram graves problemas de ordem social em relação às massas de trabalhadores que este processo mobilizava e proletarizava, juntamente com suas famílias, e que, no fundo, eram a base humana na qual se apoiava a profunda transformação sofrida pela sociedade europeia daquele tempo.” (FALBEL, 2013, p. 28-29).

proletários que habitavam as grandes cidades, levando uma vida de ganhos insuficientes, precariedade nos postos de trabalho, falta de segurança, direitos e higiene. Nas indústrias, homens, mulheres e crianças eram reunidos no mesmo espaço, sujeitos a longas e exaustivas jornadas de trabalho (FALBEL, 2013).

Essa condição desigual e miserável das metrópoles, que foram se tornando desordenadas e inabitáveis, é o resultado da expansão livre e selvagem de iniciativas públicas e privadas que visavam o desenvolvimento e os interesses dos proprietários, de maneira desregulada e desregulamentada, guiada pela liberdade econômica, deu origem a cidade liberal (BENEVOLO, 2009).

A liberalização para atuação do mercado na expansão urbana atuava em descompasso com a promoção de condições mínimas de habitabilidade para as classes proletárias, que viviam amontoadas em edificações velhas, sujas e precárias, em um ambiente urbano poluído, com ruas estreitas, esgoto e lixo a céu aberto, por onde passavam animais, crianças, mulheres e homens esfarrapados, respirando o ar pesado das chaminés e das fábricas. Os ricos, por sua vez, viviam em casas mais afastadas, na periferia ou em zonas privilegiadas da metrópole, afugentados pela confusão do centro, observando com medo e desprezo a degradação material da área central, assim como o nascimento da massa de trabalhadores e miseráveis, das classes perigosas, da multidão.

Dois eventos marcarão uma transformação no modo de desenvolvimento da metrópole: a epidemia de cólera em 1830, que assolará a Europa, e a Revolução liberal de 1848, na França (BENEVOLO, 2019). O primeiro, mostrará um efeito da união entre aglomeração e desordem na saúde pública, produzindo um ambiente propício ao surgimento e a disseminação das epidemias. O segundo, apresentará a metrópole como um barril de pólvora, abrigando a massa oprimida e descontente com sua condução política e econômica, marcada por grandes conflitos sociais entre proletários, monarquistas, burgueses, socialistas e católicos, prontos para entrarem em choque. Na revolução liberal, os burgueses sairão vencedores. Contudo, estes eventos, aliados à temerária lembrança da Revolução de 1789, darão início a um movimento estratégico de compreensão, proteção e transformação da metrópole, buscando a tornar o caos em identidade, utilizando o planejamento como ferramenta de disciplina e ordenamento territorial, o que dá origem à cidade pós-liberal.

A cidade pós-liberal é a metrópole do século XIX, palco de grandes reformas urbanas e instauração da forma-metrópole, a cidade mãe, na qual a expansão quantitativa busca se adequar às normas qualitativas. Diante da erraticidade da dinâmica social, busca-se construir um modelo estrutural. Nesse período, surge um novo movimento de observação e reflexão sobre a metrópole e sua população, no qual a estatística e a sociologia tomam protagonismo, na tentativa de entender este novo fenômeno social (CHOAY, 2005). A metrópole é vista em sua dimensão patológica

como “câncer” social e material que deveria ser tratado. Se as populações das cidades medievais viam seu interior como protegido e seu exterior como bárbaro e ameaçador, na metrópole moderna, o público se torna o lugar da mistura e do perigo, enquanto o interior burguês, os espaços privados, serão as sedes de conforto e de segurança. Assim, surgem as instituições que visavam a manutenção da ordem e o fortalecimento do domínio privado, alinhados ao Estado e à burguesia.

A gestão da vida, tematizada nos escritos Michel Foucault (1988) sobre a modernidade, vai tomando seus contornos como gestão da metrópole, seja pelas instituições disciplinares – escolas, fábricas, quartéis, prisões, hospitais etc. –, que produzem as bases da vida moderna, seja pelas estratégias biopolíticas – medicina social, estatística, polícia, planejamento etc. –, que regulam e normatizam o funcionamento da sociedade. A produção desta base organizacional mostra-se ambivalente, visto que, por um lado, é a instauração da nova sociedade racionalista, industrial e capitalista moderna e, por outro, é a exibição da emergência quase inescapável de um governo disciplinar, de um mercado exploratório e onipresente. Estas tecnologias (corporais e sociais) estavam aliadas à produção, de forma a domesticar os corpos, formatados nas instituições, preparando-os para uma vida dócil e para o ofício operário. Tais exigências surgem, principalmente, com a possibilidade iminente de cooperação e revolução por parte dos explorados, que se uniam pelo sofrimento mútuo e vislumbravam outras possibilidades de existência.

Logo, diante dessas dinâmicas, buscava-se dar forma a um novo modelo para as metrópoles do século XIX, erguidas sobre os interesses das classes dominantes, gerando um acordo de limitação e regulação das propriedades imobiliárias pela administração pública, (BENEVOLO, 2019), a fim de produzir ordem e unidade no tecido urbano. A divisão entre público e privado desenhava a trama urbana, gerando uma nova relação entre burocracia e propriedade. O plano estratégico de reformas urbanas buscará equalizar estas relações, redesenhando o centro, organizando as periferias, construindo novas habitações e parques públicos, de modo a atenuar a densidade excessiva e o déficit habitacional (BENEVOLO, 2019). A nova metrópole se erguerá sobre as bases da cidade medieval, conservando monumentos, demolindo os cortiços e as antigas vielas, promovendo um novo traçado e uma nova imagem de metrópole, da qual o modelo emblemático é a Paris do século XIX.

A grande reforma de Paris se desenha no Segundo Império, entre 1851-1870, pela aliança entre o prefeito, o barão Georges-Eugène Haussmann, e o imperador Napoleão III, iniciando com a utilização de duas leis: a lei de desapropriação (1840) e a lei sanitária (1850). Estes instrumentos ajudarão na demolição dos 50 km de vias antigas e na construção de 90 km de novas, criando uma rede viária de conexão entre centro e periferia, integrando-os em um conjunto coerente. Novos serviços primários de infraestrutura (água, esgoto, iluminação e transporte), e secundários (escolas,

hospitais, quartéis, prisões, parques públicos...), se unirão às novas organizações administrativas, os *arrondissements*: pequenas áreas urbanas com certo grau de autonomia (BENEVOLO, 2019).

A haussmanização de Paris se constrói como estratégia ambivalente ao propor a melhoria das capacidades reais de habitabilidade, sob a perspectiva de infraestrutura, organização, segurança e saúde, mas munindo-se de um olhar médico e militar utilizado como estratégia de exclusão e afastamento dos proletários, assim como de identificação, disciplina e condenação dos corpos e classes da multidão urbana, o perigo público. A medicina social legitimará a aproximação entre as regiões de pobreza e a insalubridade, buscando a higiene como técnica de controle político-científico do meio (FOUCAULT, 2012). A estratégia militar apontava para o livre fluxo de pessoas e mercadorias, a vigilância e a contenção de revoltas, impedindo as aglomerações e possibilitando a visibilidade. Esse novo desenho buscava disciplinar a circulação, tornando-a ordenada e legível.

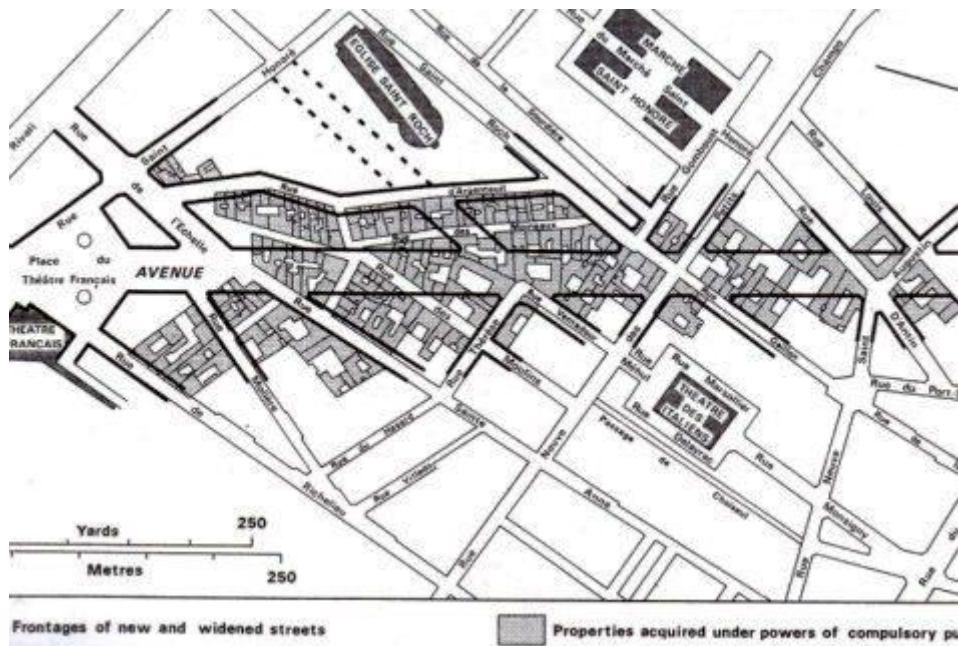


Figura 3 - Planta do traçado da Avenida da Ópera, segundo a lei de 1850. Fonte: Lartnouveau¹⁴

A reforma de Paris envolverá o embelezamento estratégico, a união entre técnica e mercado, ciência e capitalismo, na fundação de um novo modelo de metrópole centrado na economia. A legislação e padronização das edificações, a composição da rede de ruas e avenidas, monumentos e espaços públicos, desenhará um rosto para a civilização urbana, um modelo universal que anseia pela decodificação da malha, das imagens e dos processos urbanos, sobretudo, os referentes a reprodução do capital e a mobilidade. A abertura dos grandes *boulevards*, amplos, retilíneos, arborizados e enquadrados pelas novas edificações, expõe o desejo de conquista deste

¹⁴ Disponível em: < > Acessado em 18 de setembro de 2021.

mundo novo, urbano e dinâmico. Desse modo, diferentemente de Londres, a cidade fabril por excelência, Paris será a sede da civilização, do encontro e do capital; a capital do mundo ocidental moderno. Portanto, nessa metrópole de luz, as sombras, a sujeira e a pobreza devem ficar bem afastadas ou, no mínimo, escondidas.

Uma vez que a imagem da metrópole se torna clara e replicável a partir do modelo de Paris, este será utilizado ora como diretriz, ora como molde para outras tantas cidades pelo mundo, como nos casos, por exemplo, do Rio de Janeiro e de Buenos Aires entre o século XIX e XX. Além disso, as metrópoles se espalham pelo mundo e, em 1914, haverá 22 metrópoles com mais de 1 milhão de habitantes (ZUCCONI, 2009). Porém, o século XX vislumbrará um outro modelo de cidade, um ideal para o futuro: a cidade moderna. Em linhas gerais, podemos pensar a cidade moderna como um modelo novo, original, independente do tradicional, alternativo ao existente, perseguido pela arquitetura moderna (BENEVOLO, 2019).

A passagem do século XIX ao XX é marcada pelo aprofundamento técnico e as sucessivas invenções, que se tornam pouco a pouco populares, participando da vida cotidiana, como, por exemplo, a difusão do aço (1856), as grandes coberturas sem suportes intermediários (1889), as pontes suspensas (1873), a eletricidade (1869), a lâmpada elétrica (1879), o telefone (1876), o elevador (1887), os arranha-céus (1885), o motor de explosão (1885), a fotografia (1835), o cinema (1895) etc. Tais transformações revolucionaram os modos de viver e impactaram as novas possibilidades de pensar e produzir.

Diante deste novo mundo que se abria, era necessária uma nova arquitetura, que rompesse com os modelos tradicionais, embebida do “método objetivo, experimental e coletivo da pesquisa científica moderna” (BENEVOLO, 2019, p. 737), unindo arte e técnica, pesquisa científica, e crítica aos modelos dominantes, cuja meta era uma proposição unitária, um novo modelo universal de pureza estética, racional e funcional. Ícones da arquitetura moderna como Le Corbusier (1887-1965), Walter Gropius (1883-1969) e Mies van der Rohe (1886-1969) perseguiram estes ideais, seja em seus projetos individuais ou institucionais, seja na produção teórica e de projetos utópicos, trabalhando para resolver os problemas objetivos e exercitar um novo estilo, um estilo internacional. Nesse exercício ambicioso e ampliado, para além da arquitetura moderna, eles almejavam sua extensão, o urbanismo moderno. A partir desta disciplina progressista, que uniria teoria e prática, seria possível projetar os cenários ótimos para esta nova sociedade e, propriamente, a cidade moderna.

Em meados de 1914, após a Primeira Guerra Mundial, o urbanismo moderno surge de uma utopia plástica racionalista. Foi o momento em que os arquitetos desejaram inserir os novos valores (mecanização, padronização, rigor, geometrismo), as inovações técnicas e as experimentações da

arte de vanguarda (CHOAY, 2005) na criação de leis e formas universais na produção urbana. Uma nova cidade para um tipo de homem, um homem como categoria universal¹⁵, amparado pela ordem, pela qualidade dos espaços construídos, pelo adensamento e verticalização controlados, pelos espaços livres e verdes, pela higiene e a luz solar etc. Mais do que resolver os problemas da metrópole, era preciso pensar o modelo ideal da cidade moderna. O arquiteto-urbanista seria, então, este técnico-demiurgo que utilizaria a ordem geométrica¹⁶ para conceber e desenhar este modelo de circulação eficaz, clareza formal e divisão funcional. A prancheta se tornaria a janela do futuro e a razão o instrumento profético. A missão deste profissional magnânimo seria a eliminação da desordem pelo entendimento do problema e o redesenho pela imposição da linha pura na arquitetura e no urbanismo. A Carta de Atenas (1933), concebida no IV Congresso Internacional de Arquitetura Moderna (CIAM), é o coroamento dos princípios defendidos por estes profissionais.



Figura 4 - Cidade Radiosa. Fonte: Archdaily¹⁷

¹⁵ “[...] os homens foram feitos com o mesmo molde...” (LE CORBUSIER apud CHOAY, 2005, p. 185).

¹⁶ Segundo a historiadora francesa Françoise Choay: “[...] a geometria torna-se o ponto de encontro do belo e do verdadeiro: a arte regida por uma lógica matemática”; A frase de Le Corbusier é clara: “A cultura é um estado de espírito ortogonal.” (CHOAY, 2005, p. 23).

¹⁷ Disponível em: < <https://www.archdaily.com.br/br/787030/classicos-da-arquitetura-ville-radicuse-le-corbusier/51fadfb7e8e44ea2b000000f-ad-classics-ville-radicuse-le-corbusier-image> >. Acessado em 18 de setembro de 2021.

O urbanismo moderno como disciplina parte da análise das funções básicas da metrópole: habitar, trabalhar, cultivar o corpo e o espírito, e circular (BENEVOLO, 2019), sendo pensada como um todo único, visando a organização de suas funções, sua eficácia como espaço de habitação e instrumento de trabalho. Para compreender a metrópole, foi preciso partir da decomposição, a fim de encontrar o mais importante, seu elemento mínimo, a célula, o princípio genético. A partir dele, se estabeleceram as relações e combinações, partindo da premissa de que era possível produzir uma organização mais racional e eficiente, indo do simples ao complexo, do detalhe ao geral. Esse elemento mínimo, primeiramente identificado à residência, foi pensado a partir da ideia de “unidade de habitação”, célula que deu origem projeto corbusiano da Cidade Radiosa (1924) apresentado em 1933.

A cidade radiosa retoma explicitamente a concepção fourierista de falanstério. Construída para abrigar o mesmo número de famílias (1500 a 2000 pessoas), oferecendo os mesmos serviços coletivos e os mesmos órgãos, em particular ‘a rua galeria’, a unidade é uma versão do falanstério modernizada, e marcada pelos progressos da técnica: a invenção do concreto armado e do elevador, tornaram possível a substituição da horizontalidade pela verticalidade de um prédio de dezessete andares. Mas a célula ou alojamento familiar, que o sistema de Fourier deixava deliberadamente indeterminado (‘a pessoa encontra onde se alojar segundo sua fortuna e seus gostos’), torna-se, pelo contrário, em Le Corbusier, um apartamento-tipo, de funções classificadas num espaço mínimo, intransformável. Forçoso é para o ocupante dobrar-se ao esquema da circulação e ao modo de vida em que esse alojamento implica, e o que o arquiteto deduziu serem os melhores possíveis. (CHOAY, 2005, p. 24-25).

A cidade radiosa partiria das unidades de habitação – célula básica, modelizada e concebida por elementos pré-fabricados – pousadas sobre os espaços livres e interligadas pelas vias para circulações ortogonais e axiais, priorizando o automóvel. Diferentemente da utopia de habitação coletiva, socialista e passional de Charles Fourier, a unidade de habitação de Corbusier é pautada pela socialização e conexão de espaços individualizados, o predomínio da racionalização, funcionalização e limitação. O corpo que habita a unidade e a cidade é um modelo, o interesse é um objetivo individual e uma necessidade objetiva de participação funcional no sistema. A máquina torna-se o paradigma da habitação, amparada pela geometria, esta ordem da vida sem paixão, sem confusão, mas a clareza do ideal, pois, como afirma Corbusier,

A geometria transcendente deve reinar, ditar todos os traçados e levá-la às suas consequências menores e inúmeras. A cidade atual morre por não ser geométrica. Construir ao ar livre significa substituir o terreno irregular, insensato, que é o único existente hoje, por um terreno regular. Fora disso, não há salvação. (LE CORBUSIER apud CHOAY, 2005, p. 194).

A proposta da cidade moderna é um desdobramento do racionalismo que chega ao século XX de modo radical, beirando o desejo da produção de um espaço etéreo para um indivíduo isolado, funcional e desencarnado. A geometria transcendente como salvação é a promoção de uma religião da ordem.

Se a liberalização, na passagem do século XVIII-XIX, mostrou a face do caos urbano, da multidão que interferia na produção do real, gerando o movimento de ordenação, disciplina e criação da imagem da metrópole pelo Estado e o mercado no século XIX, a passagem do século XIX-XX será marcada pela invenção de um novo modelo, pautado no ideal tecnocêntrico, individualista e racionalista. Estas transições e rupturas nas imagens da cidade se mostram no colapso de uma experiência coletiva e partilhável, tornando-se, cada vez mais, um exercício individualizado de evocar as informações e os fatos do cotidiano, a fim de que seja possível viver junto ou, minimamente, conversar.

MODERNIDADE, VIVÊNCIA E METRÓPOLE

A progressiva racionalização, esquadrinhamento e individualização dos modos de existir vão esvaziando a riqueza da partilha coletiva, minando as possibilidades de intercâmbio intensivo das histórias, tal como tematizado por Walter Benjamin em seus escritos sobre o empobrecimento da experiência, o declínio da capacidade de narrar e o advento de um novo tipo de experiência: a vivência do choque na modernidade. Demoremo-nos um pouco sobre eles.

Pobreza de experiência

Em seus escritos de juventude sobre a linguagem, o berlinense apontava seu caráter místico e metafísico, apresentando-a como “comunicação de conteúdos espirituais” (BENJAMIN, 2013a, p. 51). Assim, buscava pensar uma filosofia em que o conhecimento alcançasse um domínio mais elevado que o do entendimento dos fenômenos, de modo a intuir as essências. Interessado em uma categoria de experiência elevada, avançando sobre a experiência mecânica do cientificismo de sua época, de nível mais baixo e pouca profundidade, ele explorava a relação entre conhecimento, linguagem e verdade.

Em ressonância com suas especulações metafísicas, mas engajado em uma filosofia materialista, seus escritos de maturidade apresentam as transformações no mundo social moderno na Europa. Conservando uma relação muito estreita com seus interesses a respeito da experiência e da linguagem, Benjamin, no ensaio *Experiência e pobreza* (1933), tematiza a força e o declínio de

uma figura central da transmissibilidade do saber, da tradição: o contador de histórias. Para isso, se vale da fábula do vinhateiro, retirada de Esopo, para falar da faculdade de intercâmbio de experiências.

Nesta fábula, um homem, em seu leito de morte, conta aos filhos que há um tesouro enterrado nas terras da família. Seus filhos, após cavarem, não o acham. Porém, com a chegada do outono, as terras florescem e as vinhas produzem abundantemente. Assim, como sintetiza Benjamin, “o pai lhes legara uma experiência: a benção não está no ouro, mas no trabalho.” (BENJAMIN, 2016, p. 85). Esse ensinamento não faz da transmissibilidade de experiência algo da ordem da herança, como partilha de bens materiais com os herdeiros, e sim do legado, da transmissão tanto de uma palavra como de uma prática fundada e exercida por laços de fraternidade, respeito e confiança, enfim, a encarnação da tradição.

Essa capacidade de intercambiar experiências de modo conciso, geralmente exercida pela autoridade dos ensinamentos dos mais velhos aos mais novos, seja nos provérbios, nos contos ou nas histórias narradas ao pé da lareira, é aquilo que foi se ausentando gradativamente na modernidade. Benjamin situa esta baixa da experiência nos anos de 1914-18, durante o surgimento de “uma das experiências mais monstruosas da história universal” (BENJAMIN, 2016, p. 86), até então: a Primeira Guerra Mundial.

Não se tinha, naquela época, a experiência de que os homens voltavam mudos do campo de batalha? Não voltavam mais ricos, mas mais pobres de experiências partilháveis. Aquilo que, dez anos mais tarde, fomos encontrar na grande vaga dos livros de guerra, era tudo menos experiência contada e ouvida. Não, o fenômeno não é assim tão estranho, porque nunca a experiência foi mais desmentida: a da estratégia pela guerra das trincheiras, as econômicas pela inflação, as do corpo pela fome, as morais pelos detentores do poder. Uma geração que ainda foi a escola nos carros puxados a cavalo, viu-se de repente num descampado, numa paisagem em que nada manteve-se inalterado a não ser a nuvens, e no meio dela, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, o corpo humano, minúsculo e frágil. (BENJAMIN, 2016, p. 86).

A brutalidade e o terror do trauma, e a dificuldade de comunicação da violência inédita da experiência do campo de batalha deixaram como ferida o emudecimento dos combatentes. A guerra, seguida da inflação e da fome, faziam da história o palco da tragédia humana, que não se apresentava mais pela coesão dos mitos, mas pela sucessão de mudanças agressivas à qual sofria o corpo humano. As transformações da modernidade e “o gigantesco desenvolvimento da técnica” redesenham a sociedade, configurando uma “forma de pobreza totalmente nova” (BENJAMIN, 2016, p. 86). Pobreza esta que, em seu avesso, também se apresenta como “angustiante riqueza de ideias” pensadas para espiarem as dores humanas diante da catástrofe que se instaurava, assim como “o regresso da astrologia e do ioga, da *Christian Science* e da quiromancia, do vegetarianismo

e da gnose, da escolástica e do espiritismo.” (BENJAMIN, 2016, p. 86). Esse renascimento, que se mostrava como uma aparente riqueza, era, na verdade, aquilo que Benjamin chamou de galvanização – a operação de proteção do ferro ou do aço com uma fina camada de zinco para impedir a oxidação. Em linhas gerais, as pessoas se protegiam do ambiente corrosivo no qual habitavam com uma fina camada ilusória, a fim de lhes conferir alguma esperança.

Essa procura caricata e desesperada por um elo perdido, este “uso hipócrita e dissimulado da experiência” (BENJAMIN, 2016, p. 86) é o que caracteriza, de forma evidente, a pobreza de experiência. Pois, diante da perda da possibilidade da transmissibilidade em sentido pleno – tal como a fábula de Esopo –, a própria cultura foi posta em crise. Rechaçando esses sofismas de ocasião e buscando a exposição contundente da época, afirma Benjamin (2016, p. 86): “Temos que admiti-lo: essa pobreza de experiência não se manifesta apenas no plano privado, mas no de toda a humanidade. Transforma-se, assim, numa espécie de nova barbárie.”. Perante a evidência do problema, tenta extrair uma possibilidade crítica que, neste cenário empobrecido, possa abrir caminho construindo uma noção de barbárie positiva¹⁸ (BENJAMIN, 2016).

Essa barbárie é aquela que consegue compor com pouco, fazendo da precariedade, da efemeridade e da mortalidade índices de uma construção intensiva e imanente, extraíndo da necessidade a possibilidade “de um começo radical” (BENJAMIN, 2016, p. 87). São estes “construtores” que interessam a Benjamin, os que fizeram da estranheza um motor para a “tábua rasa”, tal como a pintura de Paul Klee, a arquitetura de Adolf Loos e Le Corbusier, os escritos e invenções de Paul Scheerbart, a filosofia de Descartes, a física de Albert Einstein e a arte dos cubistas. Esse novo movimento é como as figuras pintadas por Klee que obedecem àquilo que anima seu interior, mais seu interior que sua interioridade, desviando de uma matriz psicológica, individual, e apoiando-se no que ainda era possível dos restos de movimentos históricos, coletivos e urgentes de seu tempo. Podemos também, simplesmente, ver estes novos bárbaros como aqueles “desprovidos de passado, vazios de experiências, [que] têm sobre os civilizados a vontade de se contentarem com pouco, de começarem sempre de novo, apesar de sua pobreza interna e externa.” (ROUANET, 1990, p. 53).

A tarefa destes pensadores e artistas era parir o homem contemporâneo na precariedade e imanência do presente, “despojado e gritando como um recém-nascido nas fraudas sujas do tempo.” (BENJAMIN, 2016, p. 88). Diante da ruptura com a tradição, emergia a necessidade de

¹⁸ “Barbárie? De fato, assim é. Dizemo-lo para introduzir um novo conceito, positivo, de barbárie. Senão vejamos aonde essa pobreza leva o bárbaro. Leva-o a começar tudo denovo, voltar ao princípio, a saber viver com pouco, a construir algo com esse pouco, sem a olhar nem à esquerda nem a direita. Entre os grandes criadores sempre existiram os implacáveis, que começaram por fazer tábua rasa. Queriam uma prancheta limpa, foram construtores.” (BENJAMIN, 2016, p. 87).

criação, de organização de séries imprevistas do mundo. Nesse momento, o vidro desponta com um novo material para a construção da arquitetura cotidiana. O vidro, material duro e fixo, no qual nada deixa suas marcas, punha em xeque ao mesmo tempo a tradição – pela visibilidade e não inscrição dos movimentos coletivos – e a propriedade privada, uma vez que colocava em evidência o interior, a intimidade e a posse, expondo os segredos, fazendo evanescer a imagem do privado no público. Em paralelo com a instauração do que Scheebart chamou de “cultura do vidro”, temos uma era de dificuldade de inscrição do tempo, dos movimentos e dos gestos, em suma, da experiência, e, conseqüentemente, de sua capacidade de transmissão. Porém, o que nos alerta Benjamin é que é nesta cultura mesma, em nossa pobreza de experiência, que podemos e devemos construir nossa possibilidade de existência.

Pobreza de experiência: a expressão não significa que as pessoas sintam nostalgia de uma nova experiência. Não, o que elas anseiam é libertar-se das experiências, anseiam por um mundo em que possam afirmar de forma tão pura e clara sua pobreza, a exterior e também a interior, que daí nasça alguma coisa que se veja. (BENJAMIN, 2016, p. 89).

Da pobreza de experiência emerge a barbárie positiva, o impulso criador daqueles que nada tem a perder e, chegando próximo ao zero, voltam a agir. Essa disposição nasce do cansaço e da saturação da cultura moderna, na qual civilização é sinônimo de violência, miséria e degradação, fazendo de uma nova barbárie a possibilidade de elaboração do resto, na tentativa de uma outra possibilidade construtiva. Além disso, há uma desvinculação com a história construída até então, a história dos vencedores, o que exige uma atualização radical das possibilidades de inscrição com os enunciados do presente.

Esse lugar em que se destrói, elabora e cria, aproxima-se do sonho, um limiar legado aos humanos que, após o cansaço ao enfrentar o esvaziamento de sentido da civilização e a pobreza de experiência, nos dá acesso a uma “existência muito simples e muito grandiosa, [...] cheia de milagres” (BENJAMIN, 2016, p. 90). Esse espaço que nos é legado torna possível o ultrapassamento da servidão e opressão da técnica, reencantando a existência, na qual a criação onírica une natureza e técnica para a elaboração da aridez da vigília, com magia e improviso. Parece-nos que é essa capacidade crítica do sonho, liberta do sono, que nos possibilitaria atingir uma potência bárbara positiva.

Note-se que é do terreno onírico, marginal à realidade, que Benjamin extrai forças para o pensamento, a crítica e a criação, e, neste gesto, aproxima-se daqueles que “têm de se arranjar, de maneira diferente e com muito pouco.” (BENJAMIN, 2016, p. 90). O bárbaro pode ser o ignorante, o estrangeiro ou o estranho, sua etimologia provém da confusa sonoridade ouvida pelos nativos daqueles que falavam outra língua, gerando a onomatopeia *barbarbar* – como o blá, blá, blá,

em português. Tomamos então a liberdade de ler esta aproximação ao sonho como tentativa de acesso a esta língua estrangeira em nós, mas que, estranhamente, já conseguimos falar.

A capacidade de produzir na precariedade do presente se inicia nesta arqueologia da vida em nós, não uma vida individual, mas na escavação das experiências, mesmo as mais empobrecidas, em busca do que nos é legado. Longe de nos vincular aos grandes monumentos da história na busca de uma herança, como o ouro, o saber científico e a propriedade, reduzindo o real à economia, a ciência e a posse, Benjamin escava o legado, em todas estas instâncias, nas possibilidades de ação que nos são passadas, fundadas em uma simbiose com a materialidade do mundo e, sobretudo, com a linguagem.

Assim, em “suas construções, nos seus quadros, nas suas narrativas, a humanidade prepara-se para se for necessário, sobreviver à cultura. E o mais importante: faz isso rindo.” (BENJAMIN, 2016, p. 90). A cultura aqui é a civilização capitalista, cientificista e industrial, enquanto o riso bárbaro é a força que resiste, se contrapõe ao “pequeno grupo de poderosos” que fazem da palavra “preservar” o estandarte da herança, enquanto o bárbaro, na miséria do presente, explora seus confins, tensiona seus limites e, em expedição pelos limiares, transmuta a estranheza em possibilidade crítica e criativa, fazendo da experiência empobrecida experiência plena de sentido.

O declínio da capacidade de contar histórias

Em seu ensaio publicado na revista *Orient und Occident* de 1936 chamado *O contador de histórias: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov*, Walter Benjamin (2018) faz uma articulação entre experiência, linguagem e história, analisando sobretudo as formas de intercâmbio de experiências, em seus matizes pré-modernos e modernos – a narrativa tradicional e o romance –, em sua relação com a obra do escritor russo Nikolai Leskov. A figura central apresentada neste trabalho é o contador de histórias, condição cada vez mais distante da modernidade, momento em que a arte de narrar parecia estar desaparecendo. Como afirma Benjamin,

É cada vez mais raro encontrarmos pessoas capazes de contar uma história como deve ser. É cada vez mais manifesto o embaraço num grupo de pessoas quando alguém pede para ouvir uma história. É como se uma valiosa capacidade que parecia inalienável, a mais segura entre as que eram seguras, nos tivesse sido retirada: a capacidade de trocar experiências. (BENJAMIN, 2018, p. 140).

O progressivo fenômeno de perda da capacidade de troca de experiências¹⁹, seja pelo decréscimo do seu valor, seja pelo desaparecimento das condições de possibilidade de transmissão,

¹⁹ A experiência trabalhada neste texto é a *Erfahrung*, tal como em “Experiência e Pobreza”. Há também uma relação entre “O contador de histórias” e “Sobre alguns temas em Baudelaire”. Podemos ter uma relação mais clara entre os

é o sintoma da sociedade industrial capitalista e suas novas formas de comunicação, sintetizadas no jornal – com o advento da imprensa e da necessidade de circulação de informações como mercadorias – e no romance, como forma dependente do livro endereçado ao leitor que, na interioridade e no conforto pode refletir sobre sua individualidade. Soma-se a isso o terror da Primeira Guerra Mundial, as sucessivas transformações técnicas e perceptivas, a metamorfose de fluxos, materialidades e mercadorias no ambiente urbano, os quais alteram radicalmente as formas de sociabilidade, de comunicação e de consumo.

Na contramão destas transformações, como uma presença que se faz cada vez mais ausente, Benjamin nos lembra do contador de histórias, aquele que bebe e partilha uma “experiência que anda de boca em boca” (BENJAMIN, 2018, p. 140). A propósito destes contadores anônimos, nos apresenta seus dois tipos exemplares. O primeiro é o marinheiro comerciante, o viajante nômade, aquele que vem de muito longe trazendo os saberes de lugares distantes, pois “Quem faz uma viagem traz sempre muito que contar” (BENJAMIN, 2018, p. 141). O segundo é o camponês sedentário, o agricultor que ficou na terra e, por isso, conhece suas histórias e tradições, carrega consigo o saber do passado marcado em seu corpo. Benjamin nos adverte que, na “extensão real do mundo das narrativas” (BENJAMIN, 2018, p. 142), há uma fusão entre estes dois tipos arcaicos, encarnando o espírito do saber coletivo, do próximo e do distante, da tradição e da estranheiridade, integrados na sabedoria da partilha. Essa fusão tem como palco as corporações de ofício das cidades medievais. As oficinas eram entrepostos onde se encontravam os mestres sedentários e os aprendizes viajantes, tal como os camponeses e os marinheiros. Destas duas linhagens e de suas formas de composição com os materiais com que se deparavam, nascia o substrato que animava os contadores de histórias. Pois o contador de histórias é aquele “vai buscar a sua matéria, à experiência, a própria ou as que lhe foram relatadas. E volta a transformar essa matéria em experiência daqueles que o ouvem contar.” (BENJAMIN, 2018, p. 144).

Segundo Benjamin, Nikolai Leskov emerge deste legado como quem “conhece tanto as distâncias do espaço como as do tempo” (BENJAMIN, 2018, p. 142), ou seja, tanto os saberes dos lugares distantes como o saber do passado. O escritor, religioso e opositor das burocracias eclesiásticas, que viajou toda a Rússia, conheceu suas seitas, aprendeu suas lendas, e deixou que estas trajetórias marcassem suas histórias. Escreveu sobre homens ordinários e suas atividades,

textos ao acatarmos a formulação de Olgária Matos (1999, p. 146): “Benjamin estabelece um elo entre os ensaios ‘O Narrador’ e ‘Sobre alguns temas em Baudelaire’: a relação entre experiência e tradição. Benjamin diz que a experiência (*Erfahrung*) é de fato uma questão de tradição tanto na experiência coletiva (*Kollektiven*) quanto na vida privada. *Erlebnis* e *Erfahrung* trazem consigo diferentes temporalidades de experiência. O tempo da *Erlebnis* difere fundamentalmente da *Erfahrung*, porque envolve a temporalidade do momento único e fragmentado abstratamente, enquanto a *Erfahrung* é o pertencimento no interior da tradição.”

sobre a classe trabalhadora, o alcoolismo, os médicos da polícia e os caixeiros viajantes, com uma religiosidade que privilegiava “o sólido e o natural”, conferindo dignidade ao trivial.

Esse olhar de Leskov, aguçado para a atividade do qualquer, é um atributo dos contadores de histórias, pois estes se interessam por “assuntos de natureza prática”, extraindo deste fluxo em partilha alguma utilidade, seja num princípio moral, um provérbio ou uma regra de vida, transmitidos como conselho. Porém, este conselho é menos uma resposta a uma pergunta, a indicação de um caminho certo ou uma autoridade dogmática daquele que detêm o conhecimento, e mais uma “continuação de uma história que está se desenrolando” (BENJAMIN, 2018, p. 143). O conselho é “entretecido na matéria de uma vida vivida, é sabedoria.” (BENJAMIN, 2018, p. 144).

Contudo, com o declínio da arte de contar histórias, sintoma da transformação nos modos de produção, da secularização das civilizações, do rompimento com as tradições e da comunicação de uma historiografia científica em detrimento do espaço do discurso falado, assiste-se ao desaparecimento da possibilidade de dar conselhos. Benjamin nos mostra, então, como a decadência da arte de narrar é contemporânea da Era Moderna. De tal modo que, em sua aurora, a invenção da imprensa e do romance se sobrepõem ao espaço ocupado pela tradição oral.

O material impresso, de maneira autônoma, rápida e lucrativa, regula a produção impondo um novo ritmo à comunicação. O romance, fundado no “indivíduo e na solidão”, é um apelo à “desorientação dos vivos” que, na impossibilidade de acesso à tradição, buscam no protagonista um sentido tanto para suas vidas como para suas mortes. A imprensa, o império da informação, torna-se a forma de comunicação por excelência. A tônica da informação é aquilo que “me traz uma experiência próxima”, o que torna um incêndio em uma casa próxima mais importante que uma revolução distante.

Diferentemente, as histórias contadas não têm necessidade de explicação, pois há liberdade e amplitude na interpretação e escuta. As informações não presam pela intensidade do acontecimento, mas pela extensividade dos fatos, sua capacidade de sedução e comoção do público. A contração empobrecedora do tempo e do espaço, diversa do conhecimento de Leskov sobre suas distâncias, os reduz a uma superficialidade controlável, compreensível e sintética, fazendo o crescimento da informação inversamente proporcional à arte de contar. Desse modo, como bem apresenta Benjamin, “Todas as manhãs somos informados sobre o que de novo acontece à superfície da terra. E, no entanto, somos cada vez mais pobres de histórias de espanto.” (BENJAMIN, 2018, p. 146).

A narrativa, ao invés de explicar, apresenta o relato do modo “mais seco possível”; não é redutora ou pedagógica, mas suscita a presença, a tensão e o diálogo. Ela “não se esgota”, pois se

funda na capacidade de despertar “espanto e reflexão. É como as sementes que ficaram milênios hermeticamente fechadas nas câmaras funerárias das pirâmides e conservaram até hoje o poder de germinar.” (BENJAMIN, 2018, p. 147). Se as narrativas se mostram como sementes vívidas em latência de germinação, como saberes em desdobramento, as informações são símiles plásticos, letras mortas que perderam sua vivacidade para caberem no espaço da coluna diária, no movimento automático entre o café e o trabalho. Diante do condicionamento disciplinar da informação, a narrativa surge plena de disponibilidade à alteridade:

E quanto mais o narrador for capaz de renunciar naturalmente aos efeitos psicológicos, tanto mais facilmente a sua história encontrará lugar na memória dos ouvintes, tanto melhor ela será assimilada à sua experiência pessoal e tanto mais eles sentirão necessidade de, mais cedo ou mais tarde, transmitido a outros. Em processo de assimilação, que acontece no mais íntimo de cada um, exige uma disposição livre de tensões, algo que se torna cada vez mais raro. Se o sono é o ponto culminante do relaxamento do corpo, a disponibilidade (*Langeweile*) corresponde a esse ponto no plano mental. A disponibilidade é o pássaro onírico que choca o ovo da experiência. O sussurrar da folhagem da floresta espanta-o. Os seus ninhos – aquelas atividades que mais inteiramente se adequam a essa disposição de quem sabe usar o tempo – já desapareceram das cidades, e estão em vias de desaparecer do campo. E com isso perde-se o dom de saber ouvir, e desaparece a comunidade dos que sabem ouvir. Contar histórias é sempre a arte de continuar a contá-las, e esta se perde quando as histórias não são mais preservadas. Perde-se porque já não se tecem nem mais se fiam os fios do tempo necessário para ouvi-las. Quanto mais os ouvintes se esquecem de si, tanto mais profundo permanece neles o que ouviram. Quando neles se apodera o ritmo do trabalho, escutam as histórias de tal modo que adquire naturalmente o dom de voltar a contá-las. E assim se tecem as malhas que acolhem este dom de contar. Malhas que hoje em dia deslaçam em todos os cantos, depois de, há milênios, terem sido tecidas no seio das mais antigas formas de trabalho manual. (BENJAMIN, 2018, p. 148).

A temporalidade dilatada do encontro entre aquele que relata e o que participa na tessitura da história difere radicalmente daqueles que vivem sob a égide da máxima “Remember, time is money.” A disponibilidade, a disposição livre de tensões e o esquecimento de si – capacidades plenas no narrador – encontram-se em fase de enfraquecimento na modernidade, em que há o imperativo da individualidade e da consciência para integração no processo de produção. A solidariedade, a responsabilidade recíproca, o espaço em comum da narrativa aberto entre a fala e a escuta é cindido pela necessidade de manutenção do indivíduo, que quer proteger-se da temporalidade acelerada do trabalho, das mudanças e das informações. O trabalho manual dos contadores de histórias, no qual há presença do artesão na confecção narrativa, vai cedendo espaço ao trabalho das máquinas, em que o operário mais parece uma peça na linha de produção.

A arte de narrar é uma “espécie de forma artesanal da comunicação” (BENJAMIN, 2018, p. 148), em que há uma confrontação da materialidade com a vida, na qual ambas são transformadas. Leskov ressalta esta dimensão corporal de sua narrativa quando afirma que “O

ofício da escrita não é para mim uma arte livre, mas um trabalho artesanal.” (BENJAMIN, 2018). Este trabalho artesanal do contador de histórias apresenta as marcas deixadas pela história em sua vida, como copartícipe do acontecimento, presença atuante no fluxo da experiência, de modo que “a marca própria de quem conta é detectável na história narrada, tal como a marca do oleiro no vaso de barro.” (BENJAMIN, 2018, p. 149). A performatividade do trabalho artesanal, operado no campo da tradição oral, na lenta superposição de camadas, se contrapõe à compressão das *short stories*, que extirpam as marcas do narrador-artesão impossibilitando a estruturação de múltiplos planos de acesso e leitura da história. Acontecimentos que fundaram a vivência do choque na modernidade.

A metamorfose de práticas e pensamentos também se integra à demolição da capacidade de contar histórias. A transformação das relações com a eternidade e a morte, com o “reco da ideia de eternidade do espírito” (VALÉRY apud BENJAMIN, 2018, p. 150) e a retirada da morte do domínio público marcam este período. Com a negação da eternidade, há uma repulsa a atividades de longa duração e, conseqüentemente, uma desconexão com o passado, com a tradição, o legado coletivo e comum. Já a privatização da morte, banida para sanatórios e hospitais, estingue a autoridade da morte da esfera pública, que exibia a crueza mortalidade humana e aproximava todos em sua materialidade comum. Logo, a correspondência entre a comunidade passada e presente, do eterno e do material, esfacelava-se na coletividade. Como seria possível a transmissibilidade de experiências sem o pertencimento e o reconhecimento da materialidade comum? Pois é com essa matéria comum, viva e vivida, que se tramam as histórias a serem contadas.

O contador de histórias é – como nos lembra Benjamin – o cronista, que faz da opacidade do fato um manancial no relato, matizando e multiplicando as formas de narrar, integrando-a ao fluxo da vida. É esta a atitude de Leskov ao expor o mundo secularizado, desencantado, onde não há mais sintonia com a natureza.

Enquanto o contador de histórias se fabrica na comunidade, na tradição, na recordação do que se transmite de geração em geração, na figura aglutinadora do herói e do acontecimento, o romancista trabalha com uma memória efêmera na interioridade e exemplaridade do protagonista, valendo-se dos acontecimentos dispersos. A composição narrativa é tecida na distensão e disponibilidade, na qual o narrador se esquece de si mesmo e participa da materialidade da história, estabelecendo um elo com o passado, com a comunidade e com a tradição, dando atualidade e presença em seu corpo, em sua voz, trazendo consigo o tempo apresentado com as marcas da finitude de uma vida.

O contador de histórias, o transmissor por excelência da experiência, na qual materialidade e humanidade eram tecidas na oralidade, na convergência entre o mundo, os olhos e a mão, ia se dissolvendo, mas não desapareceu. A fratura da palavra plena de mundo dos xamãs e poetas, propagada pelos narradores em sua matéria pulsante, na imanência do corpo e das palavras, passava por um novo abalo. O fora, os movimentos do real e a materialidade radical não se comunicavam mais com os homens, porém, nesse momento, nem os homens conseguiam comunicar-se mais entre si. Contudo, a centelha do entusiasmo, a força expressiva do comum e a presença-ausente do mito se repete em diferença, em algum lugar. Que lugares seriam estes? Na modernidade, novas formas de comunicação iam surgindo. A capacidade de contar histórias, em sua sobrevivência, tal como a nova barbárie, a experiência mística e o sonho, ainda ecoarão na contemporaneidade, no campo da linguagem e em seu uso na história.

Baudelaire e Proust: memória, metrópole e vivência

Seguindo os escritos benjaminianos sobre a metamorfose da experiência na modernidade, chegamos ao seu importante trabalho sobre o poeta Charles Baudelaire e os embates com o espaço-tempo de seu presente, intitulado *Sobre alguns temas em Baudelaire* (1939). Colocando em constelação poesia, história, espaço, tempo e experiência, apresenta a obra de Baudelaire em diálogo com outros autores como Henri Bergson, Marcel Proust, Sigmund Freud, Paul Valéry, Edgard Allan Poe, dentre outros, expondo a atmosfera moderna em sua ambivalência, inacabamento e destruição, apontando também as possibilidades de vida esboçadas pelo poeta. Benjamin não pensa sobre Baudelaire, mas com Baudelaire, sobretudo em sua obra *As flores do mal*, o maldito fruto dos combates do poeta com a modernidade, obra com a qual buscava leitores que partilhassem do torpor, da decadência, do *spleen* (melancolia) que assolava os cidadãos, seus irmãos contemporâneos, aqueles com que tinha afinidade.

Uma vez que as condições de recepção da poesia tinham se tornado desfavoráveis, seja porque o poeta lírico deixou de ser visto como gênio, seja porque a poesia não conseguia chegar às massas, ou mesmo, porque o público resistia à poesia que vinha do passado, Baudelaire escolheu cair do pedestal do poeta, do gênio e do ideal, e, decaído, conseguiu caminhar por entre as ruas como um qualquer. Assim, perante a modificação da capacidade de recepção, da mutação da estrutura da experiência na modernidade, proveniente de uma ruptura com a tradição, e o fenecimento da plena capacidade de intercâmbio de experiência na civilização europeia industrial, estratificada e capitalista, o poeta toma uma posição singular.

Benjamin, ao comentar sobre a estrutura filosófica da experiência, relembra, aproximando-se e distanciando-se, do filósofo Henri Bergson, em sua obra *Matéria e memória* (1896), para pensar as relações entre experiência e memória. Se concorda com Bergson que a “experiência é matéria da tradição, na vida coletiva como na privada” (BENJAMIN, 2015, p. 107), discorda que esta se constitua a partir de “dados isolados e rigorosamente fixados na memória”, entendendo que a experiência se faz à partir de “dados acumulados, muitas vezes não conscientes, que afluem na memória” (BENJAMIN, 2015, p. 107). O principal ponto de afastamento de Benjamin em relação à Bergson é a ausência de historicidade e o excesso de consciência em sua filosofia da vida, rejeitando “toda e qualquer determinação histórica da experiência” (BENJAMIN, 2015 p. 107) e conferindo à consciência a capacidade de livre acesso à memória, uma vez que esta faz parte do fluxo que é a vida, e portanto não atenta ao impacto das transformações sociais e espaço-temporais vividas por Baudelaire e seu leitor.

Desdobrando as relações entre experiência e memória, Benjamin aproxima-se do escritor francês Marcel Proust que, em sua obra *Em busca do tempo perdido* (1913-27), elabora uma “tentativa de reconstruir por uma via sintética a experiência, tal como Bergson a entende, nas condições sociais de hoje” (BENJAMIN, 2015, p. 108). Proust, então, insere a dimensão histórica na relação entre experiência e memória, desviando da noção bergsoniana de “memória pura” e elaborando a distinção entre “memória voluntária” e “memória involuntária”, pondo em xeque a tese que afirma o acesso à memória como uma “decisão livre”. Enquanto a “memória voluntária” estaria sob tutela da inteligência, a “memória involuntária” estaria fora da soberania da vontade. Segundo Benjamin, é logo nas primeiras páginas de sua obra que Proust trata destas concepções, quando, até então, de “modo precário”, buscava apresentar sua lembrança da cidade de Combray, onde tinha passado a infância, e, naquela tarde, diante de um acontecimento, foi transportado para “os velhos tempos”. Ao sentir o gosto da *madeleine* – um tipo de bolinho –, superou sua memória limitada, evocada pela consciência e dependente da vontade, pela qual era possível transmitir algumas informações sobre seu passado, sua cidade, sua infância. Dessa forma, exprime que é nesta dimensão acontecimental, inconsciente e inesperada que podemos ter acesso ao passado, àquilo que “está escondido, fora do domínio e do alcance da nossa inteligência, em algum objeto material [...] de que não suspeitamos. Depende do acaso encontrarmos esse objeto antes de morrermos, ou não o encontrarmos” (BENJAMIN, 2015, p. 109).

Esta desconexão ou inacessibilidade voluntária aos conteúdos da vida, ou seja, da memória, deixando-nos dependentes do acaso, das reminiscências retidas em objetos materiais, mostra-se uma redução das “possibilidades de os fatos exteriores serem assimilados à nossa experiência” (BENJAMIN, 2015, p. 109). Há, portanto, uma correlação entre transformações históricas e

redução da possibilidade de acesso às experiências. O nascimento da imprensa e a disseminação de informações na forma do jornal é uma prova destas transformações, pois as informações veiculadas no jornal não têm, à princípio, vinculação nenhuma com a vida do leitor, apresentando-se como fatos isolados. Seguindo os princípios da informação jornalística: novidade, concisão, clareza e sobretudo a não relação das notícias umas com as outras, a informação, desmembrada nas páginas e esvaziada na assepsia da linguagem, é isolada da experiência da vida e da tradição. Temos, então, uma transformação nas formas de transmissibilidade, uma substituição do relato pela informação:

Na substituição do antigo relato pela informação e desta pela sensação reflete-se a *crescente redução da experiência*. Todas essas formas, por seu lado, destacam-se da narrativa, que é uma das mais antigas formas de comunicação. Para ela, não era importante transmitir a pura objetividade do acontecimento, como faz a informação; integra-o na vida do contador de histórias para passá-lo aos ouvintes como experiência. Por isso, o contador de histórias deixa na experiência as suas marcas, tal como o oleiro deixa as das suas mãos no vaso de barro. (BENJAMIN, 2015, p. 109).

Diferentemente da narrativa tecida e partilhada na materialidade da vida, na qual deixa suas marcas, a informação nasce na tentativa de suprimir o tempo e vender a síntese do relato como mercadoria, e é nesta operação de retirar a singularidade, as marcas e a espessura do relato, para sua livre e genérica circulação, que ocorre uma redução da possibilidade de transmissão da experiência. Em face desta supressão da duração revertida em informação, constituindo uma espécie de simulacro da realidade mesma, Proust escreve sua extensa obra de oito volumes, apresentando-nos a ideia daquilo que “seria necessário para restituir ao presente a figura do contador de histórias” (BENJAMIN, 2015, p. 110). Neste trabalho, opera uma abertura das imagens, restituindo a integração das palavras ao fluxo da vida, nas exaustivas descrições, em busca da produção de limiares entre a experiência individual e coletiva, entre o presente e o outrora, produzindo uma arqueologia imagética dos instantes, dos quais emergem as memórias involuntárias, como a que teve ao sentir o sabor da *madelaine*. Sua tarefa elementar põe em evidência seu trabalho: “dar notícia da própria infância” (BENJAMIN, 2015, p. 110). Suas tentativas perseguem o acaso como possibilidade dessa recuperação, buscando nas memórias involuntárias as marcas dessas experiências que o tiram do isolamento da subjetividade moderna e burguesa, reabrindo o acesso, na rememoração, ao arquivo movente da vida.

Seguindo sua investigação a respeito da relação entre experiência e memória, tendo como objetivo a exposição das vias de acesso estabelecidas na poesia lírica de Baudelaire, Benjamin debruça-se sobre o ensaio do psicanalista Sigmund Freud, *Para além do princípio de prazer* (1921), no qual estabelece uma correlação entre memória e consciência. Nesse trabalho, Freud acolhe o comentário de outro psicanalista, Theodor Reik, que afirmava que a “função da memória

(*Gedächtnis*) é a salvaguarda das impressões”, enquanto “a lembrança (*Erinnerung*) [é o que] tende para a sua desagregação” (BENJAMIN, 2015, p. 110). Diante dessa distinção categórica entre memória e lembrança, conferindo à primeira um caráter de conservação e à segunda uma tendência à destruição, apresenta sua proposição fundamental: “o consciente nasce no lugar de um vestígio da lembrança” (BENJAMIN, 2015, p. 111). Em outras palavras, aquilo que é duradouro não se apresenta ao consciente de forma plena; a consciência opera apenas com os resíduos de sua desagregação, em termos proustianos, com a “memória voluntária”, logo, em seu negativo, temos que “só pode tornar-se parte integrante da *mémoire involontaire* aquilo que não foi ‘vivido’ expressamente e em consciência, aquilo que não foi uma ‘vivência’ para o sujeito” (BENJAMIN, 2015, p. 111). Poderíamos dizer que a consciência trabalha com a dimensão extensiva dos acontecimentos, ao passo que a memória, em termos freudianos, com a dimensão intensiva destes, sendo estes dois sistemas incompatíveis.

Em adição, temos a formulação de Freud exposta por Benjamin ao dizer que “a consciência enquanto tal não registraria absolutamente nenhum vestígio da memória. Teria antes outra função significativa, a de agir como proteção contra os estímulos” (BENJAMIN, 2015, p. 111). Portanto, a consciência atuaria como uma espécie de barreira protegendo o organismo contra a intensidade dos estímulos, como um “dispositivo de defesa contra as excitações” que, conforme nos lembra Sérgio Paulo Rouanet, se grafa em alemão: *Reizchutz* (ROUANET, 1990, p. 45). Um mecanismo que defende o organismo “da influência uniformizadora, e, portanto, destrutiva, das energias muito poderosas que atuam no exterior” (BENJAMIN, 2015, p. 112). Essa energia poderosa, exterior e ameaçadora é o que ele chama de “choque”, do qual a consciência deve se proteger e, ao mesmo tempo, com o qual precisa se habituar, normalizando e naturalizando estes estímulos contra seu impacto traumático. Se a psicanálise tenta entender o choque traumático a partir do rompimento do *Reizchutz*, Benjamin se interessa pela observação da “intensificação, levada ao paroxismo, das situações de choque em todos os domínios” (ROUANET, 1990, p. 45), o que torna a subjetividade individual moderna colada à consciência e, portanto, distante da memória; mais próxima do efêmero e longe do duradouro²⁰.

A absorção do choque pela defesa da consciência é aquilo que provoca o “caráter da vivência em se sentido mais autêntico.” (BENJAMIN, 2015, p. 113). Sobre esse imperativo da consciência se funda a modernidade, na qual há uma dificuldade de inscrição da memória, fazendo

²⁰ Quanto maior for a participação do momento de choque em cada uma das impressões recebidas, quanto mais constante for a presença da consciência no interesse da proteção contra os estímulos, quanto maior for o êxito dessa sua operação, tanto menos essas impressões serão incorporadas na experiência e tanto mais facilmente corresponderão ao conceito de vivência. (BENJAMIN, 2015, p. 113-114, grifos meus).

da efemeridade e do fugidio à materialidade, o que dita o ritmo da vida cotidiana. Assim, uma “nova sensibilidade” surge com a aurora da sociedade burguesa e industrial, à qual Benjamin denomina de vivência (*Erlebnis*), ligada à consciência, em contraposição à experiência (*Erfahrung*), ligada à memória. Rouanet esclarece:

Pertencem à esfera da *experiência* as impressões que o psiquismo acumula na memória, isto é, as excitações que jamais se tornaram conscientes, e que transmitidas ao inconsciente deixam nele traços mnêmicos duráveis. Pertencem à esfera da *vivência* aquelas impressões cujo efeito de choque é interceptado pelo sistema percepção-consciência, que se tornam conscientes, e que por isso mesmo desaparecem de forma instantânea, sem se incorporarem à memória. (ROUANET, 1990, p. 48).

É justamente neste registro de lembrança e de consciência desperta, nas quais a “recepção do choque é facilitada por um treino do controle dos estímulos” (BENJAMIN, 2015), que Baudelaire escreve sua poesia. Em paralelo aos impressionistas²¹, que pintavam mais as impressões que as formas, a luminosidade ao invés dos limites, e o fugidio em detrimento do estático, o poeta fazia da efemeridade presente na superfície da consciência o terreno comum de escrita e vivência do cidadão qualquer e moderno, em sua relação com a massa e com a cidade. O olhar deveria se adaptar à velocidade de transformação do mundo e à furiosa imagem da multidão em movimento. Diante da lassidão da vida moderna, Baudelaire apresenta na face da aparência a surpresa, seu negativo, seu avesso, produzindo e se apropriando de imagens nas quais inseria os choques, bruscos e inesperados.

Ao caminhar com seu leitor-irmão na vivência do cotidiano, Baudelaire inseria tropeços, lapsos e lacunas, com os quais era possível subverter a clausura da consciência em direção à memória. Quando a “vivência do choque se tornou norma”, sua poesia se apropriou do “alto grau de conscientização” e fez dele seu substrato de composição, em busca da “emancipação das vivências” (BENJAMIN, 2015, p. 113). Ao fazer da superficialidade do presente o plano de sua escrita, inseriu incisões para sua abertura; ao fazer da vivência o solo comum de sua poética, escavou possibilidades de memória. A poesia baudelairiana em sua ordinariedade faz da sedução da consciência uma possibilidade na qual era possível atravessar o *Reizchütz*, criando um limiar de acesso à memória pela inscrição do choque inesperado, pela aderência à fugacidade das imagens. É este o gesto que profere o artista em duelo com seu presente. Seu processo de criação é o próprio combate, no qual, “antes de ser vencido, dá um grito, assustado.” (BENJAMIN, 2015, p. 114). O

²¹ “A técnica da pintura impressionista, que consiste em captar a imagem no meio do tumulto das pinceladas de cor, seria então um reflexo de experiências que se tornam familiares aos olhos de um cidadão.” (BENJAMIN, 2015, p. 125).

grito, o susto, o espaçamento, surgiam antes que as imagens lhe escapassem. Nesse momento, o poeta aproximava-se da figura de seu amigo e pintor Constantin Guys, cujo trabalho descreve:

[...] ali estava ele, curvado sobre a mesa, *fixando a folha de papel* com a mesma agudeza com que de *dia olhava para as coisas à sua volta; esgrimindo com o lápis*, a pena, o pincel, fazendo a água do copo salpicar o teto, limpando a pena na camisa; *perseguindo o trabalho, lesto e persistente, como se temesse que as imagens lhe escapassem*. Assim, ainda que só, entra numa luta, aparando os seus próprios golpes. (BAUDELAIRE apud BENJAMIN, 2015, p. 70).

Seu trabalho, tal como o de seu amigo, era uma reflexão sobre a pobreza de experiência, sobre a velocidade da transformação e a finitude da vida, pela qual combatiam com agilidade e persistência, na tentativa de inscrição das imagens. Mais do que a superfície da consciência ou a profundidade da memória, Baudelaire parece viver o limiar, o território intermediário, o intervalo entre imagem e ideia, palavra e coisa, condição que anima sua “emoção poética”. “Tropeçando em palavras como na calçada”, faz da experiência do choque, da melancolia, do cotidiano da cidade moderna, sua pobreza, na qual exercita seu processo de criação. Faz da impossibilidade da memória a força de sua reflexão e exploração dos instantes, colocando-os em suspensão. “Interromper o curso do mundo” (BENJAMIN, 2015, p. 164) era o desejo de Baudelaire, que faz do vazio o terreno de escavação, da extrema proximidade a possibilidade de distanciamento, tal como apresenta no poema *O Sol*:

Pelo velho arrabalde, onde em cada tugúrio
As persianas abrigam secretas luxúrias,
Quando o sol mais cruel bate com raios vivos
Em cidades e campos, telhados e trigos,
Exército sozinho esta *absurda esgrima*,
Farejando em cada canto os acasos da rima,
Tropeçando em palavras como na calçada,
Dando às vezes com versos há muito sonhados. (BAUDELAIRE apud BENJAMIN, 2015, p. 70, grifos meus).

O poeta, em sua “absurda esgrima”, ao mesmo tempo que se protege dos estímulos como cidadão moderno, também recolhe nos cantos, acasos e tropeços as rimas, as palavras e os versos. O trabalho poético torna-se um trabalho qualquer. O poeta vende poesias como um feirante vende suas frutas; cata palavras como um sucateiro que recolhe o lixo; anda pelas ruas da cidade como mais um na multidão. O gênio romântico torna-se o poeta arruinado na sociedade capitalista, que faz das ruínas sua possibilidade de escrita, escrevendo com as “palavras em queda”. Imerso na experiência do choque, na vivência moderna, o poeta participa do “contato com as massas da grande cidade”, “da multidão amorfa de transeuntes, do público das ruas” (BENJAMIN, 2015, p. 116). A multidão é figura oculta de sua criação, e somente “partir dela é possível decifrar a imagem

do esgrimista: os golpes que desfere destinam-se a lhe abrir caminho entre a multidão.” (BENJAMIN, 2015, p. 116).

A grande cidade saturada de estímulos tem em seu negativo o vazio, sua nudez e mudez, tal como podemos ver nas fotografias de Eugène Atget (1857-1927). É este o local ambivalente por onde transita a multidão, seja como materialidade atual nas ruas, seja como dimensão virtual, como “multidão fantasmática das palavras, dos fragmentos, dos começos de verso, com os quais o poeta trava o combate que lhe permite apresar a poesia naquelas ruas sem vivalma.” (BENJAMIN, 2015, p. 116). A multidão como espectros, presenças-ausências, dá materialidade e perspectivismo às leituras do poeta; ela é o véu pelo qual, segundo Benjamin, Baudelaire vê o mundo. É por meio desse olhar embriagado de mundo, de multidão, que observa as possibilidades de fascinação presentes no ordinário.

Apesar de tudo, ao mesmo tempo que se encontra imerso no turbilhão da multidão, também encontra-se isolado. A mudança dos hábitos, o surgimento de novas técnicas, vão modificando os modos de viver e, sobretudo, os gestos. O palito de fósforo, o telefone, a câmera fotográfica, as experiências táteis, juntaram-se à forma de leitura do jornal, ao cinema, à necessidade de atenção no trânsito da cidade e na leitura dos anúncios, às experiências óticas, que se fundem e convocam o corpo a incorporar novas formas de agir. Baudelaire se referia a esta sensação como “vários choques nervosos em rápida sequência”, pela qual a sensibilidade era invadida pelas descargas elétricas, em que a multidão é este grande “reservatório de energia elétrica” (BENJAMIN, 2015, p. 128). Afogado nesta torrente, o sujeito moderno vive os choques como “um caleidoscópio provido de consciência” (BENJAMIN, 2015, p. 128), como uma experiência muito próxima do cinema, como se esta técnica já mimetizasse este modo de viver, submetendo o espectador a um treino sensorial.

Baudelaire: cinema e choque

O cinema surge como invenção na atmosfera da vivência do choque, respondendo a este novo regime sensorial. Como um meio ambivalente, pode tanto operar a capacidade de liberação política – no aumento da possibilidade de difusão, mobilização humana e nas formas de montagem das imagens –, como tornar-se um meio servil e pedagógico, aproximando-se do trabalho na fábrica e sua linha de montagem, fazendo da produção do operário uma mercadoria “autônoma e coisificada”. A exclusão das marcas do modo de produção cinematográfico, o desaparecimento da relação entre trabalho e coisa, produção e imagem, operada aparentemente por máquinas, inaugura novas fantasmagorias e modos de dominação, tornando a premissa de Karl Marx urgente: “Todo o trabalho com máquina exige um adestramento precoce do operário.” (MARX apud BENJAMIN,

2015, p. 129). A máquina, na lógica do processo de produção capitalista, aproxima a fábrica e o cinema, a experiência tátil e ótica, confundindo operário, espectador e transeunte, colocando todos em contato com estas novas disciplinas que nasciam paralelamente à vivência do choque na modernidade.

Essa disciplina do corpo e da visão desemboca na disciplina do tempo: um tempo repetitivo, homogêneo e vazio, um tempo de progresso e de catástrofe²², ao qual os cidadãos na sociedade individualista e capitalista estavam submetidos. Diante deste regime temporal, Benjamin volta a nos lembrar de Bergson e Proust como pensadores que se debruçaram sobre este problema. Bergson alerta sobre a potencialidade da duração (*durée*), pensa o tempo como um fluxo ininterrupto da vida, vivido de modo descontínuo e sucessivo, apenas de maneira aparente e mecânica. Proust, aliado à Bergson, pensa do mesmo modo, porém situa historicamente o problema, diante da dificuldade de acesso a este registro temporal intensivo gerada pela hipertrofia da consciência em relação à memória na modernidade. Proust cria, então, “exercícios” de acesso à memória, “trazendo à luz tempos passados impregnados de todas as reminiscências que tinham penetrado nos seus poros durante a sua permanência no inconsciente.” (BENJAMIN, 2015, p. 134).

Proust era leitor de Baudelaire e lembra como o tempo era seccionado, suspenso, na obra baudelaireana, mas não de modo a se alinhar a uma sucessão qualitativa ou cronológica. Eram instantes fraturados que “destacavam-se do tempo”, e estas lacunas tornaram possíveis as correspondências (*correspondances*). As correspondências podem ser vistas como “uma experiência que procura um lugar ao abrigo de qualquer crise [...] são os dados da rememoração.” (BENJAMIN, 2015, p. 137). As correspondências, como canta Baudelaire, são lugares de eco, de sinestesia, próximas das festas e dos cultos, momentos intensos e coletivos, limiares entre o agora e o outrora, de “encontro com uma vida anterior” (BENJAMIN, 2015, p. 137).

Sobre este artifício poético e existencial de Baudelaire, Benjamin observa uma ampliação das rememorações de Proust, que encontravam seus limites na existência humana e no acaso, enquanto em Baudelaire se ia além, mostrando que, por entre cores, aromas e sons, palavras, coisas e naturezas, a vida se embaralhava, indo ao encontro do “tempo imemorial que lhe escapou”, mas sem conseguir tocá-lo. O passado de Baudelaire não é uma origem individual, mas um murmúrio²³,

²² “O conceito do progresso tem de assentar na ideia da catástrofe. Que as coisas ‘continuem como estão’, é isso a catástrofe. Ela não é aquilo que a cada momento temos à nossa frente, mas aquilo que já foi. O pensamento de Strindberg: o inferno não é nada que tenhamos à nossa frente – é *esta vida aqui em baixo*.” (BENJAMIN, 2015, p. 181, grifos meus).

²³ “O passado acompanha as correspondências com um murmúrio; e a experiência canônica delas tem o seu lugar próprio numa vida anterior” (BENJAMIN, 2015, p. 137).

pois: “Não há consolação possível para quem já não pode ter acesso a nenhuma experiência.” (BENJAMIN, 2015, p. 139).

Resta-lhe apenas a ira da incapacidade, a estranha força da melancolia e uma busca pelo aguçamento da percepção, perante a hipertrofia da consciência. Exilado de sua própria história e da dos seus, o sujeito moderno tenta se agarrar aos “estilhaços da experiência histórica autêntica” (BENJAMIN, 2015, p. 140), porém não encontra mais esta autenticidade, só há o estranhamento de um mundo que não lhe é próprio. Assim, a poesia se torna um artifício pelo qual a composição das vivências empobrecidas e ordinárias poderia gerar uma experiência autêntica com o presente.

A poesia baudelairiana é um compromisso com a modernidade, com esta “nova Antiguidade” (BENJAMIN, 2015), na qual o poeta decaído encontra com os seus, como apresenta no poema em prosa *A perda da auréola*. Incorporando a condição moderna à sua lírica, faz da “destruição da aura na vivência do choque” (BENJAMIN, 2015, p. 149) uma possibilidade de aproximação do público, da multidão. A ausência da singularidade, da autenticidade e da tradição, a temporalidade repetitiva e demolidora, a superficialidade da experimentação consciente no amortecimento dos choques, somadas a disciplina corporal e visual, geram o empobrecimento da vida moderna. A esta atmosfera de miséria, Baudelaire responde com a atenção, a confrontação e a astúcia daquele que não pode salvar o mundo, mas pode interromper sua falsa continuidade, abrindo vácuos, limiares de sentido que oxigenam a vida, extraindo de sua própria materialidade artifícios para outras leituras, interpretações e sobrevivências neste mundo.

Baudelaire faz dos restos, das ruínas e do lixo o substrato de sua escrita irônica e alegórica, tornando a fugacidade da vivência a oportunidade de deslocar os elementos de sua familiaridade, apresentando o mundo em fratura e em negativo. O poeta, como “astro sem atmosfera”, ao olhar e escrever, expõe a essência negativa do mundo, algo como um rumor dionisíaco que borra as fronteiras da forma, como mostra João Barrento:

[...] o trabalho do olhar é leitura de sinais manifestos e intuição de símbolos ocultos na ‘superfície absoluta’ do mundo (na ordem fenomênica), tal como acontece na construção alegórica de Baudelaire, (...) [também] pressupõe a existência de uma ‘essência’ (mas negativa, em clara rotura com a metafísica idealista), não ‘revelável’, apenas apreensível como negativo fotográfico (reverso de uma imagem dialética) pelo espírito de um poeta como Baudelaire. Daí se deduz que as visões da cidade que encontramos na sua poesia são lampejos do negativo da essência das coisas, trazido à superfície absoluta única e visível da escrita. (BARRENTO, 2013, p. 104).

Baudelaire faz do corpo uma superfície de inscrições trazendo expressão ao cotidiano urbano que o atravessa. Sua poética introduz os choques como aberturas na superfície do real, reacendendo as inscrições presentes nas caminhadas, nas ruas, nas metrópoles. O fulgaz toca o

corpo e reaviva suas vivências, dando a cada uma destas dignidade. A experiência não desaparece, mas precisa ser acesa pela crueldade da incisão poética dos fragmentos cotidianos, como uma estranha construção – com rastros e ruínas – de um mundo comum. Os fragmentos explodem a monotonia do sempre igual pela evocação do mais ordinário, suspendendo a homogeneidade do tempo, e trazendo à superfície o mais superficial, a quantidade de força presente nas vivências, atuando como um sopro de ar que insufla vitalidade às coletividades porvir.

2

2 COMUNIDADE ARCAICA E EXPERIÊNCIA

Olhamos o presente com os olhos cheios de tempo, em sua densidade histórica e sua potência de atualização. Para pensar a atualidade, é comum o fazermos por contraste, na tentativa de contrapor o estado de coisas ao que foi e não é mais, por isso, olhemos para o passado, um passado distante e arcaico, mas que parece nos maravilhar, assombrar e surpreender com sua força e presença ainda nos dias de hoje, e que por mais distante que possa parecer, encontra-se mais ou menos metamorfoseado na aurora de nossos dias em sua presença ausente. Dessas presenças, restam as marcas de um início corporal, rítmico, coletivo, excessivo, comunitário, mítico-poético, que é, ao mesmo tempo, eterno e distante em sua metamorfose, que nos permite olhar para o passado e não nos reconhecer em nossa estranheza, mesmo que esta continue pulsando em nossas veias, tomando destinos diversos. Olhemos, então, o passado da formação dos agrupamentos humanos, inquirindo sua distância e atualidade, de sua expansão expressiva à sua contenção na forma, do início das conexões pelo êxtase coletivo, da autogestão do poder à instauração do modelo centrado nas leis da *pólis*, as Cidades-Estados gregas, suas formas de experiência, mediação e transmissão, marcando a transição do mundo mítico e arcaico para um mundo racional e estatal, que se desdobrará como fundamento do mundo ocidental pautado por um modelo ideal. O confronto com o arcaico nos mostrará as raízes do ideal e nos dará pistas para ver as forças informes do expressivo que ecoam na atualidade.

COMUNIDADE, IDENTIDADE E TEMPO CIRCULAR

O sociólogo alemão Ferdinand Tönnies, em *Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais* (1973), publicado em 1912, formula uma distinção dicotômica entre os agrupamentos humanos, nomeadamente a comunidade e a sociedade, baseada nas relações entre suas vontades, de modo a configurar as associações típico-ideais. As vontades, em seu entendimento, são as ações ao mesmo tempo exercidas e suportadas a partir de exigências e compensações no convívio. Apesar de sua visão evolucionista e reducionista – diante da generalização de seu diagnóstico, em certa medida idealizado e essencialista –, assinala uma distinção sintética entre ambas, clareando as diferenças entre as possibilidades genéricas de associação pré-modernas e modernas.

Tönnies (1973) nos apresenta a comunidade como a “vida real e orgânica”, na qual os humanos se encontram unidos desde o nascimento, partilhando confiança, intimidade e proximidade. Esse modo positivo de associação se estrutura como um “organismo vivo”, como a comunhão na unidade, instituindo essa forma social pré-moderna pela qual se pode viver uma “vida

comum, verdadeira e durável.” (TÖNNIES, 1973, p. 98). Em oposição, como forma social moderna, a sociedade é uma “representação virtual e mecânica” (TÖNNIES, 1973, p. 96), um agregado artificial que se constrói pela somatória e conexão quantitativa de indivíduos autônomos. A sociedade é o novo, o público que compartilha suas diferenças em uma terra estrangeira, num ambiente de competição e regido pelas leis do mercado.

Considerando esta distinção, vamos nos deter no desdobramento da noção de comunidade, a fim de entender esta formação social pré-moderna, seu modo de experiência comum, tradicional e simbiótico, caracterizando as formas de sensibilidade e percepção. Nessa direção, o sociólogo alemão elabora uma teoria da comunidade:

A teoria da comunidade se deduz, segundo as determinações da unidade completa das vontades humanas, de um estado primitivo e natural que, apesar de uma separação empírica e que se conserva através desta, caracteriza-se diversamente segundo a natureza das relações necessárias e determinadas entre os diferentes indivíduos que dependem uns dos outros. A fonte comum dessas relações é a vida vegetativa, que começa com o nascimento. É um fato que as vontades humanas são e permanecem unidas, ou assim se tornam necessariamente, na medida em que cada um corresponde a uma disposição corporal que resulta de sua origem ou do sexo. Essa associação, considerada como uma afirmação imediata e recíproca [...] (TÖNNIES, 1973, p. 98).

Esta teoria se inscreve na interdependência entre os indivíduos que emerge na filiação e na união entre os descendentes, provenientes de um mesmo povo, entendidos como membros de uma mesma família. Esta associação se funda sob três espécies de relação: 1) entre mãe e filhos; 2) entre casais (entendido de modo animal); e 3) entre irmãos (TÖNNIES, 1973); em suma, a relação entre a associação espiritual, o hábito de viver junto e o amor fraternal, que dão consistência às fortes ligações desta “esfera geral e uniforme”. A comunidade faz-se enquanto uma “unidade das diferenças”, reunida por uma vontade coletiva que se manifesta como um “espírito de família” (TÖNNIES, 1973, p. 102).

Os laços de filiação se solidificam na compreensão (*consensus*), no conhecimento mútuo de si e do outro, por meio da partilha do que se entende como real – o dia a dia, as alegrias e tristezas das tarefas –, gerando a força para estes se reconhecerem como semelhantes, participando ativamente como membros de um todo homogêneo, compartilhando a mesma natureza em um plano de coexistência. Este plano é tecido pela língua materna (órgão de compreensão), pelos laços de sangue, de proximidade espacial e espiritual, integralizando as vontades humanas em um sentido comunal. Segundo Max Weber, outro importante sociólogo alemão, este sentido comunal pode ser entendido como solidariedade, uma condição proveniente destas ligações emocionais, afetivas e tradicionais, que culmina em uma “relação familiar” (WEBER, 2002, p. 72).

Poderíamos dizer que esta relação familiar, além da consanguinidade, língua e território comuns, tem como fundamento a identidade, uma relação essencial de identificação absoluta que constitui a noção de igualdade e gera as condições de unidade da comunidade. Esta unidade pode ser lida a partir de uma composição circular, eterna e repetitiva, tal como era pensado o tempo mítico pelas comunidades primitivas. O tempo mítico, ativado nas práticas rituais, reatualizava a comunhão dos presentes com um princípio originário do qual emerge a comunidade, tal como nos apresenta o poeta e intelectual mexicano Octavio Paz:

Para as sociedades primitivas, o arquétipo temporal, o modelo do presente e do futuro, é o passado. Não o passado mais recente, mas o passado imemorial que está além de todos os passados, na origem da origem. Tal como um manancial, esse passado de passados flui continuamente, desemboca no presente e, confundido com ele, é a única realidade que realmente conta. A vida social não é histórica, mas ritual; não é feita de sucessivas mudanças, mas consiste na repetição rítmica do passado intemporal. O passado é um arquétipo e o presente deve se ajustar a esse modelo imutável; além do mais, esse passado está sempre presente, já que volta no rito e na festa. [...] Caráter duplo desse passado: é um tempo imutável, impermeável a mudanças; não é o que aconteceu uma vez, mas o que está sempre acontecendo: é um presente. [...] as coisas devem acontecer tal como aconteceram naquele passado imemorial. (PAZ, 2013, p. 22).

Este modelo de tempo circular, imutável, imóvel e imemorial torna-se o fundamento do passado mítico, da identidade e, conseqüentemente, da comunidade que, mesmo com o passar do tempo ordinário, não sucumbe às mudanças, mas permanece idêntica a si mesma, assim como seus componentes que, apesar do perecimento e das transformações da matéria, se colocam em ressonância com o fundamento comum com o qual estão perpetuamente conectados e se reconciliando. Desse modo, a perfeição e a eternidade do começo como unidade absoluta e mantenedora da ordem exigem a imitação e a repetição como condição da existência harmoniosa. Na imitação do mito pelas práticas rituais, a origem é reatualizada e torna-se presente, o eterno retorna, ou, nas palavras de Paz (2013, p. 23), o “passado se anima, é a semente primitiva que germina, cresce, esgota-se e morre – para nascer de novo.”

De acordo com o mitólogo romeno Mircea Eliade, nas comunidades primitivas o tempo não é homogêneo, mas abre-se às variações de intensidade e múltiplas finalidades (ELIADE, 1997) que surgem da tensão entre o tempo mágico-religioso e o tempo ordinário. Cada instante pode fazer emergir – seja por rituais, gestos arquetípicos e/ou ritmos cósmicos – a intensidade do absoluto. Esta repetibilidade mítica evoca, simultaneamente, um tempo eterno, criativo e trans-histórico, o início mesmo da história, o seu marco primordial, pois, na mentalidade primitiva, a verdadeira

história coincide com o mito²⁴. Assim, a temporalidade mítica incorpora a periodicidade, a repetição e o eterno presente como seus elementos, instaurados pelos gestos arquetípicos e os ritos como repetições de um “fragmento do tempo original” (ELIADE, 1997, p. 489).

Os ciclos do tempo, da natureza e da comunidade coincidem. A repetição é, neste sentido, macrocômica, e anima o real, tal como a necessidade microcômica e corporal da pulsação cardíaca (sístole e diástole) ou da respiração (inspiração e expiração), sem as quais a harmonia é quebrada e a vida se encerra, restando aos viventes a continuação destes ciclos, com a diferença de que estes, inscritos em uma ordem universal de repetições essenciais, operam independentemente da vontade e atitude dos viventes, em um plano transcendental. Essas repetições acessam a ordem do tempo circular, mítico e sagrado; um tempo além e aquém do tempo histórico, que se apresenta e se presentifica nos ritos e festas das comunidades.

A repetição, assim, nos apresentaria a essência, aquilo que é eterno, necessário, a realidade mesma, relegando a diferença ao domínio do falso, efêmero, do acidente e da aparência. A identidade fundada no ser estruturaria toda a realidade, tornando possível a unidade entre os humanos, a comunalidade. Essa leitura nos levaria a uma concepção de sociedade primitiva, arcaica ou tradicional como organismo, totalidade fechada em si mesma, uma *universitas*. Tal concepção, de matriz essencialista, nos apresenta a comunidade como entidade natural, ou seja, como “uma unidade corporada orientada por um valor transcendente; ela é um universal concreto onde a natureza humana se realiza.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 300).

Ao afirmarmos esta visada essencialista, aproximamo-nos do fundamento da filosofia ocidental e da sociologia clássica, privilegamos a permanência em detrimento da mudança, buscando a repetição, renegando a diferença, de modo a buscar a identificação das regularidades e o conhecimento das identidades. É nesta perspectiva que Tönnies nos ensina sobre as sociedades pré-modernas, nas quais o “espírito de família” se instaura na identificação com os outros, na qual a vontade da unidade homogênea se superpõe à vontade do indivíduo e, indo um pouco além, é a via de acesso do tempo ordinário e pessoal ao tempo sagrado, coletivo e absoluto, um tempo comum no qual se partilha com os outros, não como cronologia, mas como plenitude de uma origem ideal, em comunhão com o divino, com o ser. Portanto, há uma experiência de pertencimento orgânica, de identificação absoluta e de repetição necessária de um passado mítico.

ÊXTASE COLETIVO E O ELEMENTO DIONISÍACO

²⁴ “Vimos que, para os primitivos, a verdadeira história é, pelo contrário, uma mito-história, que ela registra tão só a repetição dos gestos arquetípicos revelados pelos deuses, pelos antepassados ou pelos heróis civilizadores durante o tempo mítico, *in illo tempore*. Para o primitivo, todas as repetições dos arquétipos têm lugar fora da duração profana [...]” (ELIADE, 1997, p. 496).

Em paralelo a uma concepção de aliança orgânica, unitária e sagrada, podemos observar, outra perspectiva da capacidade de formação coletiva, que surge da conexão passional, intensiva e excessiva entre os corpos, tornando a aproximação proveniente menos da imobilidade ideal e mais da emergência do movimento expressivo, da contaminação e reverberação. Este é o caso dos êxtases coletivos presente nas comunidades arcaicas.

Tais fenômenos coletivos, que remontam à pré-história, podem ser vistos nas expressões picturais rupestres, enquanto rituais selvagens, nos quais um grupo se reúne para o livre dispêndio de energia, movimentando o corpo junto aos outros, seguido, muitas vezes, por emanções sonoras produzidas pela própria corporalidade, gritos e cantos, ou pela relação com instrumentos externos, como paus e pedras. A dança, performada em linha ou em círculo, seguia até a exaustão, em uma vibração que atravessava o grupo pela partilha de ritmo, alegria e excitação, culminando em experiências extáticas.

A intensidade sensível do movimento grupal fazia do excesso e do transbordamento de si, no transe²⁵, uma possibilidade de conexão entre os participantes, estabelecendo laços comunitários para além da consanguinidade. Segundo Barbara Ehrenreich (2010) – em seu livro *Dançando nas ruas: uma história do êxtase coletivo* –, lembrando o sociólogo alemão Émile Durkheim, este é o fenômeno denominado “efervescência coletiva”, uma experiência produzida pela movimentação do grupo, unindo paixão e êxtase ritual, que tornam possíveis estados alterados de consciência e formam a base da religião.

A repetição dos movimentos dos outros, o engajamento e a interação no ritmo coletivo, podem ser explicados também pela existência dos neurônios-espelho (EHRENREICH, 2010), células nervosas que estimulam a empatia e a imitação de atos externos, conectando a percepção da dança à participação. Por meio destes acontecimentos, emergem, a base religiosa e a produção do social, estabelecendo um sentimento de transcendência individual e conexão intensiva com os outros por uma dimensão ainda sem nome. A força desses laços se une à possibilidade de sobrevivência e proteção coletiva pela somatória de esforços comuns na luta pela vida. Essas comunidades, em grande parte nômades, mas não exclusivamente, faziam das danças um ritual não apenas simbólico, mas carnal, uma vez que este “mecanismo emocional” (EHRENREICH, 2010, p. 36), unindo a música e o contato físico, era o grande promotor do espírito de comunal. Este mecanismo emocional que toca a corporalidade de modo mais efetivo que o mito permite uma

²⁵ “As pessoas tomadas pelo transe podem falar com vozes ou linguagens estranhas, demonstrar indiferença à dor, contorcer os corpos de maneira aparentemente impossível na vida normal, espumar pela boca, ter visões, acreditar que estão possuídas por um espírito ou Deus e por fim colapsar.” (EHRENREICH, 2010, p. 14).

conexão mais material, para além de uma esfera puramente intelectual ou simbólica, como apresenta Ehrenreich:

Submeter-se corporalmente à música por meio da dança é ser incorporado por uma comunidade de uma maneira muito mais profunda que o mito compartilhado ou os costumes comuns podem atingir. Nos movimentos sincronizados com o ritmo da música ou de vozes que cantam, as rivalidades mesquinhas e as diferenças de facções que podem dividir um grupo são transmutadas em uma inofensiva competição de quem é o dançarino mais hábil, ou então simplesmente esquecidas. ‘A dança’, como coloca um neurocientista, é a ‘biotecnologia da formação de grupo’. (EHRENREICH, 2010, p. 37).

A dança é uma prática prazerosa intensificada coletivamente, de modo a mobilizar as pessoas para sua realização de maneira voluntária e desejosa. O prazer profundo atingido pela forte vibração que perpassa os muitos membros do grupo, inacessível em número menor, torna-se o laço que os aproxima e gera as condições de possibilidade para viverem juntos. Os momentos de sincronização corporal tornam-se tão ou mais importantes do que a partilha das palavras, pois atuam no contágio, na ressonância da materialidade dos corpos, não exigindo a abstração intelectual, mas incidindo diretamente sobre o meio da vida. Desse modo, o ato faz comunidade e, unindo ritmo, prazer e proteção, fundamenta a instituição da coletividade.

Ehrenreich ainda lança uma imagem especular, não fundamentada histórica ou cientificamente, mas que nos instiga a imaginação e apresenta bem o acontecimento: estas manifestações coletivas que faziam as pessoas se sentirem maiores do que realmente eram, como parte de uma unidade em movimento sincronizado – que ajudava na caça e na defesa –, expressava externamente tanto uma mente coletiva quanto um único animal muito grande (EHRENREICH, 2010). Tal imagem, que se apresentava aos animais com os quais se defrontavam o grupo unido e ativo, reforça a perspectiva de conexão visceral, fazendo emergir uma vontade e um ato comunal.

Ao longo do tempo, estas ações extáticas e grupais nutriram um imaginário sobre a gênese e o propósito destes processos de sincronia e composição. Durante o período histórico, a mais difundida e evidente refere-se à existência de um “deus do êxtase”, ao qual seria destinada a ação excessiva, as festas e as danças. Nesse sentido, os gregos tiveram um papel importante, pois faziam das festas regulares – marcadas pelo calendário, ou espontâneas – uma prática corrente em suas vidas, seja pelo culto aos deuses ou por pura diversão, na aproximação entre dança (*choreia*) e alegria (*chara*) (EHRENREICH, 2010).

A “religião dançada” de Dioniso – deus do vinho, do êxtase e do excesso – era conhecida pelo *frenesi* de seus adeptos, que, em transe, celebravam a vida e a deidade. O culto a este deus era “acessível e democrático”, acolhendo os adeptos sem distinção de gênero, cidadania ou *status* social, o que estimulou sua difusão pelas camadas subalternizadas da cultura, como mulheres, escravos e

estrangeiros (EHERENREICH, 2010). Os rituais dionisíacos uniam as danças à inspiração louca, entusiasmada e desmesurada, podendo haver ou não violência, consumo de vinho e orgias. Eram “rituais de inversão”, nos quais as mulheres poderiam tomar um papel ativo (menadismo), em que se abolia a relação entre dominantes e dominados, abrindo um espaço de liberdade. A experiência estática instaurava um outro espaço-tempo, mítico, interrompendo as regras da vida cotidiana, permitindo a espontaneidade carnal, sem que isso tivesse, necessariamente, uma natureza puramente sexual, instaurando o livre trânsito das atividades instintivas e pulsionais.

A figura de Dioniso, como nos apresenta Ehrenreich, se assemelhava aos “carismáticos itinerantes”, viajantes curandeiros, sacerdotes e visionários. Estes, ao passarem de cidade em cidade, curavam por meio da música e de danças circulares atraindo e animando a população. A composição entre dança, música e cura produzida pelos itinerantes, aliadas ao êxtase proporcionado aos participantes, faziam desta uma manifestação popular alegre, um ato de celebração da vida e de cultivo da saúde, criando o protótipo de Dioniso (EHERENREICH, 2010) no imaginário social. Para além da especulação mitológica ou imaginária, a presença deste rituais extáticos tornava possível a autenticidade dos gestos no livre movimento corporal, abolindo as medidas e amarras para o fluxo vital coletivo fluir. A desmesura dionisíaca, tanto das danças rituais quanto dos atos musicais e curativos dos “carismático itinerantes”, promovia aproximação e alegria entre os membros do coletivo.

Podemos ainda lembrar que, na tragédia grega antiga, a canção do bode carregava este elemento dionisíaco em seu interior, na presença do coro dos sátiros. A tragédia nasce do coro trágico (NIETZSCHE, 2007), e é esse um dos temas principais da obra de juventude de Frederick Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo* de 1872. Nietzsche, partindo da existência de “dois impulsos”, uma dupla polaridade pulsional expressa pelos deuses Apolo e Dioniso, existentes no seio do mundo helênico, apresenta o jogo e a luta que fazem emergir a arte na relação entre estes polos. Em termos estéticos, podem ser apresentados como a arte do figurador plástico, apolínea, e a arte não figurada da música, dionisíaca (NIETZSCHE, 2007), e neste encontro conflituoso a tragédia se apresenta.

Em termos gerais, seguindo a leitura de Roberto Machado (1984), Nietzsche nos apresenta a sensibilidade exacerbada dos gregos ao sofrimento e a dor que poderia levá-los ao pessimismo e à negação da existência, bem como sua apurada sensibilidade artística, que lhes permitiu representar o sofrimento constituinte da vida de modo suportável e, além disso, alegre e afirmativo. Dessa tensão entre sofrimento e sensibilidade artística irrompe a arte trágica, uma vez que, nela, o herói está fadado ao destino, e, deste modo, viverá da maneira mais bela e intensiva possível, integrando

o sofrimento à vida e vivendo-a como uma obra de arte. A arte como artifício, técnica de produção da bela aparência, permite viver a verdade do sofrimento e da morte.

A arte trágica emerge do encontro entre Apolo e Dioniso. Apolo é o deus configurador, atua pelo princípio de individuação (*principium individuationis*), do “vidente único”, das representações oníricas, conferindo divindade, luz e beleza ao mundo, apresentando-o com razão, medida, clareza e harmonia em sua aparência. Dioniso é, como já expusemos, o deus bárbaro do êxtase, da embriaguez, da desmesura, do excesso e da ruptura do princípio de individuação, dissolvendo-a na unidade natural, indistinta e originária. Essa união conflituosa entre individuação e dissolução, consciência e inconsciente, é o milagre que opera a arte trágica, permitindo a integração da força excessiva do dionisíaco e sua destinação pela ilusão apolínea, tornando o sofrimento vital vivenciável e a destruição constitutiva do fluxo da vida. Assim, a arte trágica integra, sem reprimir, a vontade, força bárbara, errática e essencial que emerge do coro, da música, de seu elemento dionisíaco, dando-lhe expressão e destino na atuação ordenada e solar, narrativa, em suma, apolínea. Portanto, a tragédia se constitui desta dupla polaridade, a aparência formal e a essência expressiva, a beleza e a verdade, o apolíneo e o dionisíaco, pondo em simultaneidade e equilíbrio estes pares, superando a dicotomia.

A embriaguez musical e a descarga emocional dionisíacas se integram à atuação lírica e narrativa das representações apolíneas, coroando a apresentação trágica. Contudo, a tragédia transforma-se com Eurípedes, que busca suprimir o elemento dionisíaco expulsando o coro, a música da tragédia, dando ênfase a seus elementos morais e intelectuais. Essa transição dá primazia à racionalidade da palavra, tal como fizeram, segundo Nietzsche, Sócrates e Platão com a filosofia. Sócrates foi o filósofo apolíneo por excelência que, suprimindo a força trágica dos pré-socráticos, buscou a simples troca do instinto pela consciência, submetendo o mundo à ciência e a lógica marginalizando a arte. Desse modo, na perspectiva nietzscheana, Sócrates perde seu elemento intensivo, inconsciente, instintivo, emocional e musical, em suma, dionisíaco. Ao reprimir um de seus polos pulsionais, Sócrates torna-se um homem doente. Longe de fazer uma ode à dissolução, a liberação instintiva, Nietzsche apresenta uma possibilidade de viver e pensar fundada na tragédia ática, ou seja, na simultaneidade entre as pulsões dionisíaca e apolínea, essência e aparência, acolhendo a força trágica que alimenta a vida.

Por fim, podemos pensar como o êxtase coletivo, base da religião e da construção social que emerge do corpo, vai se dissolvendo no modo de produção da vida, sobretudo na arte, criando uma zona de indistinção entre estas duas últimas dimensões. O excessivo coletivo, corporal e dinâmico faz-se na encarnação do pulsional, que atravessa os componentes do grupo em uma vibração intensiva, a qual, por sua vez, atravessa a música que anima a embriaguez do coro trágico.

Diante da progressiva repressão desse elemento coletivo de movimento, transformação e expressão em favor do individual estático, da identidade e da forma, ou seja, da soberania do consciente sobre o inconsciente, do racional sobre o instintivo, reduz-se a conexão com a dimensão essencial da vida como impulso de emergência e criação. E embora esta nunca desapareça, provoca o adocimento. A experiência arcaica, deste modo, à princípio tão distante, nos parece mais próxima, uma vez que a dança coletiva, a luta conjunta pela sobrevivência e a embriaguez musical nunca cessam de reaparecer, de irromper no fluxo da vida e tornar-se expressão quando se choca com a rigidez da forma. O eterno retorno não é a certeza do ser, mas a cena da criação que não cessa de brotar novamente e de novo.

SOCIEDADES CONTRA O ESTADO

Se podemos pensar a comunidade arcaica como unidade espiritual, pensemos agora as sociedades sem Estado e contra o Estado, tão arcaicas quanto atuais, pois nos revelam a possibilidade de um outro mundo neste aqui. Quem pode nos dizer algo a respeito é o antropólogo francês Pierre Clastres que, ao estudar e conviver com os povos ameríndios, contestava os parâmetros utilizados pelo discurso dominante na antropologia para falar destas comunidades. A antropologia de sua época as tratava partindo do critério da falta (CLASTRES, 2017), da incompletude e do subdesenvolvimento. Considerando a civilização moderna, com seu pensamento evolucionista e etnocêntrico, estas sociedades tradicionais careciam de Estado – o destino de toda a sociedade desenvolvida e madura; de polícia, agente vertical do Estado para manutenção da ordem; de mercado, instituição de controle, mediação e distribuição das trocas; de escrita e de história, ou seja, de inscrição fixada de sua comunicação e de seu passado de modo pedagógico, dedutivo e linear. Na visão colonialista do século XVI, eram selvagens, “sem fé, sem lei e sem rei” (CLASTRES, 2017, p. 30), desprovidos de tecnologia e condições produtivas para o progresso, que deveriam ser civilizados seguindo o curso “natural” história.

Na contracorrente, o trabalho de Clastres vai na direção de demolir tais mistificações e obscurantismos, uma vez que apresenta estas comunidades não apenas como sociedades sem Estado, mas, e sobretudo, como sociedades contra o Estado. Leitura que abala o axioma fundamental da sociedade ocidental moderna, em que “a verdadeira sociedade se desenvolve sobre a sombra protetora do Estado” (CLASTRES, 2017, p. 170). Tomamos aqui a sintética e assertiva fala de Airton Krenak:

Pierre Clastres, depois de conviver um pouco com nossos parentes *Nhandevá* e *M'biá*, concluiu que somos uma sociedade que naturalmente nos organizamos de

uma maneira contra o Estado; não tem nenhuma ideologia nisso, somos contra naturalmente, assim como a água do rio faz seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma estas instituições como fundamentais para nossa saúde, educação e felicidade. (KRENAK apud LIMA; GOLDMAN, 2017, p. 9).

As sociedades contra o Estado são homogêneas e indivisíveis, sem classes, sem dominantes e dominados, o que, essencialmente, impede a desigualdade em seu seio. Sendo assim, o poder emana do corpo social como um todo, não havendo órgão ou instituição separada de poder (CLASTRES, 2004). O poder não age externamente, transcendendo o grupo, mas lhe é imanente, cabendo ao coletivo a interdição de qualquer força individual, autônoma e coercitiva, de um ou uns sobre os demais²⁶.

A ausência constitutiva do Estado nessas comunidades se dá tanto pela abolição das relações de exploração, que se exercem pela violência do poder centralizado e vertical, quanto pela contestação do segundo axioma das sociedades com Estado: o imperativo categórico de que “é necessário trabalhar” (CLASTRES, 2017, p. 170). Funcionando num regime de regulação coletiva e nenhuma exigência em relação à produção de excedente ou progresso, as comunidades vivem para a subsistência e para o prazer, realizando as ações necessárias para isso. Vivem da gestão e partilha do lazer e da abundância, recusando o trabalho que se estende para além da necessidade do coletivo, logo, sua produção é mediada pela simples exigência de “reconstituição do estoque de energia gasto” (CLASTRES, 2017, p. 173). Longe do despropósito da sobreprodução, empregam o tempo livre em jogos, festas, bebedeiras e guerras.

A inexistência do Estado e do mercado como instâncias exteriores em relação aos indivíduos e à coletividade faz deste tipo de agrupamento uma comunidade “essencialmente igualitária, [em que] os homens são senhores de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade: eles só agem para si próprios, mesmo se a lei de troca dos bens mediatiza a relação direta do homem com o seu produto.” (CLASTRES, 2017, p. 173). A sua indivisão é reafirmada pela ausência da propriedade privada – da qual o Estado é representante, sendo o protetor dos proprietários – e da exigência violenta de produção de excedente pela exploração do trabalho de outrem, impedindo o acúmulo de bens e posses, assim como relações de servidão e opressão.

No lugar da centralização de um poder coercitivo, tal como um soberano, estas comunidades apresentam como autoridade política o chefe. Sendo a comunidade mesma o “lugar

²⁶ “A propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e completo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social, nos limites e na direção desejados pela sociedade. A tribo manifesta entre outras (e pela violência se for necessário) sua vontade de preservar essa ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. Sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma, pois todas as saídas estão fechadas. Sociedade que, por conseguinte, deveria eternamente se reproduzir sem que nada de substancial a afete através do tempo.” (CLASTRES, 2017, p. 185).

real do poder” (CLASTRES, 2017, p. 142), o chefe ocupa um papel de confiança e prestígio. A chefia exige bons atributos do agente, tais como: talento oratório, dons de cantor, generosidade, poligínia, valentia... Estas competências se fazem necessárias uma vez que o chefe se torna a expressão desta unidade, assemelhando-se a um porta-voz e guia, que deve estar em ressonância e acordo com os desejos de sua comunidade. Portanto, o chefe assume um “poder impotente”, desprovido de autonomia, pois “o poder não está separado da sociedade” (CLASTRES, 2004, p. 101); seu papel é mediar relações internas e externas, entre amigos e inimigos, instituindo alianças e guerreando.

O chefe é aquele que fala em nome da comunidade²⁷, a representa e responde por ela. Sua palavra é o seu dever para com os seus, seu ofício. Assim sendo, deve falar bem, dizer o desejo da comunidade, não para ser ouvido, mas para simplesmente exercer sua função²⁸. Desse modo, o exercício da chefia se dá no domínio da palavra, de modo que, dentro deste domínio, o chefe seja contido no desejo de soberania, pois, como sintetiza Clastres, o “chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma [...] que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe.” – “*tu não és mais que os outros*” (CLASTRES, 2017, p. 181, grifos meus). Portanto, pensando o chefe como funcionário, um agente, cabe a comunidade, se necessário, a interdição do desejo de poder deste, assegurando sua própria liberdade. A chefia, “lugar aparente do poder” no qual é emitida a palavra do coletivo, assegura, ao mesmo tempo, a condição de igualdade e a possibilidade da unidade de seu ser.

Entretanto, a ideia de unidade destas sociedades contra o Estado se apresenta de modo diverso ao que estamos habituados, uma vez que, na cosmovisão Guarani, “O Mal é o Um” (CLASTRES, 2017, p. 155). Essa visão se fundamenta em duas negações fundamentais que tornam a unidade temerosa: a unidade do Estado e da imperfeição do mundo. Primeiramente, Clastres nos revela o surgimento, entre os séculos XV e XVI, da circulação de um outro tipo de palavra, um outro discurso, apresentado pelos *karai*. Estes emitiam palavras proféticas, virulentas e subversivas, revelando a infelicidade da condição humana como habitante da Terra má e, desse modo, instigavam todos a seguir ao encontro da pátria dos deuses, a Terra Sem Mal. Ante o crescimento da autoridade dos chefes e de seu desejo de poder, que irrompia nestas comunidades, o discurso dos *karai* revelava um abalo no mundo selvagem e o pressentimento de uma catástrofe

²⁷ “Da boca do chefe saem, não as palavras que sancionam as relações de comando e obediência, mas o discurso da própria sociedade em si mesma, discurso por meio da qual ela se autoproclama sociedade indivisa e vontade de perseverar nesse ser indiviso.” (CLASTRES, 2004, p. 104).

²⁸ “O que diz o chefe? O que é uma palavra de chefe? É, antes de mais nada, um ato ritualizado. [...] . A palavra do chefe não é dita para ser escutada. Paradoxo: ninguém presta atenção ao discurso do chefe. Ou melhor, finge-se a desatenção. Se o chefe deve, como tal, submeter-se à obrigação de falar, em compensação as pessoas às quais ele se dirige não são obrigadas senão a parecer não escutá-lo.” (CLASTRES, 2017, p. 141).

sociocósmica (CLASTRES, 2017) porvir, no desdobramento dos processos de genocidas da colonização.

A palavra profética emerge na negação do Um, lugar do nascimento do mal, colocando-os em busca do não Um (CLASTRES, 2017). Em sentido mais estrito, o Um é a essência universal do Estado, a identidade entre a chefia e o poder, e, conseqüentemente, da desigualdade, da exploração e da infelicidade, em suma, da legitimação da violência. Então, a palavra profética se insurge contra a possível metamorfose da palavra do chefe, que vai se direcionando do impoder ao poder, pondo em xeque o fundamento das sociedades contra o Estado, no instante em que a palavra do chefe parece desviar da beleza do discurso²⁹ em busca da linguagem do comando. É justamente nesta inflexão que se encontra o fundamento agonístico destas comunidades, na incessante luta contra a instauração da unidade, do lugar central do poder e sua individualização cristalizada, não se furtando do movimento coletivo de união sem unificação, ou seja, o movimento de singularização da multiplicidade, que permite a distribuição do poder na expressão do desejo coletivo. Afinal, para estes povos, a conservação da união parte da negação da unidade, paradoxalmente, uma união do não Um, preservando a disjunção entre poder e chefia, e impedindo a formação estatal. Uma espécie de corpo sem a formação estável e soberana da cabeça, que pode mudar de expressão, face e forma mediante a pulsação e os desejos de um si mesmo coletivo.

Paralelamente ao problema da unidade como Estado, temos o problema da unidade enquanto como imperfeito. O Um como aquilo que se encontra na Terra má, que apresenta a imperfeição, a corrupção e a desgraça do mundo das coisas, onde “as coisas em sua totalidade são uma” (CLASTRES, 2017, p. 155). A busca pela Terra Sem Mal, a “região do não-Um”, faz do elemento de identidade a falha constitutiva da morte e da destruição. Como diz o antropólogo:

Uma é toda coisa corruptível. O modo de existência do Um é o transitório, o passageiro, o efêmero. Aquilo que nasce, cresce e se desenvolve somente para perecer, isso será o dito Um. O que significa isso? Chega-se aqui, indiretamente, através de um estranho acionamento do princípio de identidade, ao fundamento do universo religioso guarani. Atirado para o lado do corruptível, o Um torna-se signo do Finito. A terra dos homens só encerra em si imperfeição, podridão, feiura: terra feia, o outro nome da terra má. *Ynymba'emegua* é o reino da morte. (CLASTRES, 2017, p. 154-155).

Morte e sofrimento. O Um é a desgraça³⁰ que interdita as possibilidades do devir, determina pela palavra imperfeita a coisa tornando-a esta coisa mesma, não podendo ser outra, isto é, encerra

²⁹ Clastres (2017, p. 210) nos apresenta a palavra do chefe como a “armadilha da linguagem”, uma vez que este exerce o dever, a obrigação de dizer o desejo da comunidade, mas não necessariamente ser ouvido, então, preso à condição de falar, não ordena, apenas diz o que deve ser dito, o “discurso vazio”, que não tem poder, “o discurso edificante”.

³⁰ “[...] a desgraça se engendra na imperfeição do mundo, porque de todas as coisas que compõem o mundo imperfeito, pode-se dizer que são uma. Ser um: é a propriedade das coisas do mundo. Um: é o nome do Imperfeito.” (CLASTRES, 2017, p. 154).

a enorme potência de diferenciação de tornar-se outras coisas ou de ser mais de uma coisa ao mesmo tempo. É contra isso que se insurge esta cosmologia, abrindo-se a esta potência de diferenciação no interior de uma outra identidade, que faz do movimento a permanência. Tanto no domínio dos corpos como no domínio da fala, a negação do Um apresenta uma abertura constitutiva para uma multiplicidade de estados e a resistência ao Estado. Desse modo, burlam o princípio da identidade, possibilitando que um homem seja um homem, bem como um outro do homem, em suma, um deus (CLATRES, 2017).

A cosmologia Guarani apresenta a possibilidade do múltiplo e do heterogêneo, fazendo da mudança movida pela força múltipla do coletivo a energia que impede a cristalização da forma centralizadora e unitária do Estado. Enfim, por meio dessa abertura na linguagem e na vida, não se deixam aprisionar na Terra má, recusam a sujeição ao imperfeito, mas permanecem em sua busca do divino em si mesmos, da prosperidade, em direção à Terra Sem Mal, “situada lá longe, do lado do sol nascente, ‘ao lado de nossa face’.” (CLASTRES, 2017, p. 156). Assim, os ameríndios nos ensinam a não nos assujeitarmos, que outros mundos são possíveis, mais que isso, são necessários.

O XAMÃ E O POETA: MEDIANEIROS

Uma vez que a comunidade se funda na comunhão da origem, dos viventes, dos ancestrais, das divindades e da terra, na prática cotidiana da unificação, seja ela idealizada, fundada no ser ou imanente ao devir, podemos apresentar duas figuras limiáres que possuem uma aproximação radical, ao mesmo tempo que assumem funções sociais distintas: o xamã e o poeta. Essas figuras, para além de serem seres especiais ou não, são aquelas que exercem um papel de extrema importância na formação das sociedades primitivas: a transmissão dos saberes. O saber, aqui, entendido para além de um instrumento ou técnica que visa resposta, progresso ou rentabilidade, não sendo, por conseguinte, aquilo pelo qual se exerce poder ou controle sobre o mundo, mas pelo qual se pode conhecer, partilhar e criar consigo mesmo, com os outros e com o mundo em coexistência, ou seja, matéria coletiva vital e impessoal produzida para a construção da vida em comum.

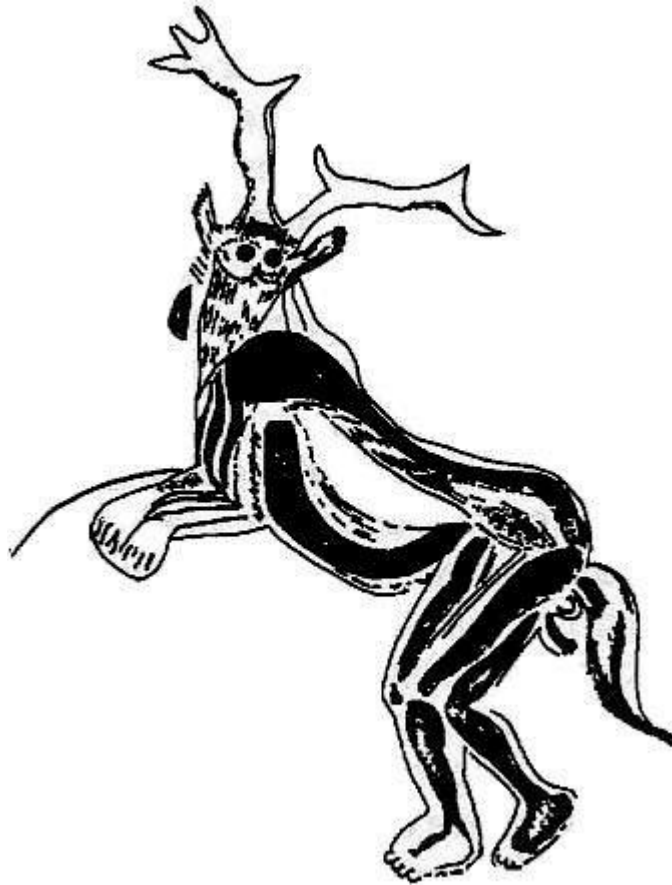


Figura 6 - O xamã – Pintura Rupestre na caverna de *Trois Frères* nos Pirineus (França). Fonte: History of Information³¹

Harold Bloom (1996) nos apresenta os xamãs como aqueles que tornam possível a conexão entre o céu e a terra. Os xamãs são os curandeiros, “os técnicos do sagrado e mestres do êxtase” (SEVCENKO, 1988, p. 130), aqueles que conseguem ter experiências fora do corpo e tornam possível a comunicação com o mundo dos espíritos. Assim, trazem as profecias e os ensinamentos expressos nos tranSES, as bênçãos e curas de inspiração divina. Encarnam a sabedoria sobrenatural, atingindo o transe e a ubiquidade, apresentando uma relação diferente entre corpo e alma, como a “existência de um eu oculto, de origem divina” (DOODS, 2002, p. 143). Apesar destas experiências serem individuais, elas são partilhadas em narrativas e poesias, fazendo a passagem entre o singular e o coletivo, desdobrando a experiência em sua tradução com o grupo, fazendo-a tocar todos os membros da composição, como expõe o filósofo português José Gil: o xamã é aquele que era o encarregado da comunidade “de fazer passar o indivíduo e o grupo de um código ao outro, de um estado ao outro; como os mitos que utiliza traduz um sistema simbólico num outro, relacionando os astros com a alimentação, os animais com as plantas. (GIL, 1997, p. 20).

³¹ Disponível em: < <https://www.historyofinformation.com/image.php?id=4500> >. Acessado em 18 de setembro de 2021.

Para que este acontecimento se faça, é necessária uma dupla vinculação: a conexão lógica do xamã e do paciente, e um plano comum pré-individual e pré-lógico, um corpo comunitário intensivo (não apenas dos homens, mas expandido, abarcando a vitalidade dos minerais, plantas, animais, antepassados, divindades...). O xamã é um iniciado, aquele que passou por uma crise existencial, o contato com a morte, com seu despedaçamento, e emergiu transformado em um novo nascimento³². A cena xamânica consiste na condução do paciente pelo xamã, induzido pela música, por encantos e/ou alucinógenos ao transe, levando-o ao corpo intensivo comunitário, a uma “viagem arriscada as regiões do inclassificável”, ao “incodificado, possuidor de energias livres” (GIL, 1997, p. 25). A “transposição das fronteiras da cultura” vai do sentido ao sem sentido e retorna ao sentido, atravessando da loucura à da cura, levando o paciente ao plano de intensidades, à descodificação, desfazendo-se e metamorfoseando-se, retornando com um novo corpo, são e novamente codificado. Desse modo, o xamã ensina sobre a morte, o movimento intensivo da vida e as metamorfoses do corpo.

Além disso, o historiador Nicolau Sevcenko (1988) nos apresenta a linguagem como um dos principais recursos encantatórios do xamã, construindo a curiosa hipótese do xamanismo como origem da narrativa. O xamanismo se torna a técnica daqueles que conseguem fazer a travessia do ritmo à narrativa, da música à oralidade, da intensidade melódica à extensão das palavras, extraindo do aparente silêncio a matéria pulsional que transmitem em intensidade no “mito-canção-narrativa”, construindo um “circuito nervoso social da comunidade” (SEVCENKO, 1988, p. 126) que retroalimenta a vida. Segundo Sevcenko,

Nem todo o xamã pinta ou reproduz alguma forma de arte visual. Mas absolutamente todos devem cantar, dançar e contar histórias. Histórias tradicionais, intemporais, eternas: histórias das origens, mitos. A narrativa do mito é sua atividade central, sendo dela que derivam tanto a música quanto a coreografia que a acompanha. Isso porque a técnica mnemônica, para retenção das incontáveis tradições míticas, base de todo o saber da comunidade, se fundamenta toda em padrões rítmicos, condensados em estruturas formulares, cuja evocação se faz sempre em bloco, dos quais dado o princípio rítmico ou temático, as consequências ou suas combinações decorrem naturalmente, variando apenas em função do tempo, da expectativa da plateia e das circunstâncias ambientais. Nesse contexto, não existe narrativa que não seja metrificada, não existe recitação que não seja cantada, não existe canto que não seja dançado. A narrativa é uma performance integral, desencadeada e centrada pelo xamã, ela se torna comunitária; sendo coletiva, se torna irresistível. (SEVCENKO, 1988, p. 126).

Os xamãs são os mediadores entre linguagens, fazem a travessia entre o pré-verbal e o verbal, pois, como nos apresenta Pierre Clastres, são “homens capazes de embriaguez verbal

³² “Em todos esses exemplos encontramos o tema central da cerimônia de iniciação: despedaçamento do corpo do neófito e renovação de seus órgãos, morte ritual seguida de ressurreição e plenitude mística.” (ELIADE, 2002, p. 53).

quando os toca o espírito dos deuses” (CLASTRES, 2017). O xamã, inspirado, torna-se canal, mediano, fazendo ecoar no mundo a voz daqueles que querem se fazer ouvir, estabelecendo o diálogo que possibilita a transmissão da tradição³³. De modo semelhante aos xamãs, o antropólogo francês nos lembra que, entre os *Mbyá*, os *pa'i*³⁴, os profetas, se utilizam destas comunicações da força da criação verbal presente como “Grande fala [*Grand Parler*]”, provocando uma “transmutação linguística do universo cotidiano”, expressa como uma língua quase secreta (CLASTRES, 2017, p. 147). A flecha torna-se a flor do arco, o cachimbo se expressa como esqueleto da bruma, de modo que as palavras abrem o mundo à poética de sua materialidade. A inspiração do xamã torna a fala viva, e as palavras compõem um estranho saber à medida que transmitem e expandem os modos de apresentar e, conseqüentemente, de conhecer. A força vital posta em ato na voz dos xamãs coloca o mundo em movimento conforme as palavras são proferidas.

Além destes indivíduos habitarem nosso imaginário das sociedades primitivas não-europeias, o historiador irlandês Eric Robertson Doods (2002) nos apresenta a condição xamânica em grandes figuras do pensamento grego antigo, tais como: Pitágoras, Empédocles, Empimênides e Zalmoxis. Também Orfeu, o mítico personagem grego – que encantava homens, animais e toda a natureza com sua bela poesia e música, e que, com a morte de sua amada Eurídice, desce ao submundo para recuperar sua alma e retorna, sem sucesso –, pode ser considerado, aos seus olhos, o que chamou de panxamanista, o xamã mítico (DOODS, 2002).

Neste momento, podemos aproximar o xamã do poeta, como aquele que se torna veículo de conhecimentos transindividuais, abertos ao exterior, permitindo a conservação e transmissão dos saberes, como ocorria na Grécia Antiga. Além disso, tanto a poesia como a adivinhação, e sua ligação com a iátrica (arte da cura) – que poderíamos atribuir ao xamã – são guardadas pelo deus Apolo, sendo a primeira responsável pela transmissão dos mitos e a segunda pelo aconselhamento do homem grego em suas crises individuais e coletivas (SCARPI, 2004).

Aproximando-nos do historiador e antropólogo francês Jean-Pierre Vernant, podemos dizer que a voz dos poetas, juntamente com o das mulheres e dos velhos, eram as responsáveis pela transmissão oral das tradições. Enquanto os primeiros apresentavam os mitos, os deuses e heróis em sua performance oral para o público, os segundos o faziam na intimidade do lar, contando aos seus à medida que estes aprendiam a se situar no mundo. A poesia, aliada à música,

³³ “Voz inspirada pelos invisíveis, lugar de espera do diálogo entre os humanos e os deuses, ele concede ao rigor de seus *logos* o arrebatamento da fé que anima as belas formas do saber.” (CLASTRES, 2017, p. 147).

³⁴ O xamã de Clastres é o xamã *Mbyá*, ameríndio. Apesar de possíveis críticas, utilizaremos termo xamã em sentido extensivo, embora saibamos que existem diferenças entre os diferentes xamãs.

animava a vida social e espiritual da comunidade. O ritmo da narrativa punha “em cena as potências do além revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligência.” (VERNANT, 2006, p. 15)

O apelo didático da poesia grega, de seus temas e de sua forma, possibilitou a memorização da “enciclopédia de conhecimentos”, constituindo-se como instrumento de conservação e comunicação do saber tradicional, da memória social, que fundamentam a cultura em comum. Cultura que se apresenta na poesia como um espelho em que as pessoas se veem e se reconhecem como “comunidade de seres perecíveis” em conexão com os seres divinos presentes nos mitos, que asseguram a permanência da cultura e da comunidade ao longo do tempo e no desfazimento da matéria (VERNANT, 2006). Portanto, a poesia aproxima a comunidade de seu passado e imaginário comuns, nos quais os antepassados, heróis e deuses tornam-se presentes no mito³⁵. É nesse espaço simbólico, verbal e ordenado do mito, no qual uma história se repete, que se estabelece o equilíbrio entre o natural e o sobrenatural, no qual se funda a experiência religiosa e social, em sua busca pelo tempo perdido.

Platão nos ensina que o entusiasmo e a possessão que movimentam os poetas revelam a afinidade desta arte com sua dimensão espiritual. Porém, sobre essa manifestação, em que o delírio e a profecia não tinham uma distinção clara, é necessário levantar uma grande suspeita, pois, diante dessa inspiração divina, o seu encanto e sedução se tornam um campo aberto à enganação. O descontrole a que está sujeito o poeta, fora de si em sua experiência de *delirium*, de deslimite, necessita ser observada com aguçada desconfiança diante da verdade dos fatos. Sob esta ótica, não só a expressão poética, mas também a expressão xamânica são postas em xeque. Ao comentar a noção de poética em Platão, o filósofo Fernando Santoro resume:

A poesia é propiciada por uma força divina (θεία δύναμις) que vai sendo transmitida por contágio da musa ao poeta, do poeta ao intérprete e do intérprete ao auditório, como a força magnética de um ímã que se vai conectando a vários anéis, repassando este poder em corrente. É esta força que move e torna vívido tudo por onde passa, esta força emociona e comove; possuídos por ela, entram em transe o poeta para compor, o intérprete para cantar e o ouvinte quando ouve e sente. Este estado de transe é descrito como um estado em que se é tomado ou possuído por um deus, que é propriamente o sentido etimológico do termo ‘entusiasmo’ (ἐν + θεός + ιασμος), normalmente traduzido por ‘inspiração divina’. O poeta, o intérprete e mesmo o espectador são levados a um estado de submissão da consciência (ὑπό-νοια) em que o pensamento humano sai de seu discernimento (ἔκφρων) e torna-se suporte da expressão divina, que assim aflora

³⁵ Gostaríamos aqui de fazer a diferenciação entre poesia e mito, uma vez que a primeira pode ser porta-voz da segunda, mas não só. Lévi-Strauss apresenta essa diferença no problema da tradução à que são submetidos estes dois modos de expressão linguística, afirmando que, enquanto “a poesia é uma forma de linguagem extremamente difícil de se traduzir para outra língua”, podendo acarretar perda de sentido ou deformações, o “valor do mito, ao contrário, permanece, por pior que seja a tradução.” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 225). Portanto, enquanto a poesia necessita de uma determinada sintaxe, o mito resiste e persiste na linguagem, em suas deformações, modificações e fragmentações, em suma, assume versões.

poeticamente, como criação de sentido. Como se trata de um movimento de fazer vir à luz, de externalização, seria mais apropriado falar de ‘ex-piração’ do que ‘in-spiração’. Assim o poeta e toda a cadeia podem ser expressão da verdade e de conhecimentos reais, quando efetivamente conectados às musas divinas. Mas não há garantia para esta conexão, nem de que tudo que um poeta diz seja proveniente de tal fonte: ele também pode dizer falsidades e contradizer-se. (SANTORO, 2018, p. 407-408).

Santoro nos mostra como Platão apresenta a força da poesia como arte divinatória e como arte do falso, então, diante deste limiar de indiscernibilidade, a instituição do limite torna-se mais lógica. Desse modo, apesar de qualquer inspiração divina, as palavras devem passar pelo crivo do *logos*, pela análise à luz do conhecimento racional, justificado e verdadeiro, abalando a veracidade da transmissão de um conhecimento inspirado, mítico-poético, muitas vezes colocado como enganador. A impossibilidade de atestar a presença divina na palavra do poeta levará Platão a pensar a poesia como arte máxima e mais perigosa, em razão do estado de transe, da “submissão da consciência” e da falta de discernimento que a força da palavra poética pode provocar.

A palavra-alma, cheia de entusiasmo, que reunia a comunidade pela transmissibilidade do saber e da tradição pela voz dos poetas é posta em dúvida e, em certo sentido, desencantada. A sugestão de Platão é simples: que sejam expulsos da República os poetas, aqueles cujas palavras são sedutoras demais para se confiar, uma vez que a cidade precisa de leis, ou seja, da autoridade das palavras escritas, grafadas na imutabilidade da determinação, na clareza para a execução e na justificação para a ordem. Sendo assim, aqueles poetas que respeitarem as leis do bem e da beleza, superiores à sua prática, serão bem-vindos, aos outros restará o exílio.

O NASCIMENTO DAS CIDADES: *PÓLIS* E *NOMOS*

Da civilização clássica grega surge, durante o século VI a.C, a forma política por excelência, a *pólis*, a cidade (CHATELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2000). Posteriormente à virada histórica ocorrida com o declínio do período micênico (entre os séculos VIII-VII a.C) e com o nascimento da razão grega, surgem os primeiros fundamentos da *pólis*, juntamente com a laicização do pensamento político e o advento da filosofia (VERNANT, 2015). Essas transformações marcam o declínio da autoridade da palavra mítica ou divina, seguida da mudança no mundo grego que, com a instituição da *pólis*, se assenta sobre o pensamento racional, migrando do universo espiritual para as atitudes humanas e psicológicas (VERNANT, 2015). A razão grega, filha da *pólis*, diferentemente da razão moderna, de matriz científica e experimental, tem como essência a política e o debate de argumentos inteligíveis a respeito da ordem humana, portanto,

tendia menos para a transformação da natureza e mais para a ação sobre os homens pela linguagem (VERNANT, 2015).

Segundo Aristóteles, diferentemente das relações de sobrevivência constituídas pela família, unida pelos laços de sangue, e pela aldeia, unida pelos interesses comuns, o homem, como animal político, poderia, na *pólis*, exercer sua essência: “falar de maneira sensata e refletir sobre seus atos”, seja no domínio individual, na “satisfação legítima”, seja no domínio coletivo, na instauração de uma “ordem justa” (CHATELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2000, p. 15). A ordenação racional de maneira acordada e fixa se tornava o propósito a alcançar.

Jean-Pierre Vernant nos apresenta indícios destas mudanças que ocorreram na expressão artística nos motivos da cerâmica produzida na época, que deixaram de representar as cenas cotidianas da vida animal e vegetal, substituídos por uma decoração geométrica, reduzindo as formas a “modelos claros e simples” (VERNANT, 2015, p. 41). O rigor geométrico apresenta a tendência de afastamento da mística arcaica, suprimindo gradativamente o mistério do pensamento mítico-poético pela racionalidade das formas, mais próxima das análises lógico-dedutivas da filosofia e das leis.

O nascimento do direito e da filosofia dos pré-socráticos impulsionou uma visão de ordem e organização baseada numa certa física e geometria aplicada ao microcosmos, o mundo político dos homens. O direito aproximou a reflexão moral da política, deslocando a violência da vontade do soberano para uma moderação racional centralizada na *pólis*, instituindo a justiça baseada na determinação do *nomos* (força de lei) como medida válida para todos os cidadãos, com o intuito de estabelecer o equilíbrio de forças e a igualdade (*isonomia*) para a realização da ordem política por meio de normas de controle (VERNANT, 2006).

Diante de conflitos de natureza feudal no século VI a.C, visto que as grandes famílias “exerciam autoridade política, religiosa, jurídica e econômica sobre um pequeno povo de agricultores, artesãos e pescadores” e da existência de impérios despóticos nas “terras bárbaras”, surgia a necessidade de produzir um personagem que “fixasse as regras para o jogo social” (CHATELET, DUHAMEL & PISIER-KOUCHNER, 2000, p. 13), estabelecendo ordens para a coletividade. Portanto, estes legisladores tinham como tarefa redigir uma constituição, “textos claros e públicos” que elaborassem “princípios de organização política e sociais” (CHATELET, DUHAMEL & PISIER-KOUCHNER, 2000, p. 14), ou seja, regras, argumentos e sentenças para os cidadãos: as leis.

O advento da moeda de Estado, emitida e garantida pela *pólis* (VERNANT, 2006), é um indicador da emergência desta tentativa de codificação e regramento por um cálculo ótimo, que se traduziria na busca de uma justa medida nas atividades práticas do cotidiano. A filosofia dos pré-

socráticos (a partir do século VI a.C.), os físicos da racionalidade, dava a chave para pensar essas regras, pois buscavam pela razão (*logos*) na natureza (*physis*) o elemento primordial (*arché*), ou seja, as grandes leis universais. Desse modo, a partir do elemento primordial e suas leis, seria possível deduzir todo o cosmos. Assim, tanto o direito como a filosofia apontarão um certo modelo geométrico, com centro, lei e equilíbrio, que servirá de base para a cidade pensar-se de modo laico e racional.

Este “Iluminismo Grego” (século V a.C.) apresenta a aurora do “mundo dos homens”, distanciando-se dos deuses e deslocando as questões de ordem, unificação e verdade para o diálogo na cidade. O declínio do período micênico é também o declínio do soberano, do rei, recolocando na dimensão política o debate da natureza do poder, distanciando-se de uma figura de comando – que detêm e exerce todo o poder – para uma dimensão que pressupõe conflito, discussão e eleição, por pessoas divididas socialmente, que exercem funções sociais especializadas³⁶.

O poder, antes exclusivo, é redistribuído aos cidadãos instaurando uma democracia, visando impedir a emergência de um tirano ou de uma casta dominante. Assim, esta nova unidade estrutura-se na dialética entre concorrência e dependência, fundando um “espírito de *agon*” (VERNANT, 2015), de luta, onde aconteciam as disputas orais de ideias e argumentos. A divisão, nesse momento, buscava no conflito a unificação, pois, como Vernant nos fala, só era possível a concorrência entre iguais (VERNANT, 2015), no caso grego, homens livres nascidos na *pólis* (excluídas as mulheres, os escravos e estrangeiros). Esta disputa materialmente expressa na centralidade da *Ágora* – praça pública e espaço comum, onde é discutido o interesse geral –, realiza a unidade política no plano profano, enquanto o culto público – aos deuses da cidade – a realiza no plano sagrado (VERNANT, 2015), sendo o primeiro tanto ou mais importante que o segundo.

Assim, a palavra se desloca do campo da religião para o campo da política, do mito para o *logos*, do campo do entusiasmo para o campo da argumentação, da inspiração dos deuses para a escolha e o juízo dos homens, do espírito da oralidade à autoridade da escrita. O sistema da *pólis* emerge desta torção cultural, da instituição da ordem pública. O sagrado migra da poesia para as leis, exercendo a autoridade dos homens sobre os homens, submetendo a comunidade às regras da cidade.

Na *pólis*, a “organização tribal é abolida” (VERNANT, 2006), os laços de consanguinidade não representam mais o fundamento, e sim sua localização geográfica e territorial comum, equalizando suas tradições e práticas. Segundo Massimo Cacciari (2010), a *pólis* designa sede ou residência, lugar onde determinada gente tem suas raízes. O lugar do enraizamento dos iguais,

³⁶“Não se põe mais em destaque um personagem único que domina a vida social, mas uma multiplicidade de funções que, opondo-se umas às outras, necessitam de uma divisão, uma delimitação recíproca.” (VERNANT, 2015, p. 46).

provenientes da mesma raiz étnico-religiosa, que falam o mesmo idioma e partilham o mesmo *logos*, razão e palavra. A delimitação da cidade e a centralidade da política permitem seu funcionamento como organismo, a partir de seu reconhecimento como totalidade na vida pública, sobretudo na *ágora* e no teatro.

A *pólis* se funda na distinção dos cidadãos em seu interior em relação à barbárie exterior, reunindo-os sob o princípio de identidade e expulsando os elementos estranhos. A lei, o *nomos*, que significa a partição da terra segundo o *logos* (CACCIARI, 2010), faz da razão o fundamento da divisão da terra, do limite de ação dos homens e da proteção contra a ameaça da diferença exterior, seja ela o estrangeiro-bárbaro, o irracional-mítico ou o dionisíaco-instintivo. A cidade-Estado produz o isolamento daqueles que partilham a mesma identidade, de forma a não se contaminarem com a exterioridade.

Esse acontecimento no mundo grego acaba por fundar a perspectiva que sustenta parte do pensamento ocidental, instituindo o olhar racional e contestador sobre as cosmologias das sociedades primitivas, seus mitos, ritos e magias. Longe de defendemos aqui o irracionalismo, ou mesmo o obscurantismo dogmático, afirmamos que tais acontecimentos expõem o afastamento do estranhamento, da exterioridade e da alteridade na gênese do pensamento e das práticas que instauraram a comunidade. As divindades e os espíritos, os mitos e os símbolos, que apresentavam e construíam a tradição, traziam consigo a materialidade viva comungada pelos membros na palavra sacralizada, fazendo-se comunidade. O entusiasmo da transmissão animava um espírito comum, tanto no transe poético quanto na “Grande Fala” xamânica, fazendo-o vibrar nos corpos, pois a palavra não era a do emissor, de um autor que se assenhorava ou submetia os outros, mas de uma voz vinda de outro lugar, um lugar do qual todos estavam distantes e, ao mesmo, integrados: o lugar mítico da origem.

Em seu lugar, ergue-se o modelo ideal da política na centralidade da *pólis*, a democracia, baseada na *isonomia*, nas leis e no debate. A política supõe autonomia e participação dos cidadãos que fazem a gestão da coletividade pela racionalidade e clareza dos princípios fundamentais. A clausura torna-se sua proteção e sua capacidade de obter reconhecimento, possibilitando a identidade e o consenso, além da organização contra os inimigos em momentos de conflito. A política, faz-se assim, a justiça entre os iguais, regidos pela palavra livre e debatida no centro da vida pública. A democracia é o domínio do consenso entre iguais perante a lei.

Desse modo, a palavra do interior da *pólis*, portanto pública, racional e política, se sobrepõe à palavra que vem do exterior, excessiva, poética e encantada. Esta sobreposição torna-se a mistura da qual restam apenas seus rastros, dispersos nos domínios para os quais migram as palavras, presentes-ausentes, emudecidos na materialidade do mundo, à espera de se fazerem escutar

novamente. A razão impunha seus limites, instaurando a lei dos homens e a superioridade do Estado como instância de regulação política. Suas potencialidades permitiam a libertação da submissão ao soberano, a abertura da reflexão e do entendimento sobre o mundo, a produção de uma ordem social em busca de equilíbrio, cidadania e diálogo. Enquanto isso, a poética, o corpo, a narrativa e a vida coletiva escorriam por entre as divisões claras e objetivas das leis, apresentando as possibilidades da metamorfose. Apesar disso, além da exterioridade poética e da interioridade democrática, surgem representações da cidade ideal.

A clausura da representação da cidade antiga: a República

O declínio da democracia grega decorrente da Guerra do Peloponeso e da condenação de Sócrates à morte, inaugura um período de crise do modelo político ateniense. Passa a existir, então, a necessidade de criar uma nova representação com a qual poderia haver identificação, uma instância transcendente que conferiria sentido, lei e ordem a essa comunidade em declínio. Esta nova identidade na qual a coletividade poderia se espelhar, pela qual a materialidade deveria se guiar, não deveria mais ser formada pelo mito nem pelo jogo democrático no centro da *ágora*, mas pela clareza de um modelo, tanto teórico quanto prático, apoiado na razão.

Platão, que assistiu com entusiasmo o declínio da democracia, busca repensar o modelo, agora, de uma cidade-ideal, modelo no qual aproxima política e filosofia, o que seria a “verdadeira arte política” (DI FELICE, 2009). Esse modelo surge dos contornos da filosofia platônica e de seu dualismo, que distingue a realidade na cisão entre dois mundos: mundo das ideias e mundo sensível, o modelo e a cópia. O primeiro, um mundo perfeito, eterno, estável e imutável das ideias, da verdade, do bem e da beleza, o segundo, criado pelo Grande Demiurgo, é uma cópia imperfeita, contingente, instável e mutável, dos sentidos, do devir e da mortalidade. Tomando como base estes pressupostos, nasce a proposta de cidade-Estado alternativa à existente, praticamente uma utopia racional, na qual o poder estaria subordinado ao saber e o soberano seria o filósofo.

A ideia da cidade platônica, dividida em funções, governada pela racionalidade e defendida pela força dos guerreiros, era a materialização e, ao mesmo tempo, a forma comunicante das ideias do filósofo. Totalmente protegida por muros, a cidade, com seus jardins, seus ginásios, seus parques, suas águas quentes e frias, seus canais para a agricultura e seu palácio real, vizinho das casas dos deuses, constituía uma arquitetura visível do raciocínio platônico. Mais do que seus construtores, o projeto, isto é, um texto e a ordem das coisas racionais escritas, é que dava origem à cidade da ‘beleza’. (DI FELICE, 2009, p. 92).

Essa concepção idealista organizava a cidade estabelecendo os critérios essenciais à natureza humana e à satisfação de suas necessidades pela divisão em três grandes castas: os

guardiões, os guerreiros e os camponeses-artesãos, com base em três exigências sociais: a elaboração das normas e leis, a defesa e a conservação da ordem, e a produção, respeitando as quatro virtudes cardeais: a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça (DI FELICE, 2009). Os cidadãos livres, homens e mulheres, designados em suas castas pelo soberano-filósofo à obediência ao trabalho, à segurança disciplinar ou à autoridade do saber, partilhariam bens e filhos, suspendendo a noção nuclear de família (CHATELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2000).

Essa cidade-ideal conserva uma conexão essencial entre saber, justiça, ordem racional e estrutura da cidade, tornando a estrutura material um frágil anteparo da verdade ideal. Ao invés do fundamento humano da democracia, interessa evocar o que é divino no homem, suprimindo os desejos e impulsos sensíveis, em busca da ordem superior das verdades inteligíveis. A concepção urbana de Platão, como uma das primeiras utopias de que se tem notícia, não se concretizará, porém se tornará um ideal de projeto, política e filosofia governados pela moral e pela razão soberanas. Essa fixação teórica, fundada em uma representação rígida e geométrica, produzirá uma clausura da representação da cidade, que terá ecos na concepção agostiniana de Cidade de Deus, na cidade moderna, e assombrará todo o pensamento filosófico e projetual até os dias de hoje.

3

3 URBANO: PELE

“O mais profundo é a pele” dizia a célebre frase de Paul Valéry. Deslocando-a um pouco de seu lugar de enunciação, poderíamos fazer um estranho uso, desviado de seu sentido habitual. Gostaríamos de pensar o urbano como uma pele planetária. O urbano, esta entidade abstrata que designa uma contraposição imediata ao rural, é a expressão do refinado e civilizado em contraste ao bruto e rústico. O adjetivo urbano é utilizado para pensar as questões próprias, relativas e pertencentes às cidades e metrópoles. Após a revolução industrial, a urbanização e sua expansão foi se tornando comum. Esta disseminação torna, inclusive, imperativa a invenção de uma disciplina para estudar este fenômeno, as cidades, sua história, seu planejamento, projeção, análise de problemas e proposição de possíveis soluções. A gênese da disciplina, que compreende um arco da estética à técnica, pode ser localizada nos procedimentos de Ildefons de Cerdá em Barcelona, em meados do século XIX, à sua formalização no Urbanismo Moderno, no início do século XX.

Nos tempos atuais, nos quais vai se tornando cada vez mais complexo nomear cidades e metrópoles como entidades delimitadas e organismos fechados, o adjetivo torna-se um substantivo que exprime um modo de produção, estruturação e expansão de um tecido técnico-político, um processo conectado em escala local, regional e global. O urbano não é apenas a face tecnocientífica da ação humana e seu processo no território, mas um desdobramento material do próprio território, um modo de produção de objetos, sujeitos e lugares, ou seja, integra à vida humana, não-humana e espacial.

Em uma imagem hiper-simplificada, um esquema de exposição, poderíamos aproximar formas urbanas de formas biológicas para explicitar graus de complexidade em desdobramento, além de friccionar o urbano e o biológico. Deste modo, as primeiras cidades teriam a semelhança de uma célula, configurando espaços fechados e delimitados por muralhas, centrados em um núcleo de poder político-religioso que funcionava tanto como um ímã de atração, como um arquivo de acumulação. Este potencial de agregação por atração e acumulação, permitia a cidade atrair a produção agrícola e pastoril, assim como técnicos, sábios e sacerdotes. O centro atraía para si coisas e pessoas, permitindo os encontros, circulação de pensamentos, usufruto da abundância e relativo ócio em relação às imediações. A cidade-célula era uma pequena usina de agregados materiais, sensíveis e intelectuais. Nesta categoria, poderíamos incluir as pólis gregas e as cidades medievais, sendo as primeiras político-democráticas e as segundas militar-teocráticas.

Num segundo momento, que poderíamos datar do início da modernidade, chegamos às metrópoles, as grandes cidades industriais, não mais uma célula, mas um organismo complexo, movido pela economia fabril, exploração técnica e razão instrumental, dotado de vertiginoso

aumento populacional, transbordamento territorial, divisão de classes e trabalhos. O organismo rompe os limites das muralhas e se multiplica quantitativamente, primeiramente, de maneira desordenada e, posteriormente, mediada por algumas regras e diretrizes. Há, então, o deslocamento de uma célula autocentrada para o advento de um organismo que se reproduz, no qual, redes de produção, distribuição e comunicação tramam esta nova malha guiada pela economia política, deixando a centralidade política e religiosa em segundo plano, e focando na acumulação de capital, proveniente da extração e acumulação de valor expropriado dos corpos na produção de signos, bens e serviços. A metrópole, a cidade mãe, se expande expropriando as colônias e os proletários, alimentando sua produção e se reproduzindo. O capitalismo em expansão torna-se o guia deste organismo nascente, esquadrihando-o e buscando aumentar sua energia, convertendo-a em capital.

Em seguimento ao auge da metrópole moderna, chegaríamos a mais uma mutação, no contemporâneo, que podemos datar do final da Segunda Guerra Mundial, desdobrando-se durante os anos 60 e chegando a sua expressão mais clara entre os anos 90 e este início do século XXI. Este é o período de uma intensa transformação técnica e cultural em escala global, nomeada globalização. O capitalismo vai se reconfigurando, alternando seu núcleo de expropriação da produção para a reprodução, do produto para os serviços, da indústria para a cultura, do objeto para o signo. O capitalismo se expande e se refina para abarcar mais áreas de exploração. Durante este período, o êxodo rural proveniente das décadas anteriores alcança índices, até então, inéditos. A população nos núcleos urbanos torna-se maior que nas áreas rurais, sendo sua extensão territorial ínfima em relação a extensão global. Há uma intensa contração populacional, ou seja, muitos morando em muito pouco. Além disso, a conexão global e a população urbana passam a funcionar em rede em uma escala historicamente nova.

Este choque planetário torna o urbano um tecido que envolve, produz e transforma o globo, como uma pele. Voltamos, então, à Valéry, pois, se o mais profundo é a pele, o urbano é a profundidade material expressa no extremo da superfície. A superfície urbana torna-se, de modo evidente, a metamorfose da materialidade cósmica, o substrato da produção global, de tal forma que, pela primeira vez, torna-se difícil distinguir cultura e natureza, o artificial e o orgânico, uma vez que partilhamos a mesma substância, o mesmo processo e o modo de produção afeta mutuamente corpo e terra. Quando o urbano se torna a pele planetária, tomamos uma assombrosa consciência, tal como o ocorrido na modernidade na tomada de consciência histórica. Semelhante ao momento em que o humano, deparando-se com os acontecimentos humanos compilados em documentos, organizados em períodos e concatenados linearmente, em que pôde pensar-se em contraste com seus predecessores e sonhar o progresso de seus sucessores, na história, na

atualidade nos deparamos com o alvorecer de uma consciência cósmica que nos convoca a repensar eticamente nossas relações com nós mesmos, os outros e o mundo, demandando uma *ética do cuidado ampliado*.

*

Caminhamos no paradoxo. Vivemos em zonas de tensão. O urbano tornou-se um dos principais centros de produção da vida contemporânea, se não, o principal. Assistimos esta disputa no Brasil nos movimentos de luta pela moradia, nas mobilizações em prol de melhoria da mobilidade urbana, na ocupação de espaços públicos como estratégia de visibilização de demandas, em uma articulação cada vez maior pelo direito à cidade. Se por um lado é este território que podemos disputar, criar e diferir, nele mesmo, estamos expostos ao imperativo do capital, do controle e da repetição. Como pensar, acompanhar e intervir algo que não cessa de se modificar? Como lidar num processo que estamos co-implicados? Como posicionar-se neste combate? Talvez estes sejam alguns dos grandes desafios que nos deparamos ao pensar o urbano contemporâneo.

FORMAS URBANAS: DO MODERNO AO CONTEMPORÂNEO

Abordar o fenômeno urbano contemporâneo é um desafio, pois, apresenta-se com alto grau de complexidade, incerteza e deriva. Perante esta quimera, buscaremos algumas balizas, mesmo que precárias. Iniciemos, então, recorrendo ao breve esquema historiográfico proposto pelo arquiteto espanhol Carlos Garcia Vázquez em seu *Teorías e historia de la ciudad contemporánea* (2016). Neste trabalho panorâmico – onde analisa olhares de sociólogos, historiadores e arquitetos – divide a história da cidade contemporânea em 3 períodos paradigmáticos: Metrópole (1882-1939), Megalópole (1939-1979) e Metápolis (1979-2007).

A metrópole³⁷, a cidade mãe, é a face cidadina da economia, disciplina e biopoder, um conjunto de dispositivos para exercício de governo sobre corpos e populações pelo capital e pelo Estado, assim como, a sede dos encontros, das tensões, da heterogeneidade e do exercício da vida cotidiana, daquilo que foge ao governo, da invenção, o ingovernável (AGAMBEN, 2010). Sua forma emerge da industrialização, do capitalismo e do racionalismo, quase sempre, assentada sobre cidades históricas, grandes centros europeus em expansão demográfica, territorial e produtiva.

³⁷ Remete a relação hierárquica e de domínio das cidades (*pólis*), centro e pátria, para com as colônias (*em apoikíā*), distantes, denotando heterogeneidade espacial e política. (AGAMBEN, 2010).

A metrópole aponta para o futuro, para o progresso, demandando as grandes reformas urbanas, a extensão das conexões e o ordenamento sócio-espacial. O confronto com estas questões, somadas à desigualdade social, o déficit habitacional, a luta de classes e as epidemias, faz surgir as disciplinas como o urbanismo, a sociologia e a medicina social. Capitalismo e Estado, urbanismo, higienismo e polícia, se unem como ferramentas de segurança e disciplina das populações, tornando a forma-metrópole um modelo ideal da produção capitalista-industrial-moderna, com suas várias faces³⁸.

Enquanto a Metrópole expressava o surgimento e a idealização de um novo modelo materializado para o modo de viver e produzir moderno, a Megalópole³⁹ expõe sua consolidação e o progressivo aumento de sua dimensão territorial. A cidade gigante é o resultado de uma série de fatores que corroboraram para sua extensão, pelo adensamento dos centros e a intensificação de uma grande massa suburbana, conectada por redes de autoestradas e comunicação. Neste período, consolida-se o chamado Estado de Bem-Estar Social, no qual o Estado assume um papel de intervenção na economia, tensionando a mão-invisível do livre-mercado, e garante direitos sociais e trabalhistas. Estes direitos, diga-se de passagem, conquistados a partir de sucessivas pressões e revoltas populares.

Uma vez conquistada alguma estabilidade por meio das lutas e de uma regularização econômica, assistimos o aumento do consumo e o advento de novas disputas sociais. A indústria consolidada e produtiva, que ofertava maior quantidade de produtos, investia na sedução dos trabalhadores, com maior oferta de trabalho, seguridade e estabilidade, o que tornou possível o estabelecimento de uma classe média forte e consumidora. Logo, o aumento da produção, seguia-se do fortalecimento da publicidade e do advento de uma sociedade de consumo. Além disso, as conquistas trabalhistas e econômicas foram seguidas de lutas sociais renovadas. A luta de classes seguia, como é típica de sociedades capitalistas e desiguais, porém, era acompanhada das pautas raciais e de gênero. Lutas dos negros, das feministas, dos gays, dos hippies, ampliavam a luta de classes para uma esfera cultural, de práticas e modos de viver. Poderíamos dizer que o proletário, o corpo expropriado de sua força vital pelo burguês, através dos baixos salários, dos meios de produção e da propriedade privada, é avizinhado pelas minorias, que além de serem expropriadas,

³⁸ Como já apresentamos, passando do modelo estético-estratégico burguês parisiense, haussmaniano, ao racionalista-utópico industrial, de Le Corbusier.

³⁹ As Megalópoles ou Megacidades “são as cidades definidas pela concentração recente de grandes populações. Seu número absoluto registrou uma explosão espalhando-se pelo mundo, com concentração especial no hemisfério sul. A explosão demográfica se deve a migrações e ao crescimento vegetativo, gerando inúmeros problemas de habitação, transporte, emprego, educação, saúde, violência, tráfico de drogas, poluição. Trata-se de megacidades que convivem riqueza e pobreza. Nelas, coexistem a modernidade e a pós-modernidade. Os opostos, os extremos e o multiculturalismo são os traços característicos dessas cidades. Exemplos: Bogotá, Lima, Rio de Janeiro, Lagos, Calcutá, Mumbai, entre outras.” (FREITAG, 2006, p. 118).

são silenciadas, subalternizadas e excluídas, não apenas por sua posição de trabalhadores, mas, por viverem modos dissidentes da “subjetividade antro-po-falo-ego-logocêntrica” (ROLNIK, 2018, p. 143). Em ressonância com estas pautas podemos citar o acontecimento de maio de 1968, em Paris, na França, expressão rebelde da convergência destas novas lutas.

Assim, do mesmo modo que o território urbano se encontrava em disputa, o planeta também estava em conflito. A política global era atravessada pela tensão entre o capitalismo e o socialismo, expressos pelas políticas dos Estados Unidos da América e da União Soviética. Os dois modelos econômicos travavam uma guerra silenciosa em meio e após à II Grande Guerra. Este evento histórico, além de deixar um rastro de destruição em várias cidades europeias e dinamizar a economia bélica mundial, gerava uma desconfiança na fé em relação ao progresso, à razão e à tecnologia. O trauma social suscitava à autocrítica: como a humanidade, no alto de sua razão, produziu tão grande barbárie como o holocausto e os campos de concentração? A resposta, hesitante, convidava uma reflexão sobre os rumos da humanidade, uma revisão dos valores humanistas.

A expansão urbana – principalmente, após as Guerras Mundiais – na Europa e na América, era guiada pela construção civil e a indústria automotiva. Animada pelos modelos de industrialização, modelização e homogeneização das construções, a urbanização incorporava soluções rápidas, baratas e pré-fabricadas, dando forma aos subúrbios e aos conjuntos habitacionais. Estas regiões eram acessadas pela renovada malha rodoviária, que ganhava protagonismo junto ao automóvel e, conseqüente, ao combustível fóssil. Assim, o petróleo se mostrava como um dos principais atores da economia internacional, um combustível que alimentava a explosão da megalópole e a modernização.

Posteriormente a este período de certa estabilidade econômica, conquistas sociais e consolidação da sociedade de consumo, o urbano entra em uma nova fase paradigmática, batizada pelo François Ascher, urbanista francês, de Metápolis. Este estágio se caracteriza fortemente pela desagregação do Estado de Bem-Estar Social das décadas anteriores, desencadeada pela crise econômica global decorrente do petróleo⁴⁰ (1979). Esta desestabilização econômica foi respondida na Inglaterra, por Margareth Thatcher, e nos Estados Unidos, por Ronald Reagan, com políticas de austeridade, retração de direitos trabalhistas, a liberalização de serviços oferecidos pelo Estado para a iniciativa privada e o fomento de uma economia pró-mercado durante a década de 1980.

O movimento de dinamização de investimentos junto as novas tecnologias de comunicação decorrentes da III Revolução Industrial – informática, genética e eletrônica – gerou o fenômeno

⁴⁰ A crise do petróleo de 1979 ou o segundo choque do petróleo ocorreram no mundo devido à diminuição da produção de petróleo após a Revolução Iraniana.

conhecido como globalização⁴¹. A globalização e o neoliberalismo colocaram as cidades em competição pelos investimentos transnacionais, forçando-as a funcionar ora como empresa, ora como mercadoria. Deste modo, as cidades passam a se autopromover como marcas, atraindo megaeventos mundiais, grandes empresas e turistas, inaugurando a guerra econômica entre cidades-globais⁴² e os lugares que pleiteiam essa posição na rede econômica planetária. O Estado não é mais o motor da transformação, como na modernidade, mas as empresas que se aliam a ele e o colonizam.

A autopromoção para a captação de investimentos, tendo como meta um horizonte global, acaba por criar um problema complexo. Se, por um lado, este processo promove transformações urbanas substanciais na qualidade espacial, fundam movimentos de retorno ao centro e a valorização dos pontos turísticos, históricos e culturais do tecido urbano, por outro, o discurso de dinamização e revitalização é atravessado por um eco higienista, excludente e elitista, promovendo a gentrificação dos locais reformados, expulsando moradores e frequentadores destas áreas, lançando-os para áreas precárias e distantes. A imagem da cidade torna-se uma mercadoria de alto valor financeiro e especulativo no mercado espetacular, da qual toda sujeira, marginais e entraves devem ser expurgados.

De modo diverso à Megalópole, que não desaparece como forma, a Metápolis se caracteriza pelo seu modo de funcionamento, que se repete em várias regiões, mesmo longínquas e não limítrofes, apresentando, mesmo na descontinuidade espacial, uma continuidade processual, conectada por redes materiais (infraestruturais) e imateriais (informacionais) integradas. Este novo território heterogêneo, funcionando em regime de sincronia, torna o distante, próximo, interconectando áreas citadinas, rurais, agrícolas e até inóspitas num mesmo modo de produção, que chamaremos urbano.

Em análise, podemos dizer que estes 3 paradigmas nos mostram a passagem da forma-modelo Metrópole, para sua expansão material-dimensional na Megalópole e alcança um estágio material-imaterial, ou melhor, processual, chegando a sua fase de Metápolis. O estágio processual do urbano contemporâneo expõe a desterritorialização da metrópole, seu alastramento pela

⁴¹ Oliver Mongin nos atenta para a globalização dos anos 1960, fundando uma economia-mundo, pode ser vista com uma terceira fase deste desdobramento, que se inicia na passagem da Idade Média ao Renascimento, as Grandes Navegações, as redes coloniais e marítimas (séc. XV), passa pela Revolução Industrial, Estatal e mercantil (1870-1914) e chega ao seu momento tecno-econômico global (MONGIN, 2009).

⁴² “Trata-se de cidades contemporâneas que constituem os ‘pilares’ da nova era informacional (...). Essas cidades grandes oferecem infraestrutura necessária para a economia mundial, para que essa possa realizar transações necessárias de capital e mercadorias. Por isso, as cidades globais precisam ter bons aeroportos, hotéis, telecomunicações, mídia, internet, sistema bancário, segurança, bolsas, sistemas de seguro, e assim por diante. Essas cidades também necessitam de um número significativo de pessoas treinadas para assegurar esses serviços. As cidades globais também são mercados capazes de absorver e reciclar todos os fluxos (nacionais e internacionais) de capital. São exemplos de cidades globais: Nova York, Londres, Tóquio, Miami, Los Angeles, Toronto, Sidney, Zurique e Frankfurt.” (FREITAG, 2006, p. 117-118).

superfície como uma segunda pele material-processual que envolve o globo terrestre, nos despertando para uma dupla condição, urbana e planetária.

Condição Urbana e Planetária

Se afirmamos uma condição urbana e planetária, é necessário dissertar um pouco sobre isso. A condição revela uma qualidade necessária, contudo, não estamos interessados em uma essência atemporal, mas, em uma qualidade radicalmente histórica, presente e inescapável. O urbano contemporâneo, enquanto pele global, ultrapassava a mera designação de uma segunda natureza, a técnica, uma camada construída artificialmente pela cultura, pela humanidade, enquanto a primeira natureza seria, por exemplo, a terra, orgânica, gerada sem a intervenção humana. É como se tivéssemos chegado a um limite em que se torna necessário pensar, não a cisão entre artificial e orgânico, mas as zonas de indiscernibilidade entre cultura e natureza. Para isso, o urbano contemporâneo, enquanto pele-técnica, interage, se nutrindo, digerindo e secretando a matéria cósmica em seu metabolismo junto ao planeta. Portanto, este tecido não deve ser impermeável, mas poroso aos processos biopsicossociais.

A condição urbana e planetária é posta em cena pelo colapso dos limites da metrópole, sintoma que estava presente em sua dilatação, enquanto megalópole, e chega, atualmente, ao seu estado de desterritorialização e disseminação planetária. A urbanização em escala global segue o crescimento e a integração da economia mundial, a partir de inovações comunicacionais e tecnológicas, aumentando a capacidade de produção, informação e intervenção em um nível jamais visto na história. As cidades tornam-se plataformas para as mudanças locais e globais, *hubs* de atração, conexão e amplificação da convergência econômica, cultural, política e ambiental (COSTA, 2016). O urbano promove uma contração populacional e um potencial construtivo de alta intensidade⁴³, apesar disso, devemos pôr em análise as aproximações simplistas entre urbanização e progresso, pois, esta relação não se apresenta com a mesma evidência na melhoria qualitativa das condições de habitabilidade, trabalho e vivência de seus cidadãos, além de configurar um quadro dramático de colapso ambiental pela sobrecarga de extração dos elementos naturais, a aceleração da perda de biodiversidade, a poluição e o desbalanceamento dos ecossistemas (COSTA, 2016).

Diante deste potencial ambivalente das formas das cidades e da dinâmica urbana, podemos nos lembrar da longa e abrangente definição de cidade apresentada pelo geógrafo marxista estadunidense David Harvey:

⁴³ “Hoje, mais da metade da população mundial vive em cidades e a tendência é que outras 2,5 bilhões se juntem a esse contingente nas próximas décadas, segundo dados do *World Cities*, recém-divulgado pela UN-Habitat, o programa das Nações Unidas para assentamentos Humanos.” (COSTA, 2016).

Uma cidade é uma aglomeração de forças produtivas construída pela mão de obra empregada em um processo temporal de circulação de capital. Ela é nutrida pelo metabolismo da produção capitalista para a troca no mercado mundial e apoiada por um sistema altamente sofisticado de produção e distribuição, organizado dentro de seus limites. Ela é habitada por indivíduos que reproduzem a si mesmos utilizando o rendimento do dinheiro obtido pela circulação do capital (salários e lucros) ou das receitas derivadas (aluguéis, taxas, interesses, lucros mercantis, pagamentos de serviços). A cidade é regulada, governada por uma particular coalisão de forças de classe, segmentada em distintas comunidades da reprodução social e organizada com descontinuidades, mas, espacialmente contígua ao mercado de trabalho, dentro do qual, diariamente, substituições das oportunidades de trabalho contra a força de trabalho são possíveis, dentro do qual certa distinção de quantidades e qualidades da força de trabalho podem ser encontradas.

A cidade é o ponto alto da realização humana, objetivando o conhecimento mais sofisticado na paisagem física de extraordinária complexidade, poder e esplendor, ao mesmo tempo em que reúne forças sociais capazes das mais impressionantes inovações sociotécnicas e políticas. Porém, ela também é o espaço da sórdida falha humana, o para-raios mais profundo do descontentamento humano e, muitas vezes, a arena da selvageria social e do conflito político. Ela é o lugar do mistério, o espaço do inesperado, cheia de agitações e fermentos, das múltiplas liberdades, oportunidades e alienações; de paixões e repressões; do cosmopolitismo e extremos paroxismos; da violência, inovação e reação. A cidade capitalista é a arena das mais intensas confusões sociais e políticas, ao mesmo tempo que é sua testemunha monumental e uma força motriz dentro do desenvolvimento desigual do capitalismo.⁴⁴ (HARVEY, 1985, p. 250 – *livre tradução*)

Harvey nos apresenta a presença do capital no interior da cidade, pois esta é uma “aglomeração de forças produtivas” nutrida pelo “metabolismo da produção capitalista” (HARVEY, 1985, p. 250). Há, então, uma relação direta entre produção, capital e cidade, que transforma terra em propriedade privada e habitantes em mão de obra, subordinados aos detentores dos meios de produção. A expropriação e a desigualdade são geridas estrategicamente pela divisão, projetos e características das regiões da cidade, mediadas pelos interesses de mercado

⁴⁴ “A city is an agglomeration of productive forces built by labor employed within a temporal process of circulation of capital. It is nourished out of the metabolism of capitalist production for exchange on the world Market and supported out of a highly sophisticated system of production and distribution organized within its confines. It is populated by individuals who reproduce themselves using money incomes earned off the circulation of capital (wages and profits) or its derivative revenues (rents, taxes, interest, merchants’ profits, payments for services). The city is ruled by a particular coalition of class forces, segmented into distinctive communities of social reproduction, and organized as a discontinuous but spatially contiguous labor market within which daily substitutions of job opportunities against labor power are possible and within which certain distinctive quantities and qualities of labor power may be found. The city is the high point of human achievement, objectifying the most sophisticated knowledge in a physical landscape of extraordinary complexity, power, and splendor at the same time as it brings together social forces capable of the most amazing sociotechnical and political innovation. But it is also the site of squalid human failure, the lightning rod of the profoundest human discontents, and the arena of often savage social and political conflict. It is a place of mystery, the site of the unexpected, full of agitations and fermentos, of multiple liberties, opportunities, and alienations; of passions and repressions; of cosmopolitanism and extreme parochialisms; of violence, innovation, and reaction. The capitalist city is the arena of the most intense social and political confusions at the same time as it is a monumental testimony to and a moving force within the dialectics of capitalism’s uneven development.” (HARVEY, 1985, p. 250).

local e global. Contudo, esta entidade também guarda um potencial explosivo de conhecimento, o conflito e o mistério. É esta segunda dimensão, conflituosa, misteriosa e intensiva que parece nos atrair, como possibilidade de emergência do uso da terra, a reapropriação do urbano.

Henri Lefebvre, o heterodoxo filósofo francês, em seu livro “A Revolução Urbana” (1970/2019), nos apresenta a hipótese da urbanização completa da sociedade, marcando a transição da cidade industrial para a sociedade urbana. Essa transição é o momento que chamou de “zona crítica”, período no qual a problemática urbana se torna central, junto a profundas transformações espaço-temporais em escala mundial. A urbanização completa, coincidiria, então, não apenas com a globalização, mas com a instauração de um modo de produção, um processo global e pós-industrial a partir de um fenômeno – tomado da física nuclear – de implosão-explosão, que consiste na concentração (pessoas, atividades, coisas e pensamentos) e sua expansão de “fragmentos múltiplos e disjuntos (periferias, subúrbios, residências secundárias, satélites, etc.)” (LEFEBVRE, 2019, p. 30).

Este duplo movimento de concentração e expansão intensivas, reúne, transforma e dissemina um novo tecido metamórfico, que concentra múltiplas materialidades em tensão, formando uma “contradição concreta” (LEFEBVRE, 2019, p. 55). O urbano, processo relativo à sociedade urbana, não é um processo fechado e acabado, mas “um horizonte, uma virtualidade iluminadora”, é menos uma forma da cidade e mais um “movimento”, um a “ato que reúne e distribui, ele cria” (LEFEBVRE, 2019, p. 32, 189, 190). Segundo o próprio Lefebvre:

O urbano se define como lugar onde as pessoas tropeçam umas nas outras, encontram-se diante de e em um amontoado de objetos, entrelaçam-se até não mais reconhecerem os fios de suas atividades, enovelam suas situações de modo a engendrar situações imprevistas. Na sua definição esse espaço comporta um vetor nulo (virtualmente); a anulação da distância obceca os ocupantes do espaço urbano. É seu sonho, seu imaginário simbolizado, representado de múltiplas maneiras: nos planos, no frenesi dos encontros e aproximações, na atração pela velocidade “até na cidade”. É a ú-topia (real, concreta). Assim se realiza a superação do fechado e do aberto, do imediato e do mediado, da ordem próxima e da ordem distante, numa realidade diferencial na qual esses termos não mais se separam, mas se transformam em diferenças imanentes. (LEFEBVRE, 2019, p. 55).

A imanência desse processo espaço-temporal, diferencial, “concentrado e multi(poli)cêntrico”, surge como um “campo de tensões” complexo (LEFEBVRE, 2019, p. 55-56). A sociedade urbana tensiona e atravessa as fronteiras abstratas e envolve o planeta como ato concreto, destruindo e transformando os ambientes, as relações sociais, os modos de produção e as vidas. O urbano reúne, “forma e trans-forma aquilo que reúne (concentra).” (LEFEBVRE, 2019, p. 190). Esta forma-formante, movimento imanente, embaralha passado e futuro, industrial e

agrário, numa espiral conflituosa e criativa. O urbano não tem modelo, por isso, exige uma experimentação ativa, de desejos, práticas e expressões, tornando-se obra do uso, da participação e do engajamento corporal e coletivo, na produção de uma “vida urbana transformada e renovada” (LEFEBVRE, 2010, p. 118).

Diferentemente do caráter estatal, planificador e passivo do urbanismo, como disciplina territorial, o urbano é a prática que na qual se implica a vida cotidiana, a reapropriação e a autogestão, frente aos modelos, a propriedade e a burocratização. Este horizonte aberto implica uma práxis urbana em que o direito a cidade não seja nada mais que a revolução urbana em ato. Deste modo, urbano contemporâneo seria um modo de vida e de produção da vida em disputa entre a potência inventiva da vida cotidiana e a captura formal das instituições de controle, a possibilidade de invenção de novos valores para uma sociedade alternativa frente a homogeneização, a burocracia tecnocrática e a aniquilação da diversidade.

Em um de seus últimos textos, Lefebvre (1989/2014) se atenta para um entrave no cálculo político da revolução urbana, identificando uma ruptura problemática entre o cidadão e o habitante – o que se parece muito com a ruptura entre *civitas* e *urbs* –, entre associação política e espaço construído (BESSE apud MONGIN, 2009). O cidadão necessita de laço, diálogo e disputa de valores para a eleição de práticas orientadas para o bem comum da *pólis*, pressupondo, uma mesma pátria, língua, fé e leis, já o habitante, demanda um conjunto de edificações e conexões, delimitadas e organizadas. Estes dois papéis sociais da vida urbana, que funcionam como as duas faces da mesma moeda, acabaram por se afastarem devido a burocracia tecnicista, criando um abismo entre política e espaço.

A aposta de Lefebvre, frente a esta problemática é a reconexão entre estas duas esferas indissociáveis, pela noção de direito à cidade, que é menos o direito ao acesso e ao consumo (sendo essas, duas de suas dimensões), e mais uma abertura ao uso, a prática e a partilha do urbano, criando condições de possibilidade para a insurgência, desde o solo, de um “conceito revolucionário de cidadania” (LEFEBVRE, 2014, p. 205). O urbano não pode ser reduzido à um produto, que pode facilmente ser convertido em mercadoria, mas deve tornar-se obra, fruto do metabolismo social, do conjunto de práticas autogeridas, que expressam os desejos, as tensões e as agruras da coletividade.

A complexidade, a processualidade e a mundialização do urbano, tornam este uma espécie de lava vulcânica, incandescente, informe e desterritorializada que avança sobre o globo. A matéria em fusão se espalha, mas também aquece a temperatura do entorno. O que queremos dizer com isso é que os limites são atravessados, a geografia se altera, os processos entram em choque e metamorfose. Com efeito, ocorre o “desaparecimento da cultura dos limites”, como nomeia o

filósofo e arquiteto francês Oliver Mongin (2009), devido à prevalência dos fluxos sobre os lugares, do privado sobre o público, provocando a sensação de ausência de limites e de fragmentação do tecido urbano. Entretanto, esta fragmentação é superada pela continuidade processual, pela integração dos fluxos e sua intervenção intensiva sobre os lugares, com potencial de desdobramento ilimitado. Este processo monstruoso, que tende ao informe, desestabiliza as ferramentas de análise e a metrificacão, ao mesmo tempo em que fomenta a guerra dos lugares pelos fluxos, gerando distinção e hierarquização mediada pela rede econômica global.

Então, se temos por um lado um horizonte de revolução urbana em que o direito a cidade é uma práxis encarnada, por outro, temos o efeito nefasto de capitalização, divisão, elitização e dominação dos espaços chamado pelo pensador marxista inglês Andy Murrifield (2014) de neo-haussmannização. A neo-haussmanização nada mais é do que uma estratégia de gerencial, classista e global que atualiza o fenômeno ocorrido em Paris no século XIX, na qual ocorreu uma grande reforma da antiga área central à partir de um ideário racionalista e elitista, que utilizava o argumento higienista, de embelezamento e de segurança para expulsar os pobres para áreas distantes e periféricas, além de aumentar a especulação imobiliária. Essa intervenção anunciava o movimento de aliança entre Estado e mercado, promovendo a colonização da cidade pelo capital. Atualmente, com a passagem do complexo urbano-industrial para a sociedade urbana financeirizada, o que ocorre é que a urbanização planetária é seguida pelas “remoções, privatizações e dispossessões” em escala global (BRENNER, 2018). O capitalismo avança à galope sobre o território, como um vírus que se infiltra molecularmente em cada ação, na imanência do urbano. Assim, “os interesses financeiros, corporativos e estaduais” se sobrepõem as necessidades dos cidadãos, intensificando a expropriação da terra e da vida, junto a processos de gentrificação, favelização, precarização e destruição ambiental (BRENNER, 2018).

Esta urbanização capitalista planetária se apresenta por meio de duas formas básicas, que poderíamos remeter ao movimento implosão e explosão, ou mesmo aos movimentos de sístole e diástole, ou seja, contração e relaxamento do tecido. A contração, a implosão, a dobra do tecido sobre si mesmo, dá origem à Cidade-Global, a forma hegemônica do capitalismo neoliberal, erguida em grandes centros históricos europeus ou norte-americanos e que cria um nó material na rede financeira, já o relaxamento, a explosão, permite a emergência de devires, tramando um tecido metamórfico, deslocando os fluxos para a Ásia, América e África, aos países emergentes que desbordam e inventam outros modos de fazer e viver o urbano, porém, em conflito direto com a urbanização planetária, hegemônica e neoliberal. Temos, então, um modelo e um antimodelo, selvagem, incandescente e desviante, que perdura por indisciplina. O urbano contemporâneo é a pele viva, a guerra entre movimento inventivo e a cristalização controladora.

Disputa

Mais da metade da população mundial reside em áreas urbanas, e este número não para de crescer⁴⁵. Bem sabemos que esta urbanização não é homogênea, embora homogeneizante, mas desigual e, como nos lembra o geógrafo crítico estadunidense Neil Brenner (2018), a utilização da premissa populacional é apenas um indicador do urbano planetário, sendo necessário encararmos os diferentes processos, as escalas e possibilidades de sua expressão concreta. Dito isso, uma coisa parece certa: a questão urbana se torna central e urgente na contemporaneidade.

Como já mencionamos, as metrópoles passaram por intensas mudanças na transição do século XX para o século XXI, principalmente no que diz respeito à globalização, ao desenvolvimento de novas tecnologias de comunicação e produção, assim como às transformações socioeconômicas e ecológicas. As áreas urbanas estão cada vez mais privatizadas, controladas e transformadas em mercadorias, ao passo que, nos últimos tempos, estão cada vez mais habitadas, ocupadas e disputadas. O mercado propagou-se internacionalmente e se tornou o paradigma ao qual empresas e governos se entrelaçaram, seguindo a razão neoliberal⁴⁶. O processo de globalização avançou junto do capitalismo mundial integrado, confundindo-se com a urbanização planetária. Processo que expressa o sintoma da condição urbana na contemporaneidade, uma possível confirmação da hipótese lefebvriana da urbanização completa da sociedade (LEFEBVRE, 2019).

Os efeitos destes movimentos foram extremos, produzindo metamorfoses no tecido social e gerando uma outra sociedade, chamada por Gilles Deleuze (1992) de sociedade de controle. Esta nova sociedade – advinda de uma mutação do capitalismo – apresentava a transição da moderna sociedade disciplinar, baseada nos meios e modelos de confinamento, para as formas variáveis e ilimitadas de controle, assim como, dos moldes disseminados pelas instituições modernas (prisão, hospital, fábrica, escola, família etc.), para as modulações⁴⁷ culturais e comunicacionais, do capital

⁴⁵ Segundo um relatório da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre as perspectivas da urbanização mundial publicado em 2014: 54% da população mundial vivia em áreas urbanas. Percentual que pode chegar, segundo projeções, a 66% da população global em 2050, gerando um aumento de 2,5 mil milhões de habitantes em áreas urbanas globais. No Brasil, estima-se que, até 2050, este número pode chegar a 79% da população (Revision of World Urbanization Prospects, 2014. Disponível em: <https://esa.un.org/unpd/wup/>). Segundo o historiador Nicolau Sevcenko: “Desde a passagem do milênio, se instaurou uma ruptura dramática na história da espécie humana. Pela primeira vez, a população mundial tornou-se predominantemente urbana, com mais da metade dos seres humanos vivendo em cidades.” (SEVCENCKO, 2002, p. 79).

⁴⁶ “... a racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação. [...] O neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência.” (DARDOT; LARVAL, 2016, p. 17).

⁴⁷ “... moldagem auto-deformante que mudasse continuamente a cada instante...” (DELEUZE, 1992, p. 221).

financeiro e das redes digitais. Assim, a empresa substitui a fábrica; o crédito o papel moeda; os computadores as máquinas energéticas; a senha a assinatura. A descontinuidade da disciplina, operada no interior das instituições, dava lugar ao controle rápido e contínuo, as “redes flexíveis moduláveis” (HARDT, 2000).

Desse modo, o urbano foi se reconfigurando, tornando-se ele mesmo uma imagem, um operador de controle e esquadramento, um amalgama de dispositivos, leis e identidades. Uma indistinção alucinada entre consumo e vida tomou as metrópoles, tornando-as nós na rede econômica mundial, grandes usinas virtuais. A explosão, a desterritorialização das metrópoles, tornadas um modo de vida e de produção urbanos viralizava, se instalava e tomava os territórios geográficos e existenciais. Nestas grandes empresas de controle à céu aberto residiriam os “homens endividados” (DELEUZE, 1992), os “trabalhadores metropolitanos” (NEGRI, 2008).

Porém, um dos efeitos básicos desta imbricação entre os processos de globalização e urbanização é a criação, como nos apresentam Antônio Negri e Michael Hardt, “de um mundo comum, mundo que, para o bem ou para o mal, todos compartilhamos, um mundo que não tem ‘fora’.” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 7). Essa ausência do fora, efeito da globalização do mercado, da formação de um capitalismo mundial integrado, em que o imperativo do lucro e do fluxo financeiro se sobrepõem e sobrecodificam vidas e territórios, juntamente com a fragilização dos Estados-Nação, é chamado de Império⁴⁸. Essa nova instituição soberana, jurídico-política, com fronteiras móveis e flexíveis, engole o globo, tal como Cronos fazia com seus filhos, colocando-nos em uma condição trágica, crítica e comum, a qual devemos encarar com coragem, seriedade e alegria.

Assim sendo, o urbano contemporâneo apresenta-se como este mundo comum em construção, obra de todos, uma “usina de geração do mundo, *fabrica mundi*, uma usina biopolítica que precisa do capitalismo para vitalizar-se, e a resistência para superar-lhe.” (CAVA, 2015). O urbano mostra-se, não como coisa, mas como *essentia actuosa* (CAVA, 2015), como produção⁴⁹ incessante, invenção e construção, tornando-se o paradoxo, a zona de guerra pela vida. Nesse plano comum de combate, operam-se os jogos de força entre a sujeição atual e a revolução virtual, o controle e a resistência.

⁴⁸ “Por um lado, segundo a tradição, o Império é um poder universal, a ordem mundial que talvez se realize hoje, pela primeira vez. Por outro, o império é a forma de poder que tem por objeto a natureza humana, portanto, o biopoder. O que gostaria de sugerir é que a forma social tomada por esse novo Império é a sociedade de controle mundial.” (HARDT, 2000, p. 358).

⁴⁹ “As cidades são imensas máquinas – *megamáquinas*, para retomar uma expressão de Lewis Mumford – produtoras de subjetividade individual e coletiva. O que conta com as cidades hoje, é menos os seus aspectos de infraestrutura, de comunicação e de serviço do que o fato de engendrarem, por meio de equipamentos materiais e imateriais, a existência humana sob todos os aspectos que se queira considerá-la.” (GUATTARI, 2012, p. 172).

O urbano torna-se o espaço comum, um dos últimos redutos daquilo que nos une e nos convoca a pensar, viver e produzir coletivamente, abrindo possibilidade de transformação. Esta complexa rede de conexões e texturas ativa a potência de uma comunidade porvir, em busca da construção de sentidos singulares e coletivos, se fazendo território de produção comum e da disputa. Essa disputa possibilita a interrupção do controle e sinaliza a possibilidade de emergência de práticas de liberdade, ou seja, a produção de intervenções que possibilitem a subversão da ordem de sujeição dos homens endividados, a abertura de caminhos para se desejar viver outros modos de vida urbanos, tornando o urbano o lugar do possível (PELBART, 2000).

Para além dos dispositivos e estratégias de controle social, o urbano tangencia a exterioridade, as possibilidades de fuga⁵⁰. Torna-se espaço e substância de confrontos e alianças imanentes, ocupação de espaços concretos e lugares de enunciação, lutas cotidianas pela sobrevivência, disputas territoriais e performance da vida. A espacialidade é apenas uma das dimensões desta existência pois, urbano e subjetividade⁵¹ se associam na produção de práticas situadas e planetárias, na construção de realidades (GUATTARI, 2012). O urbano é o espaço-tempo de choque entre capital e desejo, controle e revolução, reprodução e invenção. Esse choque é a própria abertura que permite engendrar outros devires urbanos.

Essa potência imanente de produção de espaços, relações e subjetividades da megamáquina urbana pode fazer emergir a monstruosa inteligência e o poder de cooperação daquilo que os pensadores Antônio Negri e Michael Hardt (2002) chamaram de multidão. A multidão, diferente da representação unitária de um povo, é uma “multiplicidade singular, um universal concreto”, a carne da vida, potencialidade, “material sem forma da vida” (HARDT; NEGRI, 2002, p. 23 e 29). Esse substrato vivo, excessivo e comum é o que permite uma estranha conexão, que não é da ordem da dissolução em uma totalidade, no absoluto, mas do agenciamento, da composição entre singularidades, formando uma “multiplicidade de corpos”. Esta permite a “invenção contínua de formas de vida, novas linguagens, novos poderes intelectuais e éticos” (HARDT; NEGRI, 2002, p. 30), que insurgem diante da organização e fechamento do mercado mundial, do Império. Desse modo, se a multidão é a expressão de um rosto sublime e monstruoso da multiplicidade de singularidades, o urbano é espaço, modo de produção e matéria na artesanaria de mundos porvir, de uma cidadania coletiva, encarnada e revolucionária; princípio, meio e horizonte de uma vida renovada em ato, a performance da revolução urbana. Multidão e urbano são nomes da potência

⁵⁰ “[...] a cidade é rede, multiplicação, fluidez, escape, dispersão. Ela é a relação com o fora, ou mais radicalmente ela é a própria Forma da exterioridade.” (PELBART, 2000, p. 46).

⁵¹ Não entenderemos a subjetividade como interioridade, mas como produção de subjetividade ou modos de existência, como propõe Félix Guattari: “... 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).

sem nome, carne que se entrelaça na *erótica imanente*, na produção de realidades em conflito no presente, tecendo possíveis aberturas, devires.

A complexidade do urbano contemporâneo, essa rede aberta, conflituosa e inacabada, parece ser um dos motivos pelos quais todos se voltam para este combate. Combate no qual se alternam a expropriação e a apropriação dos meios de produção da vida, em uma co-existência ativa para a invenção do que somos, de onde e como queremos existir. Em suma, na contemporaneidade, o urbano se constrói como paradoxo, entre condenação e insurreição virtual, território de batalha. Batalhas que não se restringem à luta de classes, mas se abrem à multiplicidade de lutas políticas que o contemporâneo convoca. Assim, o urbano em suas diferentes expressões da matéria em movimento, das dobras da Terra, torna-se o principal catalizador da vida contemporânea, das forças vitais, a zona comum de confluências, crises, revoltas, encontros, protestos e disputas.

O TEMPO E SUAS FORMAS

O tempo não é linear. É um tempo emaranhado maravilhoso, onde, a qualquer momento, pontos podem ser escolhidos e soluções inventadas, sem começo ou fim.

Lina Bo Bardi

Falar sobre as temporalidades é sempre uma tarefa árdua. Falar sobre as temporalidades na contemporaneidade nos parece uma tarefa tão difícil quanto. Vivemos atravessados não apenas pelo tempo mítico, dos ciclos, orientado pela repetição essencial do passado, nem mesmo o tempo histórico, racional, das metas, guiado pelo progresso em direção à um futuro melhor, mas nos deparamos com diversos regimes temporais: orgânicos, técnicos e sociais, que alteram nossa sensibilidade e experiência do tempo. Esse tempo espiral, turbilhonar, topológico, multitemporal, que se assemelha a uma malha, uma trama, uma temporalidade intempestiva, oceânica. Dito isso, podemos tomar uma premissa desconcertante, na qual o filósofo Peter Pal Pelbart nos diz que não há uma essência temporal fixa, mas diferentes regimes temporais que são produzidos pelas tecnologias – os operadores de tempo – que criam condições de possibilidades da experiência, sensibilidades.

Para uma exposição verossímil dessa premissa, Pelbart (2020) remete ao quadro desenhado por Pierre Levy em seu *As tecnologias da inteligência* (1990/2010), afim apresentar três estágios dessa produção a partir das correlações entre a forma social, modo de transmissão e regime temporal.

Retomemos, então, as formas temporais precedentes, de modo a tentar esboçar não sua superação, mas sua incorporação e complexificação na contemporaneidade por meio da divisão em três tipos de sociedade: primitiva, civilizada e contemporânea.

A sociedade primitiva possui sua base na narrativa mítica, transmitida pela repetição oral, por meio da inscrição da memória no corpo e na comunidade. O mito é reatualizado pelo narrador, reencenando o passado ideal, eterno e imutável, configurando o tempo circular do eterno retorno. Essa essência se funda no teatro dos deuses, heróis e antepassados, retornando ao momento e a harmonia da criação ideal. Esta circularidade reflete o cosmos, tais como os ciclos dos dias, os lunares, das estações, das colheitas, dos rios, menstruais, e a tradição, pela reiteração de pensamentos, práticas e palavras, que cultivam uma cultura.

A sociedade civilizada, por sua vez, se edifica sobre a escrita, em sua lógica sequencial, cumulativa e progressiva. A memória é registrada num meio exterior ao corpo, passando do alfabeto à impressão, podendo atravessar o tempo e o espaço, ser analisada e comparada. Esse arquivo permite a compilação, o encadeamento e a projeção de um ideal progressivo dos acontecimentos, conferindo ao futuro um objetivo, tal como proposta na visão cristã bíblica, que almeja o retorno do Messias e a salvação. O tempo linear permite a contemplação de uma história universal, a divisão em princípio, meio e fim, assim com a situação no presente pela relação com seus precedentes, o contraste com seu passado e com seus sucessores, imaginando o futuro. A reflexão sobre o passado e olhar para futuro, buscando o desenvolvimento, a ruptura e o novo, guiava a civilização histórica em direção a um projeto absoluto, fosse ele religioso, estatal, utópico ou revolucionário.

Por fim, a sociedade contemporânea, forjada em sua relação com os computadores, as telecomunicações e a rede informática, além de acumular as dimensões precedentes, permite a manipulação, atualização e montagem dos dados. A memória passa a ser objetivada nos dispositivos técnicos, aumentando a velocidade de produção, transmissão e conexão, de modo a se reorganizar constantemente em tempo real. O tempo real é a “condensação no presente, na operação em andamento” (LEVY, 2010, p. 115), ou seja, há uma simultaneidade no uso das informações antigas e novas, arcaicas e efêmeras, coletivas e individuais, locais e globais. São atravessamentos rítmicos e interativos que se encontram no presente, tramando-o. Num instante, podemos consultar uma informação do Egito Antigo, anotar as compras que faremos no dia, bisbilhotar a variação da bolsa de valores de Washington, assistindo a cobertura do acidente que acaba de ocorrer próximo ao seu trabalho. Uma rede intrincada próxima da navegação na internet, com seus *links* e *sites*, que nos permite viver em regime acelerado de múltiplas conexões.

Essa proliferação de informações acaba por interferir na fé ou na busca de um passado mítico, na condução clara da história, embaralhada constantemente pelos choques, os desvios, os acasos, e, mesmo, a possibilidade de imaginar o futuro nesse quadro tão caótico e instável. O tempo torna-se rede, massa, oceano, ou, nos dizeres de Pelbart, aproximando-se de Gilles Deleuze, um rizoma-temporal⁵² que desorganiza nossas coordenadas de experiência do tempo, de modo que:

É consensual a ideia de que vivenciamos hoje uma mutação vertiginosa no regime temporal que preside nossa vida. Mutações tão desorientadoras que alterou inteiramente nossa relação com o passado, nossa ideia de futuro, nossa experiência do presente, a própria tripartição em passado, presente e futuro, nossa vivência do instante, nossa fantasia de eternidade. Em suma, usando termos mais antigos e mais contemporâneos, nossa navegação no tempo ganhou aspectos mais inusitados. Já não navegamos mais num rio do tempo, que vai de uma origem a um fim, mas fluímos num redemoinho turbulento, indeterminado e caótico. (PELBART, 2020, p. 19).

É como se o tempo tivesse perdido seu centro, girasse em falso, como um pião, desenhando órbitas espirais. Um tempo desterritorializado, que foge e escorre, assim como nos afoga e nos compõe. Neste ponto é importante uma ideia apresentada pelo cosmólogo Luiz Alberto Oliveira (2013) que, tomando uma afirmação do escritor argentino Jorge Luis Borges⁵³, faz uma aposta radical: somos constituídos pelo próprio tempo. Assim, o tempo seria a substância que permite a expressão das singularidades atuais e as diferentes tecnologias produziram a variação em nossa capacidade de experiência desta substância. Uma vez que a substância vital e metamórfica é o tempo e sua característica primordial é diferir, sua experiência se torna uma abertura à processualidade. Chamaremos, então, esta “multiplicidade aberta” de tempo oceânico, devido à sua diferenciação, fluidez, composição de forças, movimento, turbulências, vórtices, riscos e variações.

O tempo oceânico

Somos frutos do tempo e modulamos nossa experiência deste por meio da técnica. Contudo, nos demoremos mais um pouco na descrição construtiva daquilo que estamos chamando de tempo oceânico. Já afirmamos que o tempo não é algo em si, ou seja, puro, uma essência imóvel e fora do mundo, mas o próprio movimento do mundo no mundo, o “próprio mundo em seu

⁵² “É o que se poderia ler em Deleuze a partir da ideia de um rizoma temporal, em que não se trata de uma linha do tempo nem um círculo, tampouco de uma flecha invertida, ou quebrada, mas de uma rede temporal, que implica uma navegação multitemporal num fluxo aberto, assim como se navega hoje no hipertexto. É o tempo e o pensamento borgesiano – o tempo como uma rede de fluxos inter cruzados.” (PELBART, 2020, p. 28).

⁵³ “O tempo é a substância de que sou feito; o tempo é o rio que me arrebatou, mas sou esse rio; é um tigre que me dilacera, mas sou esse tigre; é um fogo que me consome, mas sou esse fogo.” (BORGES apud OLIVEIRA, 2013, n. p).

desenlace” (SCHOPKE, 2007, p. 213). Do mesmo modo, dissemos que somos feitos de tempo, a matéria que nos compõe. Então, tomando uma premissa materialista vitalista, nos afastamos de uma concepção de tempo como éter primordial, uma dimensão espiritual de caráter metafísico, para afirmá-lo como matéria intensiva, viva e criativa. Para isso, nos apropriamos da expressão cirúrgica da filosofia brasileira Regina Schopke (2007), quando afirma que o tempo é devir, ou melhor, matéria em movimento.

Schopke, em aliança com Nietzsche e Deleuze, parte de uma crítica à metafísica, nos apresentando a matéria como “eterna e imperecível” (SCHOPKE, 2007, p. 198), em constante movimento, fazendo-se, desfazendo-se e refazendo-se. A matéria é a base de tudo, “aquilo que existe no mundo, é aquilo com que o próprio mundo é feito, os objetos, os seres” (SCHOPKE, 2007, p. 202). Assim, a matéria, múltipla e sempre em movimento, é aquilo que permanece, que permite a existência.

Ele é apenas a duração do mundo, da matéria que está sempre criando e recriando todas as coisas. O tempo é uma espécie de ‘relógio eterno’ do mundo, porque, nesse caso, é o próprio mundo que é eterno (ou melhor, a matéria). (...) O tempo é inseparável do mundo, porque não é uma ‘coisa’ além do mundo. Ele é parte do mundo, ou melhor, a permanência dele. O mundo é presente, mas também passado e futuro, mas apenas na relação com ele próprio. Não existem dimensões do tempo em si, nem instantes que duram neles mesmos, nem instantes costurados na teia de um tempo virtual. Existe um tempo, sim, mas ele se confunde com a vida do mundo, com a sua existência, com seus movimentos. (SCHOPKE, 2007, p. 240).

Sendo a matéria em movimento o fundamento da produção do real, o tempo, é a duração desta matéria, a duração do próprio mundo (SCHOPKE, 2007, p. 250). O tempo, como matéria em movimento, é o desdobramento da existência, a eterna instauração do mundo, ou melhor, partindo no nexo deleuziano, o eterno retorno da diferença⁵⁴. O *continuum* temporal é marcado pela provisoriedade das formas, pelas leis transitórias, pela criação e recriação constantes. O tempo não se funda na imobilidade e na identidade, mas no devir e na diferença, no acaso e na criação. O tempo não é o senhor, mas a matéria em estado intensivo, incandescente e nascente, que se confunde com o próprio mundo, em movimento contínuo, demolindo dualismos e transcendências em seu “monismo material” (SCHOPKE, 2007, p. 242), sua imanência absoluta, onde coexistem caos e ordem.

⁵⁴ “... uma existência que floresce a cada dia, de uma continuidade ininterrupta do mundo, ou melhor, da matéria em movimento incessante (ou das forças que compõem todas as coisas). É assim que encaramos o eterno retorno: como um retorno do devir, da diferença, mas também como eterno retorno de uma matéria que é movimento e princípio do mundo.” (SCHOPKE, 2007, p. 242).

Muitas formas podem ser sugeridas para este tempo, seja como a linha reta sem vetor em direção ao futuro ou ao passado, pensada por Deleuze e Claudio Ulpiano⁵⁵, uma linha infinita que rasga passado-presente-futuro, que se apresenta como um *continuum* para traz e para frente, uma eternidade que abole os eixos, se expressando como diferença, ou mesmo, uma espiral, em que os fluxos infinitos se atravessam transversalmente, produzindo turbilhões e choques, uma virtualidade intensiva (SCHOPKE, 2007, p. 221).

Este tempo metamórfico que chamamos de tempo oceânico é a própria matéria em movimento, multiplicidade aberta que interrompe, rompe e complexifica a harmonia do círculo e a sucessão do relógio, instaurando uma temporalidade intensiva ligada à criação, à poesia, aos estados alterados de consciência, à loucura... Um tempo selvagem que demole o eixo passado-presente-futuro, colocando-os em coexistência no plano de imanência, um tempo em fuga.

Para evocar uma relação mais estreita do tempo como matéria em movimento, a imanência e o oceano, pensada como tempo oceânico, nos aproximamos da leitura de Victor Hugo pelo historiador da arte francês Georges Didi-Huberman em seu texto “A imanência estética” (2003). Neste trabalho, Didi-Huberman apresenta a relação entre a escritura e a pintura de Hugo com o “mistério da vida”, fazendo com que o ritmo cósmico reverberasse e animasse sua imaginação, suas obras, sobretudo naquelas que apresenta o mar. O mar torna-se o “paradigma da imanência” que permite a proliferação das metáforas poéticas, pois, em suas palavras: “... tudo retorna poeticamente para o mar. Porque o tempo e o ser são um oceano vivo...” (DIDI-HUBERMAN, 2003, p. 131).

Assim move a imanência. O mundo faz ondas: tal é seu próprio ritmo, sua respiração, sua vida. As tormentas chegam como espasmos, crises, sintomas deste corpo imenso. A criação (não) é outra coisa senão a onda da plenitude”, afirma Hugo. Em outro texto, ele fala da onda ‘inumerável’: o mundo bate, respira e se irradia. (DIDI-HUBERMAN, 2003, p. 129).

O artista produz um “traço-de-união” entre o ínfimo e o imenso pela frequentação dos limiares do “tecido vivo”, atravessando o “turbilhão no qual tudo é chamado a se afogar e se dissolver” (DIDI-HUBERMAN, 2003, p. 129). Hugo em sua vida-obra não buscava representar, mas é arrastado pelas forças das marés da imanência, pulsando junto ao mundo, não colocando-se fora dele, mas abrindo o corpo ao exterior. Essa imanência estética expressa em ato, pelos gestos

⁵⁵ “... ideia de tempo que se torna uma linha reta, um tempo infinito para frente e para trás (e que para nós se confunde com a própria existência do mundo). De fato, Deleuze não se cansa de mostrar que nada resiste ao tempo, nada sobrevive a ele (ou seria ao devir). Nenhuma essência, forma ou corpo existe fora do tempo. Não existe um ser eterno (no sentido que se toma essa eternidade como a de um tempo imóvel, paralisado, um presente que não passa).” (SCHOPKE, 2007, p. 212).

e palavras, trabalhada pela imaginação⁵⁶, traz à tona “as forças obscuras”, ou seja, excessivas, sublimes e monstruosas.

O que faz o artista diante do indescritível? Faz mais do que descrever. O que faz ele diante do inimaginável? Imagina mesmo assim, e até um pouco mais. Encontra todos os vieses para se reencontrar no olho “do” ciclone, isto é, no centro do problema. A onda é inapreensível? Pouco importa, o poeta verdadeiro será onda e fará ondas. Os grandes – isto é, os homens oceano – sempre “extravagam”, diz Hugo: “Vagante extra”. (DIDI-HUBERMAN, 2003, p. 137).

Descrever, imaginar e produzir são gestos do artista, mas também do próprio mundo, em sua singularidade, como uma onda. A onda é essa singularidade, essa dobra “entre o informe e a forma” (DIDI-HUBERMAN, 2003, p. 137). Logo, se somos frutos do tempo, contrações do/no plano de imanência, pensar e fazer não se distinguem, tal como poesia e filosofia, pois “é na carne, portanto, que sentimos o tempo.” (SCHOPKE, 2007, p. 248). Assim, o oceano como imagem da imanência revela o materialismo radical, em que a matéria é multiplicidade aberta, matéria em movimento que se expressa na superfície em suas dobras, fluxos e turbulências. Enfim, o tempo oceânico, essa espiral de múltiplas temporalidades em interação, atravessa o corpo lançando-o às estranhezas, turbulências e às metamorfoses da própria matéria.

Tempo e controle

Sem idealizarmos ou celebrarmos inconsequentemente o tempo oceânico, podemos dizer que há uma guerra nesta superfície temporal. Se, por um lado, o contemporâneo nos exige e proporciona um acesso mais cotidiano a este tempo intensivo, criativo, em suma, aos devires, por outro, o capitalismo contemporâneo, neoliberal, em sua face cognitiva e de controle, captura e se alimenta destes fluxos desterritorializados. A criação é a nova indústria, que transforma os sujeitos em empreendedores de si, produtores alucinados de informações. O culto à performance associado às tecnologias de comunicação aumenta a capacidade do corpo, assemelhando-o a um *hardware*, no qual são possíveis *upgrades* para aumento de velocidade e produtividade. O tempo em fuga é colonizado pela conexão entre desejo, capital e informação, atuando sobre as pulsões, junto às necessidades de subsistência, trabalho e exposição.

Em resumo, pode-se dizer que o tempo se tornou uma arena de disputa entre a fuga e a captura, ambas operadas de modo desterritorializado. O oceano temporal é o campo sensível no

⁵⁶ Sobre a imaginação, Didi-Huberman cita o poeta e crítico francês Charles Baudelaire: “A imaginação é uma faculdade quase divina que percebe em primeiro lugar [...] as relações íntimas e secretas das coisas, as correspondências e analogias.” (DIDI-HUBERMAN, 2003, p. 121).

qual se trava uma batalha entre uma ditadura temporal e a proliferação de outras temporalidades, modos de cuidado e cultivo do tempo, ou seja, entre a dominação e a emancipação. As sensibilidades à matéria em movimento, ao tempo, mediam a própria construção política e, portanto, coletiva de realidades.

Walter Benjamin (2005), na primeira metade do século XX, já esboçava uma política do tempo que se estende à sua concepção de escrita da história. Para ele, vivemos em um tempo homogêneo e vazio, catastrófico, em que ocorre o eterno retorno do mesmo, do sempre igual. Este regime temporal coincide com a escrita da história dos vencedores, com um cotidiano desencantado, encoberto pelo valor de troca, em que as contradições são aplainadas, a exclusão é maquiada, o cidadão caminha entorpecido pelas informações do jornal, enfeitiçado pela individualidade romanceada, exilado em sua própria cidade, capturado pelo brilho espetacular do capital e pela necessidade de sobrevivência. Sua auto dominação é o enredo. A pacificação, docilidade e normalização fazem parte do papel que deve representar, preservando o estado de coisas. É esta a temporalidade em que aqueles que venceram as guerras perpetuam suas narrativas heroicas e teleológicas, mantendo sua hegemonia às custas da expropriação, da subjugação e da morte daqueles que ficam em seu caminho.

Apesar desta temporalidade infernal, para Benjamin, há um outro tempo, ou melhor, outros regimes temporais que pululam por entre o tecido histórico, nos interstícios da vida cotidiana, que pode se apresentar à partir de uma aproximação intensiva e encarnada entre corpo, experiência e escrita. Esses outros tempos são vividos pelas vidas ordinárias, os sem nome da historiografia científica, linear e burguesa, que vivem à margem desta grande narrativa dos vencedores, nas ruas, nas fábricas, nos cortiços, nas praças, assim como nas palavras trocadas em um café, em pedaços de diários caídos no chão, nas fotografias guardadas nas gavetas, nas festas que não comemoram datas, em histórias partilhadas entre amigos, desconhecidos, parentes... Há nestas vidas ordinárias, infames e trabalhadoras rumores de outros mundos, laços tecidos em alianças concretas, contingentes e cotidianas, que põe em análise e tensão a história dos vencedores, que tem o potencial de interromper o galope da cavalaria burguesa, o trem suicida de história, fazendo emergir deste solo vivo a cooperação, as imagens, os festejos, os gritos e gargalhadas, ou seja, outros modos vida entranhados na vida urbana, nos corpos e na história.

Diferentemente do tempo homogêneo e vazio, este é um tempo pleno, heterogêneo e saturado de tensões, que rompe a continuidade da história linear ao se apresentar, expondo a vida em pulsação, a carne, a miséria, o excesso, a luta de classes, desviando-a para outras direções pela intervenção da intensidade destas vidas, imagens e histórias que fogem à norma. É a explosão do *continuum* histórico que faz emergir o tempo-do-agora (BENJAMIN, 2005), da oportunidade,

tornando possível ver e viver a estranheza do real, abrindo-o para imaginações e ações distintas, pelo transtorno e criação de novos caminhos partilhados, para se disputar e seguir.

Os lentos e os ordinários, os anônimos e os infames, são os responsáveis por apresentar outros modos de produção da realidade, regimes temporais, modos de vida. É essa disputa que se inscreve no interior da história como política do tempo, da escrita e da memória, que nos põe diante de uma ausência de neutralidade na própria percepção do tempo. Os modos de como a vida se passa em nós, como a sentimos e a praticamos, encontram-se diretamente ligados ao modo como grafamos a história em ato. Há, portanto, umnexo entre regimes temporais, escrita da história e luta de classes que não pode ser escamoteado no debate crítico, público e coletivo, pois essa guerra é travada no corpo-a-corpo da vida cotidiana. É nesta materialidade radical – a vida cotidiana – que os regimes temporais se tornam instrumentos concretos de divisão e exclusão, como efeitos de instituições, discursos, mas também, dos dispositivos técnicos que, aliados ao capital, podem instaurar uma estranha ditadura temporal.

Sobre a ditadura do tempo, podemos nos lembrar da máxima de Benjamin Franklin: “tempo é dinheiro”. Deste modo, como já apresentamos a relação entre tempo, matéria e vida, podemos notar uma confusão entre capital e vida. Para além desse dito que caiu no senso comum, vivemos uma aceleração econômica e tecnológica vertiginosa, nos trazendo a sensação constante de endividamento, como se habitássemos, nas palavras do dramaturgo alemão Heiner Müller, um “tempo sem tempo”⁵⁷. A tecnologização e a globalização da sociedade, após as décadas de 1960-70, parecem impor uma instituição temporal hegemônica, que regula, homogeneiza e produz uma sincronização alinhada ao mercado mundial, ao mesmo tempo, segundo o sociólogo brasileiro Laymert Garcia Santos:

[...] a estratégia de aceleração total impõe um ritmo, e esse ritmo tem que ser seguido, e quem não conseguir seguir esse ritmo cai fora, cai fora e vai ser processado dentro dessa dinâmica, como os americanos chamam de *loser*, que dizer, perdedores, porque não consegue acompanhar essa velocidade [...] Isso da aceleração total, faz limpeza étnica e social, pois como diz Müller, quando você impõe a ditadura de um determinado ritmo, de uma determinada velocidade, aqueles que resistem a viver nesse ritmo e nessa velocidade tem que desaparecer, você tem que fazer a limpeza deles, tirá-los da frente, porque eles estão atrapalhando, eles se transformam em obstáculos. (SANTOS, 2014, p. 228, 232).

Essa tensão acaba por gerar um novo regime hierárquico, que determina vencedores e perdedores, as vidas valorosas e as descartáveis, atualizando a luta de classes no plano do tempo, dos ritmos. Segundo o filósofo francês Jacques Rancière (2014), “o tempo é o melhor meio de

⁵⁷ “O que de pior acontece no momento é que só há tempo ou velocidade ou passagem de tempo, mas não há espaço, é preciso criar espaço e ocupá-los contra essa aceleração. Só aí pode vir a cultura de um espaço que reaja à ditadura do tempo sem tempo.” (MÜLLER apud SANTOS, 2014, p. 225).

exclusão”. Estar em ressonância com o ritmo impresso pelo capital transnacional torna-se condição para estar incluído na rede financeira global, ao passo que, estar fora, é o atestado de sua exclusão, incompetência e descartabilidade dentro do funcionamento da megamáquina capitalística global. Não há fora na globalização do capital, existem modos de nutrir ou desnutrir essas existências, as vitalizar ou as mortificar, a ditadura do tempo vampiriza a própria vida, se alimenta da produção de subjetividade, modula os ritmos.

Contudo, podemos mais do que ter esperanças, combater na imanência, no próprio tecido vivo do tempo, nos tornarmos piratas da temporalidade oceânica. É necessário, então, fazer da própria vida terreno de crítica radical do tempo, espaço de cuidado e cultivo, nos engajando na ocupação e produção de outras formas de temporalidade, na artesanania da matéria em movimento. Fugir de uma abordagem antropocêntrica e capitalística mostra-se um caminho para “construir um tempo comum à seres e coisas” (PELBART, 2019, p. 181), pois, é à partir deste cultivo das temporalidades, das ritmicidades da matéria em movimento, que desembocamos da radicalidade intensiva do espaço e tangenciamos a assertiva de Müller: “é preciso criar espaço e ocupá-los” (MÜLLER apud SANTOS, 2014, p. 225).

4

4 ABISMO: COMUNIDADE

O abismo não nos divide,

O abismo nos circunda.

Wisława Szymborska

O que nos une é o abismo. Podemos começar assim. Nesses tempos em que os laços sociais parecem estar esgarçados, frouxos e frágeis, parece existir um outro plano que nos une, para além da metafísica, filiação, contrato social e do Estado. As línguas, as geografias, as artes, as religiões, não produzem a coesão social de outrora. Vivemos uma Babel contemporânea, na qual, proliferam-se dissonâncias, sentidos, diferenças. Diante do caos, nos remetemos aos mofados sistemas teocráticos, tecnocráticos, aristocráticos e ditatoriais, que alimentam um estranho Estado-empresarial, reforçado por todos estes fantasmas totalitários que nos ofereceriam alguma ordem que careceria a sociedade. Surge, então, frente a aparente desordem e confusão, o desejo pela ordem, a servidão-voluntária-nossa-de-cada-dia legitimada pela eleição de Trumps, Orbáns e Bolsonaros⁵⁸. Longe de congelar pelo medo e sucumbir à servidão, nos parece necessário enfrentar o caos, como uma saída ativa e corajosa para atravessar o mal-estar que nos assola.

Faça uma boa pausa, se atente às sensações que atravessam o mundo e a nós mesmos, assim começamos a notar algumas diferenças. Uma metamorfose atravessa os corpos, as coisas, o planeta. Suspendendo o automatismo da negação da mudança, em uma atitude reacionária, nos demoraremos um pouco na contemplação crítica daquilo que nos acomete. Contemplar, aqui, é menos uma parada passiva e observadora de um sujeito perante um objeto, e mais uma experimentação deste encontro, dos afetos que atravessam sujeito e objeto, desfazendo hierarquias e gerando efeitos, transformações destes corpos, produzindo estas existências. Ao acolher este convite, nos encontramos diante do abismo, do vórtice caótico que destrói, mistura e constrói, cria, desta potência infinita de diferenciação. Este abismo é como o mais fundo do oceano, onde a luz não alcança, a matéria em movimento, o sem fundo inescapável, onde o fundo se confunde com a superfície, o interior é exterioridade. É o a-fundamento no qual traçamos um plano, extraindo desta multiplicidade aberta, a consistência necessária para artesanias de uma vida apoiada no não-saber, constituindo singularidades.

Uma vez traçado o plano, é possível falar do comum, deste plano de imanência, tecido genético dos corpos, coletivos e pensamentos porvir, tornando possível compor organizações,

⁵⁸ Nos referimos aos presidentes com feições autoritárias dos Estados Unidos, Donald Trump (2017-2021), da Hungria, Viktor Orbán (2010-presente), e do Brasil, Jair Bolsonaro (2019-presente).

efêmeras, porém, necessárias. O abismo, o plano e o oceano, nos permitem viver uma estranha conexão e solidão absolutas, pois, cada expressão do plano é singular, ou seja, possui uma composição diferente e irreduzível a todas as outras. Deste ponto, podemos retornar a algumas reflexões anteriores, que tangem o tempo e traçar uma rápida exposição sobre as formas de pensar a vida social, a fim de alcançar a discussão de como criar coletividades no contemporâneo, sem que isso implique, necessariamente, homogeneizações, exclusões e controle.

Retornemos, por um momento, aos modelos sociais analisados anteriormente, ou seja, a dicotomia evolucionista e idealista construída pela sociologia moderna entre: comunidade e sociedade⁵⁹. Em linhas gerais, a comunidade é a forma social pré-moderna, representa a totalidade orgânica de um corpo social coeso, cooperativo e metabólico, partilhando da mesma vontade social, partindo de uma origem, terra, sangue e lei comuns, já a sociedade, a forma social moderna, é a expressão do contrato social artificial entre indivíduos, livres e autodeterminados, divididos em classes, guiados pelo progresso técnico, o lucro e a competição. Enquanto a primeira forma seria estática e fechada em sua identidade, a segunda seria uma forma dinâmica e progressiva em direção à um ideal futuro. Deste modo, a comunidade se apresenta como uma família expandida, fundada por patriarcas/matriarcas, antepassados e deidades, dos quais derivam hereditariedade e traços comuns, em oposição, a sociedade na noção de Estado Moderno, com poder soberano, leis e administração instituídas em uma nação.

Esta divisão acaba por gerar certa utopia em relação à forma social pré-moderna, pois, esta aparece como receptáculo de uma vida harmônica, cooperativa, onde reina a concórdia, em uma vida rural, familiar, bucólica e integrada ao ambiente, frente a degradação urbana moderna, sua artificialidade, competição, desigualdade e fragmentação. Portanto, utilizando esta visão, teríamos perdido a essência coletiva e orgânica, nossa verdadeira identidade, e viveríamos uma vida mentirosa, individualista, mecânica, em um mundo hostil e desencantado. Seguindo esse raciocínio, seria necessário a restauração da experiência social total, orgânica e verdadeira, ou seja, a retomada utópica e nostálgica das formas pré-modernas, como se pudéssemos nos religar, nos reconectar a uma essência originária, seja ela a dos povos indígenas, das cidades gregas, dos cristãos primitivos, enfim, alguma figuração de uma Idade de Ouro, um Éden perdido, um paraíso idílico.

Apesar de atraente e guardar alguma verossimilhança com a leitura romântica das formas sociais com nossa situação atual, esta simplificação excessiva e sua idealização *naif* não é satisfatória, principalmente para pensarmos o contemporâneo em relação à estas noções, pois guardam uma face metafísica, reacionária e uma inclinação ao fascismo.

⁵⁹ A antiga divisão entre *Gemeinschaft* (comunidade) e *Gesellschaft* (sociedade) apresentada por Ferdinand Tönnies (1887).

No texto “Comunicação, diferença e amizade” (2002), o psicanalista Joel Birman retorna à análise desta dicotomia, apontando este sintoma da perda e o sonho de retorno à totalidade, mostrando como esta busca pela “terra prometida”, identitária, homogênea e fundada no mesmo encontra-se em dissonância com a proliferação de diferenças e modos de vida na heterogeneidade do contemporâneo. Para o psicanalista, o período do pós-guerra, a queda do muro de Berlim e o advento da globalização, trouxeram consigo a tensão entre uma tendência neoliberal e homogeneizante e a necessidade da construção de uma “outra sociedade civil mundial”, que rompa com o fechamento burocrático e as fronteiras dos Estados-Nação, acolhendo uma multiplicidade de formas possíveis de existência, formas sociais, singularidades. Então, seria necessária a fundação de uma comunidade processual e internacional, aberta aos acontecimentos, articulando o local e o global na co-habitação do planeta, o que nos parece um horizonte pelo qual vale a pena apostar, como uma utopia concreta, imanente e urgente.

Para isso seria imprescindível nos desvencilharmos do “fantasma” da comunidade perdida, apontado por Peter Pál Pelbart, tomando uma posição de desconfiança em relação ao delírio da comunhão orgânica com o absoluto, que não seria nada mais que a encenação do “mito moderno da participação do homem na vida divina” (PELBART, 2002, p. 97). Este desejo de fusão comunitária, aliado as ideias de pureza e identidade única, acabavam por se aproximarem da morte e da violência pregadas por regimes totalitários e autorreferentes que assombraram o século XX, tais como o nazismo e o socialismo stalinista. Estes regimes fechados em suas ideologias, combatiam violentamente as diferenças, identificadas como ameaças à ordem, inimigos que deveriam ser combatidos, excluídos e exterminados, em prol do triunfo da raça pura e elevada ou da autorrealização de um projeto político superior.

Neste momento, podemos nos lembrar do texto de Franz Kafka intitulado “Comunidade”⁶⁰, no qual, escreve sobre a comunidade formada por 5 amigos e o aparecimento de um sexto elemento que se intromete na história, tenta entrar para o grupo. O episódio apresenta a tensão entre uma união constituída, enquanto comunidade, e uma força que vem de fora e a

⁶⁰ “Somos cinco amigos, certa vez saímos um atrás do outro de uma casa, logo de início saiu o primeiro e se pôs ao lado do portão da rua, depois saiu o segundo, ou melhor: deslizou leve como uma bolinha de mercúrio, pela porta, e se colocou não muito distante do primeiro, depois o terceiro, em seguida o quarto, depois o quinto. No fim estávamos todos formando uma fila, em pé. As pessoas voltaram a atenção para nós, apontaram-nos e disseram: “Os cinco acabam de sair daquela casa”. Desde então vivemos juntos; seria uma vida pacífica se um sexto não se imiscuisse sempre. Ele não nos faz nada, mas nos aborrece, e isso basta: por que é que ele se intromete à força onde não querem saber dele? Não o conhecemos e não queremos acolhê-lo. Nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro; mas o que entre nós cinco é possível e tolerado não o é com o sexto. Além do mais somos cinco e não queremos ser seis. E se é que esse estar junto constante tem algum sentido, para nós cinco não tem, mas agora já estamos reunidos e vamos ficar assim; não queremos, porém, uma nova união justamente com base nas nossas experiências. Mas como é possível tornar tudo isso claro ao sexto? Longas explicações significariam, em nosso círculo, quase uma acolhida, por isso preferimos não explicar nada e não o acolhemos. Por mais que ele torça os lábios, nós o repelimos com o cotovelo; no entanto, por mais que o afastemos, ele volta sempre.” (KAFKA, 2002, p. 112-113).

atravessa, um novo elemento, estranho, destituente-constituente, que é constantemente repellido, não é bem-vindo, aborrece.

O microconto de Kafka, quase uma parábola sobre a dimensão reacionária da comunidade e sua infinita interpelação pelo fora, parece nos alertar à normalização perigosa da exclusão da alteridade, ao passo que, nos esclarece que essa exclusão é impossível. Instaura-se, então, um combate perpétuo, entre uma união que se pretende estável, totalizante e totalitária, e sua falha, sua abertura essencial, sua fragilidade constitutiva perante as destabilizações e turbulências da exterioridade, que a violentam, suscitando sua transformação, a mudança. Se comumente classificamos a comunidade pelo seu fechamento, por sua identidade coletiva e interior, Kafka nos apresenta sua falha, sua abertura ao exterior, sua destabilização pelo estranhamento que “por mais que o afastemos, ele volta sempre” (KAFKA, 2002, p. 113).

Portanto, se unidade dos 5 amigos se afirma por uma propriedade, ou seja, pela posse de uma identidade que sustenta os laços comunitários, que estes não pretendem socializar, por outro lado, também podemos observar sua constante ameaça de dissolução – decorrente de sua abertura às forças constituintes – que a marca como predicado inescapável e revela seu inacabamento construtivo. A comunidade está sempre diante de sua destituição, de seu arruinamento, do abismo, interpelada pelas forças do fora.

Como apresenta o microconto, tendencialmente, estas forças são repelidas à maneira reacionária, violenta, no entanto, podemos nos apegar ao inquietante ensinamento que fica sobre o eterno-retorno da diferença, que força a comunidade à destruição e a criação, ao devir. Esta abertura à vinculação, a conexão com o exterior, torna-se evidente quando Pelbart nos lembra Jean-Luc Nancy, que nos apresenta uma perspectiva da comunidade como ser-com, ou melhor, estar-com:

... a comunidade, na contramão do sonho fusional, é feita da interrupção, fragmentação, suspensão, é feita dos seres singulares e seus encontros. [...] Daí porque a própria ideia de laço social é artificiosa, pois exige precisamente esse entre. Comunidade como o compartilhamento de uma separação dada pela singularidade. (NANCY apud PELBART, 2002, p. 101).

Então, apesar do sonho da união, o espaço *entre* da comunidade é interrupção. Essa separação dada pela singularidade e a exigência vinculativa é o abismo que nos une. A constante suspensão, a intervenção da alteridade e o encontro com a matéria em movimento fazem da comunidade uma forma provisória, atravessada pela exterioridade, friccionando o desejo e o impossível, levando à experiência-limite, à sua metamorfose. O coletivo comunitário é gestado na multiplicidade, irrompe dos abismos, instaurando uma maiêutica sensível, esculpindo formas infinitas, contingentes e precárias de se estar junto, sem projeto, movidas pelo desejo que suscita a

invenção, no aqui-e-agora, de apostas singulares, experimentações que surgem da abertura, do vazio de sentido, nascedouro de sentidos outros.

Nos remetendo a análise etimológica da ideia de comunidade proposta pelo pensador italiano Roberto Esposito, observamos na raiz latina da palavra o vocábulo *mínus*, que expressa uma tarefa, dever ou lei, assim como, dom ou obrigação (ESPOSITO, 2017, p. 69). Assim, pelo simples fato de existirmos sempre em comum, com os outros, esta condição traz consigo a tarefa necessária e a responsabilidade originária, o imperativo de vinculação. Apesar disso, como nos adverte o pensador italiano, esta tarefa é impossível. Impossível, pois, a comunidade – como nos mostra o microconto kafkiano – está sempre colocada à prova, em risco, atravessada pela potência da exterioridade, pelo elemento estranho e estrangeiro, assim como sofre a tensão da singularidade dos seres, suas vontades, aquilo que resiste à fusão coletiva. Deste modo, esse dever irrealizável, apenas nos mostra que “o que temos em comum é precisamente tal ausência de comunidade.” (ESPOSITO, 2017, p. 70).

A falha é o abismo aberto entre ética e política, esta tensão superficial, frágil fio que apresenta o combate entre o singular e o coletivo, sem apelar ao totalitarismo do eu ou a totalidade do nós, pois sempre há a brecha por onde a vitalidade foge, a matéria segue seu movimento, a liberdade se mostra jovem e selvagem. O abismo intransponível está presente como desafio trágico que se coloca como o dever de travessia, tal como a vida, sempre interrompida pela finitude, imperfeição ou incompletude da existência, sendo esta não sua miséria, mas sua potência. A comunidade, este “débito inextinguível”, esta condição sem fim, beirando o sublime, é aquilo que nos coloca diante da finitude, de uma vinculação abismal com os outros.

É este defeito que nos aproxima do outro, da comunidade, fazendo com que esta não esteja nem antes da sociedade, como sua forma ideal e harmônica, nem depois, enquanto horizonte utópico de reconciliação, mas, agora, como condição presente e precária, abertura, vazio e “enigma”. Esta exigência impossível e necessária de *estar-com* nos coloca a tarefa de inventar modos de viver juntos e sozinhos, nas palavras de Esposito, numa “comunidade daqueles que não possuem comunidade” (ESPOSITO, 2017, p. 70), aquilo que tomamos a liberdade de chamar de uma comunidade abissal, pois, é do abismo, da região desconhecida dos oceanos, que emerge a condição de existência, onde:

O outro nos constitui no fundo de nós mesmo. Não nos comunicamos com o outro, mas que somos o outro. Que somos nada além do que o outro – como certa vez Rimbaud teria dito. Ou que somos estrangeiros para nós mesmos, como muitas vezes se repetiu. (ESPOSITO, 2017, p. 82).

Essa estranheza, disjunção e distância de nós mesmos, é o abismo da diferença, passagem do outro em nós sem a dissolução das singularidades, mas abertura para fora de nós mesmos, tornando possível a dessubjetivação, o lançamento ao não saber do exterior, nos revelando a instabilidade do estar junto e a precariedade das formas. Se a alteridade é a condição da comunidade, devemos pensá-la, então, mais como um problema e menos como horizonte de resolução final, pois, o que nos une é a morte, o tempo e o outro, aquilo que nos coloca frente ao abismo, donde emergem o colapso e a fecundação, por ressonâncias, ecos e vibrações imanentes.

A comunidade se aproxima daquilo que falamos sobre o tempo, enquanto matéria em movimento, refratária a posse, revelando um vitalismo da matéria, tarefa de criação perpétua, enquanto “expressão do múltiplo” (YAMAMOTO, 2013, p. 67). Entramos, então, em um domínio de contestação corrosiva do instituído, unificado, totalizado e representado, operada pela processualidade, inacabamento, abertura e multiplicidade do real. Segundo o comunicólogo Saulo Yamamoto (2013), vivemos na contemporaneidade uma crise da representação, ou seja, a falência das instituições modernas como o Estado, o espaço-público, a linguagem, a escola, entre outras. Ou seja, as instituições que balizavam o saber, o poder e a subjetivação, apoiadas em ideais consensuais, homogêneos e apaziguados da representação moderna, entram em variação contínua, se desestabilizam, instaurando o dissenso, a heterogeneidade e o conflito, próprios do contemporâneo, fundado na diferença.

Poderíamos nos perguntar: esta condição é propriamente atual ou atravessa todo o processo histórico? Nos arriscamos a responder que atravessa todo o processo histórico, porém, de maneira radical e evidente em momentos transicionais, limiares, como o que vivemos atualmente, em que as formas se encontram abaladas, expondo a processualidade inerente à vinculação.

Nestes limiares a tensão entre Estado e não-Estado, instituição e insurreição, tornam-se claras como em acontecimentos revolucionários, sejam estes políticos, como a Comuna de Paris ou a manifestação de Maio de 1968, ou estéticos, como as Vanguardas Históricas ou o Tropicalismo. Estes movimentos, movidos pelo desejo, arrastavam o corpo, a forma social, a imaginação e a arte aos seus limites. Formavam comunidades efêmeras, precárias e inacabadas devido a sua intensidade, impacto e destruição, tornando a utopia uma práxis concreta, encarnada e imanente, forçando uma torção na realidade pelas transformações que traziam.

Assim, o abismo era atravessado pelos afectos, o limite pelas alianças, a finitude pelo desejo, construindo um plano comum pela artesanaria coletiva da matéria em movimento, esculpindo o tempo, fazendo da vida uma obra de arte. A partilha da singularidade finita torna-se um ato de doação que sacrifica a soberania do eu em busca de um mais-além, daquilo que existe

“independente de qualquer utilidade, qualquer serventia, de qualquer necessidade” (PELBART, 2002, p. 100). Um livre dispêndio abissal que suspende o estado de coisas. Não há fusão, mas, passagem, trocas e partilhas de um acontecimento. Acontecimento que une forças, sejam elas humanas ou não humanas, tal como nos lembra Deleuze ao falar da escrita do poeta norte-americano Walt Whitman em sua relação radical com os outros:

Não se funde neles nem se confunde com eles, mas faz com que algo se passe entre eles, entre o corpo humano e a árvore, nos dois sentidos, o corpo recebendo um pouco da seiva clara e fibra elástica, mas a árvore recebendo um pouco de consciência (talvez façamos uma troca). (DELEUZE, 1997, p. 71).

A escrita poética e fragmentária de Whitman, ao construir passagens entre, devires, fugia da totalização, compondo “coleções de relações variáveis” no “encontro com o fora”, aquilo que Deleuze chamou de “camaradagem” (DELEUZE, 1997, p. 71). Esta aproximação da escrita fragmentária e a comunidade abissal, nos parece apropriada para repensar o repúdio à fragmentação social, que busca a reconstrução da totalidade, nos alertando aos outros modos de tramar a realidade, menos europeus e mais americanos, algo que não tem ligação com uma identidade nacional, mas com um tecido de relações entre subjetividade, coletivo e território. Para Deleuze, há uma relação despedaçada, fragmentária e relativa no modo de vida americana que se distingue de um “eu substancial, total e solipsista dos europeus” (DELEUZE, 1997, p. 71). Frente as formas sociais substancialistas e constituídas, nos lembra que:

O mundo como conjunto de partes heterogêneas: colchão de retalhos infinito, ou muro ilimitado feito de pedras (um muro cimentado ou peças de um quebra cabeça, recomporiam uma totalidade). O mundo como monstruário: as amostras (os espécimes) são precisamente singularidades, partes notáveis e não totalizáveis que se destacam de uma série de partes ordinárias. (DELEUZE, 1997, p. 68).

As urdiduras do mundo, do fiar à tessitura, nos atestam a responsabilidade, a tarefa originária da comunidade, impossível e sem fim, contudo, aberta e em desdobramento, sem *telos* ou projeto, uma associação precária para a perseverança do fluxo vital, da matéria em movimento em suas múltiplas expressões, minerais, vegetais, animais, humanas... Este modo de funcionamento da escritura de Whitman parece se aliar ao pensamento autonomista e radical do Comitê Invisível, quando apresenta sua crítica a noção de totalização⁶¹, atribuindo positividade à fragmentação, expondo nesta um movimento de antitotalização e, portanto, antiestatal. Para o coletivo anônimo

⁶¹ “Uma vez acontecido, o processo de fragmentação do mundo poderia levar a miséria, ao isolamento, à esquizofrenia. Ele pode se mostrar, na vida dos seres, como uma pura perda. A nostalgia então nos invade. O pertencimento é tudo que resta àqueles que não tem mais nada. Ao preço de admitir a fragmentação como ponto de partida, ela pode também dar lugar a uma intensificação e uma pluralização *dos lugares que nos conformam*. Fragmentação, então, não significa a separação, mas cintilação do mundo.” (COMITÉ INVISÍVEL, 2018, p. 50).

existe uma “arte das distâncias entre mundos” que parte do abandono da unidade em busca de “gestos de organizar passagens entre fragmentos”, produzindo encontros, organizações e aberturas (COMITÊ INVISÍVEL, 2018, p. 53). Há nesta pulsão anarquista um gesto revolucionário que, ao invés de buscar instituir um mundo, faz proliferar mundos, se torna ingovernável, pula fora da instituição, deserta (COMITÊ INVISÍVEL, 2018). Em suas palavras:

[...] o destacamento desse pedaço de terra induz sua própria desagregação interior, sua fractalização, sua multiplicação de mundos em seu seio e, assim, territórios que aí co-existem e se sobrepõem. (...) E daí uma intensificação considerável da vida, um aprofundamento das percepções, uma proliferação de amizades, de inimizades, de experiências, de horizontes, de histórias, de contatos, de distâncias – e uma grande fineza estratégica. Com a fragmentação sem fim do mundo, cresce também de maneira vertiginosa o enriquecimento qualitativo da vida, a profusão de formas, por, pouco que se apegue a promessa de comunismo que ela contém.

Há na fragmentação algo que aponta na direção daquilo que chamamos de ‘comunismo’: é o retorno à terra, a ruína de todo pôr em equivalência, a restituição a si mesmas de toda singularidade, a derrota da subsunção, da abstração do fato de que momentos, lugares, coisas, seres e animais adquirem todos um nome próprio – seu nome próprio. Toda a criação nasce de uma ruptura em relação a tudo. (COMITÊ INVISÍVEL, 2018, p. 52-53).

A fragmentação como ponto de partida em um mundo em metástase é um convite a revoluções moleculares, abandonando a sustentação de instituições cancerosas e a deserção para outros modos de viver, larvares, moleculares, anárquicos, dispostos ao risco da experimentação, cientes do abismo e da tragédia que nos assombra. Se o Comitê nos propõe um comunismo, este não é um projeto de governo, mas uma prática política encarnada, “o movimento real que destitui o estado de coisas existente.” (COMITÊ INVISÍVEL, 2018, p. 106). São apostas e nada mais, porém, apostas éticas que nos propõem a tarefa impossível e necessária de pensar-sentir-agir compondo comunidades abissais em um mundo em ruínas, tornando a fragmentação – uma potência da singularidade, a forma do vínculo – uma problematização, e a experimentação política, uma prática de liberdade para criação de mundos outros, multiversos e suas diversas diplomacias.

CONTEMPORÂNEO: TAREFA

Para falarmos sobre a forma social e temporal atual, nos utilizamos da noção de contemporâneo. Logo, buscando esclarecer um pouco este termo, podemos nos remeter ao conhecido texto do filósofo italiano Giorgio Agamben (2010): *O que é o contemporâneo?*, que apresenta um significado que difere do senso comum. Comumente, este termo se refere aquilo que é relativo ao tempo atual, que existiu na mesma época, no mesmo tempo, podendo também, se referir ao

período histórico posterior a Revolução Francesa, ou mesmo a períodos históricos, datados diferentemente em diversas disciplinas, tais como arte, arquitetura, física etc. Entretanto, Agamben confere a esta noção uma dimensão crítica em relação ao presente, pois, citando Roland Barthes e relembando Nietzsche: “o contemporâneo é o intempestivo.” (AGAMBEN, 2010, p. 58).

Ora, diferentemente do senso comum, o contemporâneo revela-se fora de seu próprio tempo, o inesperado, mas faz isso “com o olhar fixo em seu tempo” (AGAMBEN, 2010, p. 61), pois é, justamente nessa coincidência descoincidente, nessa distância que se consegue perceber, criticar e tomar uma posição em relação ao seu próprio tempo. Este olhar deslocado, anacrônico e inatual, torna possível a suspensão da continuidade aparente, da pobreza de sentidos do estado de coisas atual, estabelecendo uma relação singular com o agora (AGAMBEN, 2010, p. 61). O contemporâneo é uma atitude de estranhamento de seu próprio tempo, tornando possível torná-lo outro, desviá-lo.

Deste modo, o contemporâneo suscita a insubmissão ao infernal eterno retorno do mesmo, tal como age o poeta, que se conecta com o presente em sua fratura e torna sua escrita-leitura do mundo uma intervenção corajosa e compromissada. Para Agamben, o poeta se mantém atento ao seu tempo, “para nele perceber não as luzes, mas o escuro” (AGAMBEN, 2010, p. 63). Este compromisso, não é aquele dos que mantém o foco na manutenção das instituições, nem mesmo, daqueles que tem seus projetos muito claros, ações iluminadas e ideias espetaculares, mas, com aquilo que ainda não foi vivido, com obscuro, o inconsciente, o não-saber. Os poetas percebem nas trevas luzes outras e se empenham na transformação, na conexão do presente com outros tempos, se engajam em leituras inéditas da história (AGAMBEN, 2010, p. 72).

A aposta agambendiana no contemporâneo se assemelha, segundo Peter Pál Pelbart (2017), a atitude de modernidade proposta por Michel Foucault (2005) em seu texto *O que são as luzes?* (1984) ao comentar a relação distinta do filósofo alemão Immanuel Kant e do poeta francês Charles Baudelaire com o presente, ao apresentar essas duas leituras da modernidade.

Em Kant, representante mor do Iluminismo – há uma busca de pensar e agir em conformidade com uma razão universal, pela qual o homem, como sujeito do conhecimento, amparado pelo fundamento transcendental, torna-se autônomo e soberano. Para isso, o homem deve sair da minoridade e atingir a maioridade, ou seja, pensar por si mesmo, tornando-se “elemento e agente do mesmo processo” (FOUCAULT, 2005, p. 338). O ideal humanista e iluminista é o da “liberdade de consciência”, do “uso livre e público da razão” (FOUCAULT, 2005, p. 338) que visa, então, uma teleologia racional, pela qual humano e humanidade possam pensar, agir e interagir harmonicamente, em acordo com a razão, em suma, universalmente.

Diferentemente, em Baudelaire, há uma outra relação com o presente que Foucault chama de atitude de modernidade. A autonomia em Baudelaire é menos a adequação a um ideal de razão universal e mais uma atitude de “tomar a si mesmo como objeto de elaboração complexa e dura”, inventar, “elaborar a si mesmo” (FOUCAULT, 2005, p. 344), fazer da própria vida uma obra de arte. Baudelaire não se dobra ao ideal, mas acolhe o presente em sua materialidade, transitoriedade, fugacidade e contingência, para, daí, extrair a possibilidade de artesanaria de si, respeitando as condições atuais e as tensionando pela imaginação, pela insubordinação prática, pela “impaciência da liberdade” (FOUCAULT, 2005, p. 351). Esta necessidade de confrontação, ruptura e transfiguração da vida é um modo de relação com o presente, uma ética artística que Foucault chama de estética da existência.

A atitude de modernidade baudelaيرية aposta na “criação permanente de nós mesmos na nossa autonomia, na forma do ultrapassamento” (PELBART, 2017, p. 268) do estado de coisas, fugindo do ideal e arriscando-se visceralmente ao mergulho experimental, tal como faz o poeta em sua relação com o contemporâneo, arrombando a clausura do mesmo, abrindo a imaginação à diferença na fratura do tempo. O contemporâneo é a necessidade de libertar o moderno da modernidade, a humanidade do humanismo, a imaginação do ideal, a ação da instituição, os mundos do mundo, liberando, num só movimento, o recalcado e o porvir, a criação.

Diante disso, parece-nos necessário pensar nossa relação com o presente, seguindo as pistas de Agamben e Baudelaire, de modo a tentar enxergar as lacunas, estranhar o presente, imaginar e operar seu próprio ultrapassamento, sua rasura, intervir em sua metamorfose. Começemos, então, tentando pensar as formas sociais extremadas e algumas possibilidades de experimentação.

Hiperestatal e hipoestatal: o cosmopolitismo e a cosmopolítica

Se, até agora, apontamos a fragilidade da distinção entre comunidade e sociedade na modernidade, poderíamos dizer que na atualidade apresenta-se uma outra dicotomia, diferente, mais complexa e radical, entre dois horizontes de possibilidade. Estes horizontes poderiam ser apresentados como versões de um caminho hiperestatal e um outro hipoestatal. À princípio, esta simplificação aponta para, de lado, um Estado transnacional e, do outro, para as Sociedades contra o Estado, derivações possíveis do curto-circuito e a insuficiência da ideia de Estado-Nação, seguindo alguns apontamentos do filósofo senegalês Christian Delacampagne em seu “A filosofia política hoje” (2001).

O caminho hiperestatal seria um resultado, uma consequência da expansão da globalização econômica para a instituição de uma “nova ordem internacional” (DELACAMPAGNE, 2001, p.

153) derivada das estruturas supranacionais decorrentes do período pós-guerras, tais como a Organização das Nações Unidas (ONU) e a União Europeia (UE). Este Estado transnacional, jurídico e político, exigiria um “pacto social em escala planetária” que instituísse e adensasse 3 tendências em desdobramento atual: 1) O nascimento de uma verdadeira cooperação internacional em áreas essenciais como meio-ambiente, alimentação, clima, desigualdade social, saúde, prostituição infantil, tráfico de drogas, armas e pessoas; 2) O dever de ingerência internacional, ou seja, intervenção política e militar contra Estados violem os direitos e que coloquem sua população em risco; 3) A instituição de um Tribunal Penal Internacional que julgue crimes de genocídio e contra a humanidade (DELACAMPAGNE, 2001, p. 153-54).

Além disso, seria necessário o estabelecimento de um “direito cosmopolítico”, uma espécie de cidadania planetária, que garantisse o direito de residência e os direitos civis, permitindo fixação, contratos e migrações para diversas partes do globo, como um grande Estado de Direito. As bases deste pensamento remontam a Kant e suas ideias sobre o direito cosmopolítico, a paz perpétua e a solidariedade objetiva (DELACAMPAGNE, 2001), de modo que tornasse possível que a política e a justiça acompanhassem a economia em sua dimensão planetária, substituindo a violência pelas leis, a disputa pela cooperação, concretizando uma utopia liberal, democrática e jurídica.

No extremo oposto temos uma outra proposta, esta, hipoestatal, que parte dos exemplos já vividos e praticados pelos ameríndios, chamados, segundo Pierre Clastres, sociedades contra o Estado. Estas sociedades subvertem e fogem à centralização, a acumulação e as coerções estatais, se apoiando na auto-organização, na ajuda mútua e na guerra. A desconfiança na acumulação, o equilíbrio precário e o pensamento selvagem marcam um outro modo de viver, que nos apresenta “a auto-instituição de uma sociedade que nunca é concluída” (DELACAMPAGNE, 2001, p. 168).

Esta forma social aproxima-se de uma utopia anarquista⁶², ainda que esta seja, ao fim, irrealizável. Para isso, precisa estar sempre fugindo da instauração da soberania e da totalização, práticas sustentadas por dois eixos principais: a chefia e a guerra. A chefia, diferentemente de seu sentido corrente, existe como cargo público, no qual o chefe, apesar de seu prestígio, possui “poder insignificante” e “falar vazio” (DELACAMPAGNE, 2001, p. 174), ou seja, o chefe não tem poder de coerção individual sobre seu povo e deve expressar a vontade coletiva, exercendo uma prática de enunciação e reiteração dessa vontade e, caso fuja a isso, pode ser destituído de sua posição. Já a guerra, é o fenômeno político que garante o conflito e a fragmentação necessários para prevenção da instituição do Estado (DELACAMPAGNE, 2001, p. 175), mantendo os povos diferentes, distantes e independentes em suas práticas, leis e vontades. Este horizonte, por mais que possa

⁶² “A utopia anarquista é o sonho de uma sociedade fraterna e feliz, na qual os homens, vivendo livres enfim, chegariam ao pleno florescimento de suas potencialidades. É o sonho de um fim ou um ‘além’ da política.” (DELACAMPAGNE, 2001, p. 166).

parecer regressivo, guarda em si a possibilidade de sonhar outros modos de vida à revelia do Estado, abrindo caminho para formas sociais inéditas que ainda nem ousamos pensar-experimentar (DELACAMPAGNE, 2001, p. 168).

Podemos caracterizar esta aposta hipoestatal, a partir da proposição da filósofa e química belga Isabelle Stengers (2018), como uma alternativa cosmopolítica ao cosmopolitismo kantiano e sua dinâmica hiperestatal. A cosmopolítica seria menos um outro projeto totalizante e mais um modo de fazer pensar, uma problematização, uma crítica a generalização e um acolhimento da heterogeneidade na confecção de mundos. A própria noção de cosmos se coloca distintamente de um todo ordenado. Para Stengers,

O cosmos, aqui, deve portanto ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos. (STENGERS, 2018, p. 446-447).

Há, então, na proposição cosmopolítica, uma suspeita em relação à boa vontade, uma esquiva em relação a qualquer tentativa de converter um particular em universal e uma recusa ao “bom mundo comum” pregado pelo cosmopolitismo. Diante disso, Stengers defende o cosmos como “o desconhecido que constitui mundos múltiplos”, assumindo uma posição experimental, uma instabilidade perpétua em relação as ideias, tomando-as em uma perspectiva engajada, situada e política, conservando um não-saber próprio de uma figura tomada de Gilles Deleuze: o idiota.

[...] aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação. E resiste não porque a apresentação seja falsa, não porque as urgências sejam mentirosas, mas porque “há algo de mais importante”. Que não lhe perguntemos o quê. O idiota não responderá, ele não discutirá. O idiota faz presença, ou, como diria Whitehead, ele coloca um interstício. Não se trata de interrogá-lo: “o que é mais importante?”. “*Ele não sabe.*” Mas sua eficácia não está em desfazer os fundamentos dos saberes, em criar uma noite onde todas os gatos são pardos. Nós sabemos, existem saberes, mas o idiota pede que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos. (STENGERS, 2018, p. 444).

O idiota é refratário à universalização, ao estatal, ao totalitário, é a resistência ativa da singularidade, de uma vida, um murmúrio da diferença. Sua atitude não é conclusiva e finalista, mas

especulativa e situada, tomando casos singulares como exemplos, não modelos⁶³. Pensa “o que emerge” (STENGERS, 2018, p. 456) na imanência do acontecimento, no/do meio, desestabilizando as certezas teleológicas ao tecer-se a partir das pontas soltas, das linhas de fuga, como uma composição infinita, sem origem ou fim, suspendendo as respostas prontas. O idiota é um guerreiro contra o senso comum e, conseqüentemente, contra o cosmopolitismo, este senso comum mundial que tem como fundamento o homem e a razão universal, ou mesmo, contra o neoliberalismo, esta racionalidade e imperativo economicista que se instala como doença em escala planetária. A proposição cosmopolítica é uma aposta na prática e engajada nos movimentos que performam modos de existir outros e em uma ecologia política encarnada.

Século XXI: antropoceno, entropia e negentropia

A cosmopolítica aparece como proposição em um momento crítico da história planetária que conhecemos como Antropoceno. O Antropoceno é a hipótese formulada pelo biólogo norte-americano Eugene F. Stoermer e pelo cientista atmosférico belga Paul Crutzen, pela qual apresentam uma nova era geológica no planeta Terra, quando a humanidade se torna uma “força geológica” (CRUTZEN; STOERMER, 2015). Apesar de não possuir uma data específica, especula-se que esta transição de eras tenha origem no século XVIII, no qual a invenção do motor a vapor de James Watt, em 1784, é um acontecimento marcante (CRUTZEN; STOERMER, 2015). Desde então, ao longo destes três séculos, com o advento da civilização industrial, o desenvolvimento tecnológico, o aumento da produção, população e extração de recursos naturais, impactaram e continuarão impactando o ecossistema planetário de maneira radical.

Assim, a proposta cosmopolítica nasce não como um projeto, mas como uma atitude. Um *ethos* que visa desviar humanos e não humanos da catástrofe galopante da política vigente no Antropoceno. Se o século XIX foi marcado pela questão social, a luta de classes e a economia política, o século XXI é marcado pela questão ambiental, a guerra de mundos e a ecologia política, sem que os problemas anteriores tenham cessado. Sendo a crise ambiental e, sobretudo, a questão climática problemas que tangem as condições de possibilidade de existência no planeta Terra, leia-se sobrevivência da espécie, podemos dizer que há uma convergência entre humanismo,

⁶³ Palestra de Eduardo Viveiros de Castro na UFMG, no dia 09 de outubro de 2017, intitulada *O modelo e exemplo: dois modos de mudar o mundo*. Sobre a palestra, segue o comentário de Ana Paula Sampaio Caldeira: “O modelo é tomado por Viveiros de Castro em seu sentido normativo, isto é, como um pensamento que se impõe. É, por vezes, um simulacro e uma simplificação da realidade (que deve, forçosamente, se adequar ao modelo). Tem um caráter dogmático e realista, podendo ser comparado à obra de um engenheiro ou, mais propriamente, à de um tecnocrata. O exemplo, por sua vez, assenta-se na experiência, na sensibilidade, na capacidade de inventar e de “fazer algo diferentemente igual” ou “igualmente diferente”, nas palavras do etnólogo. Ele é horizontal, oferece pistas ao invés de dar ordens, é empirista e criador.” (CALDEIRA, 2018, p. 10).

capitalismo, colonialismo e industrialismo que formam as bases dos efeitos antrópicos devastadores sobre o globo terrestre, os quais devem ser combatidos por meio de alternativas possíveis, radicais e eficazes, pois, a catástrofe está em curso. Para deter este trem desgovernado, Michael Löwy (2020) – evocando uma metáfora benjaminiana – nos lembra da necessidade de uma revolução social:

Seria necessária uma verdadeira revolução social. Como deve ser definida esta revolução? Pode-se referir a uma nota de Walter Benjamin, à margem das suas teses *Sobre o conceito de História* (1940): “Marx disse que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Talvez as coisas sejam diferentes. Pode ser que as revoluções sejam o ato pelo qual a humanidade que viaja em um trem puxa os freios de emergência”. Traduzido em termos do século XXI: todos nós somos passageiros de um trem suicida, que é chamado de Civilização Industrial Capitalista Moderna. Este trem se aproxima, a uma velocidade crescente, de um abismo catastrófico: as mudanças climáticas. A ação revolucionária visa pará-lo — antes que seja tarde demais. (LÖWY, 2020, n. p).

A revolução, aqui, não é uma simples mudança de governo, de partidos, mas a experimentação de uma alternativa existencial em que o social e o ambiental sejam as bases de uma política porvir, por fazer. A energia para esta transformação emerge de baixo, não só da classe trabalhadora rural e urbana, mas da terra, dos jovens, das mulheres, dos indígenas e camponeses (LÖWY, 2020), destes *estratos germinativos* expropriados e marginalizados na modernidade, que se encontram na vanguarda da proposição e na abertura de mundos possíveis, exigindo suas condições necessárias.

Se a modernidade, esta instituição social, buscou, de todo modo, conjurar estes *estratos germinativos*, o fora e a diferença, de modo que concretizasse seu projeto universal, racional, humanista, estatal e colonial, parece necessário um olhar atento àquilo que ficou desfocado, ao acaso, ao estranho, ao selvagem e ao inconsciente. Este artifício de purificação operado pela instituição moderna (LATOUR, 1994), acabava por enclausurá-la em sua própria atualidade, obliterando sua virtualidade, a memória e a imaginação, seus devires. Em tensão a esta redução do mundo, torna-se premente a reativação da imaginação selvagem, da estrangeiridade da memória, do inconsciente cósmico, os abismos de onde emergem estes *estratos germinativos*.

Tomando uma discussão promissora do filósofo brasileiro Marco Antônio Valentim (2020), poderíamos aproximar esta aposta cosmopolítica, de reativação dos *estratos germinativos*, da relação tecida entre política e termodinâmica. Para Valentim, vivemos no Antropoceno um “pesadelo entrópico” e um “fascismo cósmico” que toca o projeto universalista cosmopolita. Contudo, o que isto quer dizer?

Primeiramente, como já falamos, o Antropoceno é o “novo regime histórico-geológico do sistema Terra”, no qual a humanidade se tornou uma força geológica, ou seja, uma espécie atuante nas transformações socioambientais, em escala planetária, gerando consequências sistêmicas para

a vida em geral, o que demanda uma revisão ética em relação ao ambiente. A constatação do Antropoceno se dá, principalmente, pela poluição, desmatamento, extinção de espécies, mudanças climáticas, destruição da camada de ozônio, acidificação dos oceanos, entre outras. Estes processos aceleram aquilo que a termodinâmica chama de entropia, a tendência à inércia, ao decaimento de energia, a degradação e, conseqüentemente, a desagregação dos corpos, sua morte termodinâmica. Logo, o que ocorre no Antropoceno é a aceleração desta tendência pela ação destrutiva da humanidade, trazendo ao presente o pesadelo do colapso ambiental. Por fim, estas ações não são frutos do acaso, mas, como afirma Valentim (2020), são guiadas por uma política antropocêntrica que atua de forma a homogeneizar o funcionamento planetário a partir da lógica de um Estado único e universal que se funda na expropriação da Terra, diminuição de sua diversidade, controle de seus processos e regulação de suas dinâmicas. A esta política que visa a unificação e a tornar o outro o mesmo, é dado o nome de fascismo, decorrente de sua expressão totalitária que se fecha à diferença. Este fechamento paranoico e a destruição antrópica aceleram o decaimento da energia dos corpos, tornando o fascismo, em termos termodinâmicos, uma inclinação tanatológica, um caminho para a morte.

Em face deste mergulho entrópico e suicida orquestrado pelo cosmopolitismo antropocentrado, em que o Estado e o homem se sobrepõem ao cosmos, que procede a destruição do sistema Terra, Valentim nos apresenta um outro movimento, vital e energético, que contrapõe o totalitarismo da “linha reta do Estado” à revolucionária “curva selvagem” (VALENTIM, 2020, p. 305). A heterogeneidade da floresta é portadora de uma potência destrutiva-constructiva, metamórfica, que corrói e interpela a homogeneidade estatal. Este movimento é o que Valentim chama de negentropia, que, segundo a bióloga estadunidense Lynn Margulis, é a capacidade termodinâmica de “recuperação de energia sob a forma de organização típica da vida, à custa da energia solar ou da energia química.” (MARGULIS & SAGAN, 2002, p. 267). O que interessa aqui é a estranha capacidade de produzir vida na vida e pela vida, fazê-la perseverar e proliferar em sua multiplicidade. Desviando do fascismo entrópico há, na negentropia, uma abertura fecunda, inclusiva, erótica e anárquica que não se funda na estabilidade, harmonia e na inércia do Estado, mas, justamente, em seu contrário, na dinâmica instável, vital e diferenciante, no “tornar-se outro” (VALENTIM, 2020, p. 307). A negentropia, solidária à cosmopolítica, acolhe e faz multiplicar a vida nos corpos, mundos divergentes no mundo, assumindo um metabolismo cósmico de “alianças instáveis” (VALENTIM, 2020, p. 311-12).

Como afirmou por vezes, em suas palestras, o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, por muito tempo o homem considerava-se o protagonista na história mundial e o planeta Terra era um mero cenário, porém, quando este sistema vivo entra em desequilíbrio, suas ações se

tornam mais claras, assumindo um papel central em sua própria história, podendo ser nomeado como Gaia. Não estamos mais no quadro em que o homem se põe diante do mundo, mas naquele que Gaia se impõe e expõe diante da espécie humana como agente. Segundo Isabelle Stengers,

Gaia. É assim que tento pensá-la. Digo ‘tento pensar’, porque não é fácil... Al Gore deu um ótimo título a seu filme, Uma verdade inconveniente. Uma verdade inconveniente é aquilo que chamo de ‘a intrusão de Gaia’ em nossas histórias. Por que intrusão de Gaia? Gaia foi denominada assim pelo cientista original e herético James Lovelock, que trouxe à cena a solidariedade, a *couplage* [acoplamento] entre enormes processos. Não se trata de uma floresta ou um rio, etc... mas de *processos viventes*, e os viventes são, antes de mais nada, as bactérias, os microorganismos, tudo o que nos escapa e que, por vezes, nos mata. É uma *multidão anônima* de microorganismos, mas também o clima, os oceanos, as terras férteis, tudo de que nós dependemos, mas que tratamos como se fosse auto-evidente. E Lovelock mostrou sua interdependência; quer dizer, propôs fazer dessas coisas ‘um vivente’. Mas eu prefiro dizer ‘um ser’. Um ser no sentido de que não é apenas uma soma de processos gigantescos, mas também alguma coisa que, diante de alguma variação, ele (Gaia) reage por repercussão, quer dizer, não como uma bela totalidade harmoniosa, mas com suas respostas próprias. São respostas dele, que lhe pertencem, não simplesmente relações de causa e efeito. (STENGERS, 2017a, p. 119, grifos meus).

Gaia, como ser vivente, não atua por automatismos, mas por uma estranha intencionalidade como “potência impessoal” (STENGERS, 2017a, p. 121), a partir da composição de multidões anônimas em que a perseverança da vitalidade se torna linha de fuga. Se o fascismo cósmico se ampara na universalidade homogeneizante, capitalista, militar e jurídica, buscando projetar uma verdade transcendente ao planeta, Gaia torna-se um contraponto imanente, que traz a evidência da força da Terra enquanto sistema vivo, e da terra enquanto força telúrica dos “de baixo”, dos *estratos germinativos*. Gaia é uma composição viva, mutante e antiestatal, uma aliança tecida na prática, no cuidado e nas relações, onde o “saber compor” é uma tarefa sem modelo. A cosmopolítica negentrópica é um chamado para descermos à Terra, para aterrarmos, e, desde a terra, agirmos⁶⁴.

Abissal: virtual

Agora, podemos retornar ao abissal, tendo como horizonte sua complexidade cósmica em que a atualidade do Antropoceno é tensionada pela virtualidade aberta do sem-fundamento, da multiplicidade. Porém, antes de continuarmos, podemos fazer uma brincadeira, um exercício de imaginação.

⁶⁴ “Descer é devir-outro, devir-menor, devir-índio. É também sair, com a condição de entendermos que sair não é transcender. Só temos um mundo, mas o mundo não se resume a nós, humanos, e menos ainda a nós ocidentais urbanos corporativos globais. Sair é aterrizar. ATERRAR.” (DANOWSKI, 2017, p. 129).

Sabe-se que existe nos oceanos a chamada zona abissal que se localiza numa profundidade abaixo de 4000 metros. Nessas áreas profundas, de baixa temperatura, alta pressão e baixa concentração de nutrientes, onde a luz não alcança, existem seres que passaram por modificações peculiares para tornar possível existência. Esta zona abissal, apesar de pouco conhecida, constitui, mais ou menos, 42% do oceano. Ou seja, existe um mundo alienígena, estranho, aqui. É um pouco essa a sensação da dimensão abissal: aquilo que parecia impossível, invisível e monstruoso, faz-se presente e real. Ora, é esse estranho potencial de criação, diferenciação, memória e imaginação em movimento que parece ser aquilo que nos une, mesmo em nossa irreduzível singularidade. Por isso, é possível dizer que a comunidade abissal é virtual, isso quer dizer que ela nunca se atualiza totalmente, é um todo aberto, um processo ininterrupto, eterno e inacabado. Contudo, aquilo que estava na profundidade do oceano está na imanência oceânica, ou seja, a profundidade da existência é superficial, o virtual não está no fundo, mas atravessa corpos, carne e pensamento.

O virtual, aqui, é pensado nos termos de Gilles Deleuze e sua distinção entre atual e virtual, na qual “todo objeto atual rodeia-se de uma névoa de imagens virtuais” (DELEUZE, 1995, p. 49). Isso quer dizer que todo objeto é uma atualização, uma atualização do plano virtual, da multiplicidade aberta. Contudo, esse potencial inventivo não cessa, mas está sempre presente como movimento que circunda, deforma e forma os objetos, seja como força, memória, imaginação, ação, como cosmos vivo em “troca perpétua” com o atual.

O virtual é a multiplicidade real, a diferença que interpela o atual, tal como o elemento estranho do microconto kafkiano subvertendo a noção corrente de comunidade, uma vez que ela se constitui, fundamentalmente, não pelo grupo dos 5, mas pelos elementos porvir que abalam, abrem e transformam a composição. Sendo a comunidade virtual, isto é, fundada na diferença, ela continua, como já se disse, necessária e impossível, como uma presença-ausente no atual, presente em intensidade na realidade imanente, em sua dimensão incandescente, sutil, sublime e criativa.

O abissal, a estranheza virtual, é aquilo que assombra os projetos unitários baseados em uma identidade única, tal como o Estado Transnacional cosmopolita. Apostar nas comunidades abissais é aliar-se à cosmopolítica, pela qual diferença e singularidade são os pressupostos de corpos e mundos vivos e múltiplos, em contato com o fora. Em suma, acreditamos juntamente com o pensador da literatura João Camillo Penna que: “Pensar a comunidade hoje é pensar a comunidade de não-eus, a exterioridade à comunidade, o seu fora. O que é excluído da comunidade, e que ao mesmo tempo é sua essência mais profunda” (PENNA, 2014, p. 27). Assim, o que nos é comum é o que nos é impróprio, abissal, exterior, o fora.

UMA *EPISTEME* OUTRA: PROLIFERAR COMPOSIÇÕES

Vivemos uma virada epistemológica no final do século XVIII, na passagem daquilo que Michel Foucault chamou de *episteme* clássica para a *episteme* moderna, ou seja, do conhecimento de superfície para as organizações internas, da mente como espelho da natureza para o sujeito do conhecimento que julga a partir do universal. Hoje, parece que vivemos também uma, ainda um pouco turva, virada epistemológica de magnitude semelhante a esta anterior. Turva, não porque não se apresenta, mas porque seu mapeamento ainda é precário, logo, buscaremos, esboçar essa mudança sem, contudo, chegar a uma hipótese acabada, mas em notas sobre essa transformação evidente no campo do saber que é atravessado por novas descobertas científicas e tecnológicas, pela irrupção da questão ambiental, dos fluxos de informação e comunicação, da globalização, da inteligência artificial, da manipulação genética, da física nuclear, entre outros.

Como já apresentamos anteriormente, o pensamento moderno é marcado pela ciência empírica e pela filosofia transcendental, o que permitiu ao humano tornar-se sujeito e objeto do conhecimento pelo entendimento das organizações profundas, históricas e materiais dos corpos. A forma-Homem ao deparar-se com a finitude da vida, a partir de um conhecimento secularizado, julgava a si mesma e o mundo. Porém, gradualmente, no contato com as forças do fora, do real, do irrepresentável, parece que vivenciamos um certo deslocamento sensível e cognitivo das condições de possibilidade de emergência dos regimes de verdade, as positivities. Há uma transição epistêmica em curso, ou seja, uma transição da ordem, do princípio de organização que utilizamos para reconhecer um discurso como verdadeiro. Novas forças, acontecimentos e variáveis são postos em jogo nesta trama epistêmica emergente.

A partir de pistas deixadas por Gilles Deleuze (2005) a respeito do trabalho de Michel Foucault – quando analisa as descontinuidades epistemológicas da história, presentes em sua obra –, assinala-se a possibilidade de uma nova virada que ocorre atualmente ao esboçar uma proposição. Para Deleuze, se o pensamento moderno era marcado pela forma-Homem, esse novo momento seria marcado pela forma, de inspiração nietzscheana, do super-homem, o além-do-homem. Segundo o autor: “Nietzsche dizia: o homem aprisionou a vida, o super-homem é aquele que libera a vida dentro do próprio homem, em proveito de uma outra forma [...]” (DELEUZE, 2005, p. 140).

O homem racional moderno, assenhorando-se do cosmos, impediria o desdobramento do próprio potencial do cosmos, reduzindo-o a objetos, interiorizando o potencial criativo de si mesmo, para viver a pretensão de um mundo objetivado, determinado e estável. Se a modernidade estabeleceu a forma-Homem como medida, senhora do juízo e do conhecimento, nos parece que a contemporaneidade desestabiliza essa soberania, enunciando a possibilidade de liberação do

potencial criativo e cósmico. Assim, ao longo dos séculos XX e XXI, surgem novos modos de nos relacionarmos com a vida, a biologia e o trabalho, tais como a biologia molecular e o código genético, além das máquinas informáticas e cibernéticas com seus códigos. Estas invenções nos possibilitaram novos componentes que mediam e transformam nossas relações conosco e com a realidade, alterando nossas formas de sentir e pensar.

Para Deleuze, o super-homem, mais um horizonte do que uma realização acabada, é da ordem daquilo que chamou de “finito ilimitado” (DELEUZE, 2005, p. 141), momento em que o humano, ao interagir com as forças do fora, não se fecha em sua interioridade soberana, mas se abre à intervenção e experimentação do exterior, do fora e seus componentes que, mesmo finitos, podem criar ilimitadas combinações de si e do mundo. Uma utopia combinatória? Talvez. Nos parece mais algo que se aproxima de uma tarefa: da artesanaria perpétua, combinatória e inacabada na relação com o fora, um fazer-com que implica uma tessitura viva, coletiva e cósmica.

Segundo o pensador da comunicação argentino Pablo Esteban Rodriguez (2010), vivemos um tempo em que o limite das ciências humanas é contestado e atravessado pela “miniaturização e fragmentação do corpo” em “genes, linfócitos e neurônios” – no domínio biológico –, assim como em “códigos e sinais” – no domínio informático e comunicacional. A noção interiorizada e estável do indivíduo adestrável, proveniente da sociedade disciplinar, dá lugar aos códigos e combinações do *divíduo* na sociedade de controle. Ocorre um estranho deslocamento maquínico que instaura o funcionamento humano-máquina. Nas ciências cognitivas, por exemplo, há uma tentativa de relacionar os sistemas informáticos e o cérebro humano, ou seja, não estamos falando de uma simples emulação artificial da inteligência, mas do cofuncionamento entre modelos computacionais, numéricos, e processos cerebrais, orgânicos.

Desse modo, o campo da informação e da comunicação se expande, tornando-se um novo paradigma (RODRIGUEZ, 2010) que soma e aprofunda os moldes das instituições disciplinares, pela criação de redes flexíveis de captura e normalização, que modulam os processos, envolvendo os movimentos em sistemas gerais de informação, por meio de algoritmos, em suma, modos de funcionamento modelares e modeladores. Segundo Rodriguez (2010), a biologia incorpora a genética, as ciências cognitivas e a imunologia; a sociologia, o funcionamento da sociedade pós-industrial, os sistemas e a microsociologia; a psicologia se aprofunda nos modelos sistêmicos e cognitivistas, o que nos parece uma busca para se estabelecerem relações estáveis e replicáveis entre processos, dados e ações em escalas que, até então, eram incompreensíveis, aproximando o que era inaproximável, borrando os limites entre orgânico e inorgânico, humanos e não humanos.

Essas novas escalas, seja a numérico-abstrata dos códigos ou a físico-molecular dos elementos químicos e dos genes, abrem as dimensões de programação das composições junto com

as relações tecidas no mundo infinitesimal, colocando em xeque a divisão clássica entre cultura e natureza, natural e artificial. Assim, emerge uma nova relação entre técnica, humano e ecologia, que começa a se desenhar a partir de zonas de indiscernibilidade, limiares de negociação que se tornam territórios políticos. As máquinas técnicas possibilitaram uma expansão da capacidade de comunicação, produção e reprodução de informação, de modo cada vez mais imbricado nas relações entre humanos e não humanos, já a linguagem genética da biologia molecular acessa uma informação que torna possível a manipulação daquilo que concebemos como vida. Deste modo, podemos ver no horizonte do agora a dissolução do humanismo. Essa dissolução é menos a morte do humano do que sua problematização, o descentramento dessa categoria em favor da valorização de outras dimensões de sua composição que podemos chamar de técnicas e ecológicas, sem, com isso, separá-las. A virada epistemológica, portanto, tem como tarefa, estabelecer um construtivismo processual de composições tecno-humano-ecológicas articulado politicamente.

Se o século XVI criou o telescópio e o microscópio, modos de conhecer o macro-distante e o micro-próximo por meio de lentes, pela mediação da física ótica, instaurando uma nova relação entre conhecimento, técnica e natureza (HUI, 2020, p. 30), nos parece que vivenciamos um novo aprofundamento escalar do conhecimento, seja no universo infinitesimal pela genética ou a nanotecnologia, seja na dimensão macro, extra-terrestre, pelos foguetes, satélites e pela astrofísica. Segundo o pensador chinês da técnica Yuk Hui, o lançamento do foguete Sputnik em 1957 pela URSS, que enviou o primeiro satélite para fora do planeta, permitiu, pela primeira vez, refletir sobre a Terra de fora dela, lançando, inclusive, a possibilidade de que a humanidade poderia vencer a barreira de seu próprio planeta, viajar e explorar o universo desconhecido (HUI, 2020, p. 100).

No momento atual, a centralidade técnica nos permite acompanhar e intervir em múltiplos processos de produção, ao mesmo tempo que a questão ambiental se torna urgente, implicando, então, a necessidade de problematização da ecologia e da técnica.

Evocar a ecologia na contemporaneidade é falar de um momento histórico de crise ambiental, aquecimento global e do desafio que este contexto impõe para a sobrevivência da espécie. Como já abordamos, segundo as hipóteses de Crutzen e Stoermer (2015), a humanidade tornou-se uma força geológica, uma ameaça para as outras espécies do planeta e para si mesma, produzindo uma nova era denominada Antropoceno. É neste quadro que a ecologia se torna arena fundamental para a disputa política do presente. Assim, a ecologia política – que procederia tanto da teologia quanto da economia políticas – não deve simplesmente seguir a teleologia da salvação das almas ou do progresso material do homem, mas romper com o cosmopolitismo antropocentrado em busca de cosmopolíticas, ou seja, políticas do cosmos, que levem em conta as

relações e composições que se estabelecem entre humanos e não humanos, sejam estes microorganismos, minerais, vegetais, animais ou objetos técnicos.

Neste sentido, a natureza não deve ser pensada como uma totalidade orgânica e acabada, na qual os humanos projetam suas faces maternais ou patriarcais divinizadas, concebendo-a como depósito de recursos a serem explorados ou mesmo como a grande casa da família. Nos interessa aqui, junto ao que propõe do antropólogo francês Bruno Latour, uma ecologia política pensada como “boa maneira de compor um mundo comum, que os gregos denominavam *cosmos*” (LATOURE, 2004, p. 23). Esta ecologia política, que tensiona a natureza unitária e a dicotomia entre cultura e natureza, parte de um construtivismo cósmico que coloca os múltiplos processos de construção de realidades, de modos de existência, como terreno de construção, diálogo e disputa coletivas, em suma, como política.

Nos aliando à crítica da antropóloga anarquista Ana Godoy, nos interessa desviar do olhar conservador da ecologia enquanto disciplina de Estado, que vê na natureza uma “unidade estrutural”, a “totalidade de um sistema dado”, que carrega uma metafísica e uma moral, visando a conservação de uma identidade, essência e ordem universais (GODOY, 2008, p. 90; 101). Parece-nos necessário, então, romper o círculo, a casa, a identidade, a propriedade, entendendo a ecologia não como a clausura do mesmo, como estudo de um sistema dado ou verdade última, mas como território da composição e diferenciação, como um processo político e compartilhado de construção cósmica e inacabada de um mundo comum⁶⁵ que pede passagem.

Nessas composições, a própria técnica não deve ser pensada apenas como mera extensão do corpo humano, uma intervenção artificial, mas como um elemento da composição que opera por reciprocidade⁶⁶, gerando diferentes formas de sentir, pensar e agir, de produzir mundos. Além disso, como nos apresenta Hui, as técnicas se compõem diversamente, de modo que “não há uma tecnologia única, mas uma multiplicidade de cosmotécnicas” (HUI, 2020, p. 25) que se conectam com diferentes histórias e ambientes, assim como modos de crer, habitar e usar.

O descentramento do humano pelo paradigma da informação, o aprofundamento das escalas de produção de conhecimento, a multiplicação de naturezas e de técnicas, a diversidade de composições cósmicas e a tarefa incessante de construção de um mundo comum colocam à ciência uma tarefa política que, ao invés de buscar a universalização e totalização unitária do conhecimento, deve buscar fazer proliferar *epistemes*, colocando em jogo, no mesmo plano de imanência, diferentes composições tecno-humano-ecológicas, vários mundos em conflito. Longe do paradisíaco, dócil e

⁶⁵ Para pensar, seguimos esta passagem de Bruno Latour: “Um mundo comum não é uma coisa que podemos reconhecer como estando lá desde sempre (o qual não tínhamos até então compreendido). Um mundo comum, se é possível ter um, é algo a construir, a defender juntos com unhas e dentes.” (LATOURE, 2018, p. 433).

⁶⁶ Yuk Hui pensa a reciprocidade a partir do paradigma cibernético e do pensamento organísmico em contraposição ao paradigma mecânico naturalista da modernidade (HUI, 2020, p. 113-14).

tirano consenso do cosmopolitismo iluminista, a cosmopolítica carrega consigo o desafio de produzir uma experimentação política dissensual para a construção de um mundo comum que ainda não existe. Nas palavras de Latour,

Se é verdade que o sentido tradicional de cosmopolíticas foi construído a partir de certa definição de ciência, é interessante ver como evoluiu quando esta última se transformou. Os adeptos do cosmopolitismo podem sempre esperar ver o dia em que os cidadãos do mundo reconhecerão que habitam o mesmo mundo. No entanto, a corrente das cosmopolíticas foi constituída em torno de uma tarefa central: ver como este ‘mesmo mundo’ pode progressivamente se construir. (LATOUR, 2018, p. 435).

Ora, é justamente este curto-circuito que expõe o deslocamento epistêmico, não há mais a representação genérica da totalidade, mas processos imbricados formando uma trama política cósmica em construção. Se, por um lado, estes novos processos podem nos aprisionar, pelo advento de uma ciência cada vez mais totalizante e sistêmica – com alto potencial totalitário –, em domínios macro e microscópicos, em escala planetária, que somada ao capitalismo mundial financeirizado acaba por aproximar dados, capital e desejos de maneira aterrorizante, por outro, parece surgir uma brecha, uma abertura para emergência de outros modos de existir, sentir e pensar, uma tarefa que pode nos aproximar da figura do super-homem evocada por Deleuze.

Esse momento suscita o questionamento da soberania humana sobre as outras formas de vida no planeta. Os não humanos – ecologia e técnica – nos abrem possibilidades de transformações revolucionárias no campo social, na relação com nós mesmos e com o mundo. De modo ambivalente, estamos diante do fantasma da codificação ou algoritmização do humano, em paralelo à abertura de possibilidade da formação de compostos cósmicos, alianças inéditas. Pois, se o homem e as instituições modernas estão em crise, ou melhor, em dissolução - como um desenho que se desmancha pelas ondas do mar – instaura-se um campo germinativo com alto potencial metamórfico da existência. É nesse singular momento histórico de fratura que a epistemologia é, acima de tudo, um campo de batalha, ainda, em aberto.

Essa batalha de produção de conhecimento, invenção de mundos, faz da ciência um campo de política estendido que acolhe e congrega os que ficaram de fora e silenciados na modernidade. O colapso da ordem científica moderna nos traz a possibilidade de avizinhar campos inexoráveis, tais como a física nuclear e os saberes tradicionais; a ação humana da agência de minerais, plantas e animais; a inteligência humana do processamento das máquinas; borrando os limites, até hoje, impostos, e possibilitando composições diversas, singulares e diferenciais. É momento de evocar a necessidade de uma imaginação crítica, uma experimentação especulativa, fazendo da culturatureza, do orgânicoinorgânico, do realficção, zonas limiaries de transição para outros

modos de existir monstruosos, cyborgues, híbridos, num terreno em decomposição, uma *composteira de mundos e saberes* com grande potencial criativo, germinativo e transformacional, alvo da grande disputa política entre capital e vida.

SINTONIZAÇÕES: NOTAS PARA UMA METAMORFOSE DA EXPERIÊNCIA URBANA

A experiência está na ordem do dia. Se já falamos sobre a forma espacial, a forma temporal, a forma social na contemporaneidade, nos interessa, agora, aproximarmo-nos da forma da experiência, que nos parece menos uma forma e mais próxima a modos de experimentação. Modos estes que passaram por diversas transformações ao longo da história, ganhando mais ou menos relevância.

Na Antiguidade, por exemplo, a experiência era tratada de modo distinto e inferior ao intelecto, sendo o pensamento superior à sensibilidade. Isso pode ser visto tanto na teoria platônica das ideias, que dividia o mundo em dois, na qual a experiência seria da ordem do falso, do mundo sensível, enquanto o pensamento estaria mais próximo do mundo inteligível, o verdadeiro, assim como na teoria aristotélica, que afirma a existência de apenas um mundo, e designa a vida contemplativa, teórica, como hierarquicamente superior à vida prática, sendo a primeira aquela que lida com as leis universais e a segunda com as contingências, o conhecimento particular e limitado dos indivíduos (CARVALHO, 2013, p. 13-17).

Durante o nascimento da ciência moderna, por volta do século XVI, a experiência ganha outro relevo, como possibilidade de, a partir da observação, descrever o mundo, identificar suas formas, relações e regularidades. A ciência moderna faz da experiência uma ferramenta com a qual é possível testar as teorias, ou mesmo gerar hipóteses para adquirir novos conhecimentos. Passamos da explicação teórica para a descrição matemática do mundo (CARVALHO, 2013, p. 20). Essa valorização da postura empirista provém, principalmente, de Francis Bacon, da possibilidade de uma dedução do funcionamento do mundo pela observação, pelo teste, controle e replicabilidade, de modo a tornar a experiência um equivalente do experimento, ou seja, o teste para confirmação de uma hipótese geral.

No século XVIII, Immanuel Kant apresenta uma espécie de “estrutura de apreensão do mundo” (CARVALHO, 2013, p. 25), articulando o idealismo e o empirismo, a partir de uma lógica fraturada do sujeito do conhecimento, dividindo-o em empírico e transcendental. O sujeito empírico opera a sensibilidade e o entendimento dos fenômenos, enquanto o sujeito transcendental oferece as condições de possibilidade de sentir, pensar e julgar, ou seja, o espaço, o tempo e as

categorias. Nessa concepção, o sujeito do conhecimento não é mais passivo, podendo apenas contemplar ou descrever o mundo fenomênico, mas ativo, julgando os fenômenos, participando da construção da objetividade. Ao afastar a possibilidade do conhecimento das coisas-em-si, do númeno, Kant engaja a subjetividade no conhecimento dos fenômenos, daquilo que aparece à sensibilidade. Desse modo, a experiência ganha relevância e centralidade na produção de conhecimento, assim como no debate público e, sobretudo, na dinâmica capitalista.

Os espetáculos e mercadorias modernos eram expostos nas grandes metrópoles aos consumidores como aparições sedutoras e valorosas no século XIX, expondo a sensibilidade dos cidadãos ao que Karl Marx (2013) chamou fetichismo da mercadoria: a magia que os objetos projetavam sobre os sujeitos, fazendo-os desejar e adorar estes objetos, tal como faziam os povos originários com seus objetos de culto, porém, neste caso, submetidos aos encantos do capitalismo. A lógica da mercadoria invadia a visão e se alastrava, alcançando as imagens e sua reprodutibilidade, assim como os meios de comunicação de massa no século XX, em que o imperativo do consumo não era apenas o ter, mas também o “parecer ter”, o que Guy Debord (1997) chamou de sociedade espetáculo: a colonização do mundo das imagens – da produção da cultura e da realidade – pelo capitalismo, uma ampliação generalizada do fetichismo da mercadoria, que produzia a “contemplação passiva”.

Fazendo um salto abrupto, chegamos à atualidade a partir de uma estranha formulação: “não vendo um produto, mas uma experiência”. Essa construção põe em jogo não apenas a conexão entre vendedor, mercadoria e consumidor, mas aquilo que é possível produzir no consumidor que o faça desejar não apenas possuir a mercadoria, mas participar de uma atmosfera de sentidos, assumir um papel, um estilo de vida, acreditar e divulgar aquilo que está consumindo. Essa dimensão relacional do processo mercantil, que aprofunda as dimensões visuais e informacionais da mercadoria pelo foco em todos os sentidos, é explorada por aquilo que se convencionou chamar de marketing de experiência.

O marketing de experiência tem como “finalidade proporcionar aos consumidores experiências através dos sentidos e emoções.” (LAROCCA et al., 2020, p. 783). O mercado está focado em estimular os sentidos do cliente, envolver emocionalmente o consumidor, criar experiências prazerosas. Deixamos o sentido puramente visual e intelectual, evocado pelas mercadorias no capitalismo industrial, e nos aprofundamos na dimensão sensível de maneira mais radical, tanto na produção quanto na gestão das sensibilidades e vínculos, migrando do foco no produto para o foco no consumidor, daquilo “o que” se consome para “como” se consome. Esse deslocamento estético do marketing aproxima-se dos ambientes imersivos criados pelo cinema, pelo turismo e pela arquitetura. O corpo é atacado por todos os seus canais e orifícios,

bombardeado e hiperestimulado, provendo entretenimento ininterrupto. Atenção, informação e sensibilidade instauram uma nova modalidade de extração de valor, um valor de conexão sem fim, estabelecendo um canal entre vitalidade e capital.

A economia avança sobre a experiência, a atenção, os dados, as emoções, a criatividade e os afectos. Segundo o professor de literatura e mídias Yves Citton (2018), a economia da atenção opera, não na “escassez dos fatores de produção” dos bens materiais, mas no “cálculo da escassez das capacidades de recepção dos bens culturais” (CITTON, 2018 p. 17-18). Nesta nova economia o produto é o próprio consumidor que vende sua atenção, sua capacidade de interação, seu “tempo de cérebro disponível” (CITTON, 2018, p. 23-24). A força da circulação e a intensidade dos efeitos de captura do receptor com eficiência, velocidade e adesão, não apenas em indivíduos, mas na coletividade, fazem da atenção uma nova forma do capital (CITTON, 2018) e do *marketing*, uma nova forma de controle social (STIEGLER, 2018a).

Quem nunca se pegou trabalhando em seu computador e, por um instante, encontrava-se fascinado, navegando por um site de compras? Ou resolvendo algo importante no smartphone ao mesmo tempo que produzia, consumia e compartilhava um milhão de coisas? A mercadoria é cada vez menos um objeto e mais uma rede de efeitos produzidos no consumidor, impactando sensibilidade, valores e modos de vida. A experiência e a atenção tornam-se *commodity*, mercadoria, no momento que as empresas focam em produzir nos consumidores experiências sensíveis cada vez mais individualizadas e personalizadas através da análise algorítmica de dados. Consumo e entretenimento não se distinguem, seduzindo, envolvendo e entorpecendo os consumidores, misturando-se aos sentidos, hábitos, gestos, modos de pensar e ao cotidiano.

*

Contudo, gostaríamos de localizar nossa compreensão sobre este termo tão polissêmico, a experiência, tomando a devida distância destas concepções anteriormente apresentadas. Para isso, nos aproximamos desta noção a partir de alguns luminosos apontamentos tecidos pelo filósofo catalão Jorge Larrosa Bondía (2002). Para ele, “A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca.” (BONDÍA, 2002, p. 20). O que este quer dizer é que o foco não está no “o que” passa, acontece ou toca, ou seja, no objeto, mas “o que nos” passa, toca ou acontece, na relação que se estabelece, na mútua afetação, no ato que se passa entre os elementos do encontro enquanto acontecimento singular.

A própria análise etimológica da palavra nos revela alguns aspectos importantes de seus sentidos, tais como: provar (experimentar) e perigo, a partir do latim *experiri* e *periri*; travessia ou

prova, a partir da raiz indo-européia *per*, viajar e perigo, a partir da decomposição do termo alemão *Erfahrung* (experiência) em *Fahren* e *Gefahr* (BONDÍA, 2002). Em suma, as noções de travessia e perigo, viagem e risco, passagem e exposição, marcam a constelação de sentidos da experiência como certa “abertura para o desconhecido” (BONDÍA, 2002, p. 28).

A experiência é, então, atravessada pelo não saber próprio dos encontros, dos acontecimentos inesperados da vida, assim como os afetos, marcas e desestabilizações que estes produzem, apesar destes se encontrarem, cada vez mais escassos. Neste ponto, Larrosa corrobora a constatação benjaminiana do empobrecimento da experiência na modernidade, nos apresentando quatro motivos para este sintoma: a informação, a opinião (individual ou pública), a falta de tempo e o excesso de trabalho (BONDÍA, 2002). Além disso, a submissão da experiência aos imperativos do mercado, da utilidade e da ciência moderna (BONDÍA, 2002) acabam por aplinar as estranhezas, derivas, irregularidades, ruídos e variações próprios dos encontros.

A experiência, diferentemente de uma simples descrição ou observação de um experimento, é a experimentação do acontecimento, em que os elementos implicados se tocam mutuamente, cultivando em ato uma abertura ao exterior, se permitem o espanto, o assombro, fazendo deste *intermezzo* uma correnteza, um turbilhão, desorganizando corpos e posições. Na experiência, o acontecimento que se passa no encontro toca os corpos faz a sensibilidade vibrar, ativando memória e imaginação, passado e futuro pela abertura do presente. Desta lacuna, desajuste, emergem novos conhecimentos, produzindo, rememorando e atualizando fluxos, forças e imagens, o sensível em nós, forçando a metamorfose. A experiência é a exposição ao singular, à diferença, ao dissensual, heterogêneo e imprevisível, instaurando um arrombamento sensível das formas, sem que estas caiam em indistinção, fazendo-as entrar em ressonância, vibração e variação.

*

Entretanto, além do empobrecimento da experiência, suspeitamos de algo mais radical, ou seja, da sua metamorfose. Para tentar apresentar essa passagem para uma outra forma, ou melhor, para outro modo de funcionamento, é preciso distinguir a experiência contemporânea das suas precedentes, a arcaica e a moderna. Porém, tratando-se de experiência, é importante registrar que não há o fim dos seus funcionamentos anteriores, mas misturas e sobreposições, que ocorrem a partir do surgimento de possibilidades distintas de viver os encontros.

Quanto à experiência arcaica, podemos pensá-la como uma relação em que a sensibilidade se conecta a uma grande identidade coletiva, da qual deriva a noção clássica de comunidade, sustentada pela ideia de tradição. A comunidade tradicional, fundada na descendência dos deuses,

heróis e antepassados, míticos e/ou exemplares, encarnam as leis divinas no sangue como participantes dessa família, dessa tradição. A tradição é o ato de passar algo de geração em geração, um conhecimento prático, seja oral ou escrito, uma “vontade de se querer permanente” (BORNHEIM, 1987, n. p). Essa “grande segurança”, conjunto de comportamentos e valores pelos quais é possível identificar uma coletividade enquanto mesma, molda a sensibilidade dos participantes da comunidade. Há um vínculo do sujeito com a coletividade. Por este vínculo, o sujeito participa do “espírito de família”, carregando em si a tradição, tornando-se um elo da grande corrente. Sangue, terra, língua, deuses e valores idênticos tornam possível uma sensibilidade compartilhada, bem como reprime dissidências, desvios. O sensível é expressão desse grande ser do qual toda comunidade comunga, ou seja, o que se passa no eu é espelho do nós que se estende aos espíritos, minerais, vegetais, animais e humanos desde a perspectiva de uma determinada comunidade. Essa é a experiência em sentido forte (*Erfahrung*) para Walter Benjamin, constituída por inscrições duráveis daquilo que se passa nos corpos, na memória e no inconsciente, pelas quais gestos, palavras, coletivo e mundo participam de um mesmo metabolismo.

Imaginemos, por exemplo, um indígena, nativo de uma determinada comunidade tradicional. Sua vida gira em torno de práticas coletivas. A cuia que utiliza para tomar água ou comer foi feita com o fruto da árvore, colhido nas terras do entorno da aldeia, confeccionado pelas mãos de suas irmãs e adornado com motivos que remetem aos deuses, aos seus ancestrais, ou mesmo, a beleza. O ato de hidratar-se ou nutrir-se carrega o toque da totalidade, tradicional e comunitária. A coleta, a caça, a pesca e a agricultura, encherão a cuia de seus irmãos, fortalecerão a comunidade. Isso será uma atividade cotidiana e ritual, por atos e palavras trocados em linguagem comum, pela qual é possível compreender não apenas as demandas de um indivíduo, mas de um organismo metabólico que funciona de maneira integrada com os corpos humanos, animais, vegetais, minerais e espirituais. Todos estes elementos interagem nos gestos mais banais, dotados de uma intensidade mítico-poética, uma solidariedade encarnada. Ao comerem e beberem na cuia, a comunidade se atualiza no ato material, simbólico e coletivo. O cosmos se faz presente.

A experiência moderna, pelo contrário, não estabelece a coletividade como fundamento da identidade, mas a individualidade e os acordos artificiais firmados pelos indivíduos, os contratos sociais. A centralidade das liberdades individuais, na razão e na autorrealização dos sujeitos, aproxima-se do projeto de desenvolvimento da civilização, do progresso do Estado, do aperfeiçoamento da humanidade. As tradições se desvanecem diante da marcha da história em direção ao futuro, rumo aos ideais nacionais e universais. Ocorrem inegáveis saltos nos campos da ciência, dos direitos individuais, do crescimento e dos avanços tecnológicos, porém, forjados pela supremacia humana sobre o planeta, colonização, violência, expropriação e competição.

A modernidade se edifica espacialmente na expansão da urbanização e da industrialização conduzida pelo capitalismo. Assim, a sensibilidade dos indivíduos isolados se molda através das relações atomizadas, famílias mononucleares, relações privatizadas e interiorizadas, direitos e deveres estatais, trabalho assalariado. A localidade carrega mais funcionalidade do que memória, os antepassados são desprovidos de valor, a morte ganha o domínio privado, o mundo é desencantado, contrai em qualidades e expande em quantidades que devem ser mensuradas e controladas: capital, pessoas, mercadorias, propriedades... A luta pela sobrevivência em meio ao exílio, ao mundo hostil, à metrópole assustadora, a fábrica monstruosa, produz os indivíduos que devem competir para conquistarem um lugar no mundo. O corpo, a razão e o trabalho são suas armas.

O mundo se passa nestes corpos de maneira distinta. Estes devem enfrentar o desafio da existência como abandono, farrapos dotados de consciência, cortados por classes, raça, gênero, idade, nacionalidade... Os encontros com o mundo, com os outros, são conflituosos, como choques dos quais busca esquivar-se para seguir em frente, manter sua consciência, até que algo realmente o toque. Sua identidade deve ser protegida, como seu último reduto de segurança, fio de sentido. Walter Benjamin chama a experiência moderna de vivência do choque (*Schockerlebnis*), modo pelo qual o indivíduo protege-se, por meio da consciência, dos múltiplos e efêmeros estímulos da metrópole, da multidão, além do excesso de informações que se lançam sobre os corpos. Apesar disso, sua fragmentação é também um desafio, uma vez que abre a possibilidade de montar-se, inventar suas referências, desenhar suas próprias imagens, ou seja, lhe permite a autotransformação. Não há totalidade orgânica, mas um indivíduo protegendo sua identidade para não explodir, para sobreviver, porém, é justamente onde reside seu medo que poderia haver um rumor de mudança, criação e liberdade. É desse o substrato fugidio e criativo do cotidiano que emerge a poesia baudelairiana.

Lembremos, então, por um instante, do proletário moderno, este corpo que enfrenta o comércio de sua força de trabalho em busca de sua sobrevivência. Sua terra é aquela que lhe permite abrigar-se. Vaga de um lugar a outro em busca de um teto que consiga pagar com o pouco que recebe em seu emprego. A propriedade privada e os meios de produção lhe são inacessíveis diretamente, é preciso vender-se para usufruir da terra e do alimento, fazer parte. A divisão social do trabalho lhe permite exercer sua função sem saber qual o propósito final, o destino do resultado de sua produção. Assim, como uma peça, uma engrenagem mecânica, participa da ação pela repetição de automatismos. Despossuído e desterrado, erra em busca de algum sentido, porém, não tem tempo para refletir sobre isso, pois está ocupado e cansado demais, dedicando sua própria vida para prolongar sua existência, conquistando o mínimo possível para driblar a morte. Não

lembra de onde vem, nem para onde vai, o que poderia ser um trunfo, porém, tem de cumprir acordos sociais, honrar dívidas, submeter-se às leis, disciplinar-se, tornando-se um corpo útil, dócil e comercializável aos olhos do mercado, do Estado, da nação ou da civilização da qual está locado.

Vive pensando no futuro enquanto o presente o assusta. O passado lhe é alheio. O instante foge. Volta e meia, ao caminhar em meio à multidão, alguns rastros o atingem: a repetição de uma rua, a escuta de um nome, a lembrança de um cheiro, a alegria de um gesto. Em meio a floresta de signos, a sobrevivência diária, restos de laços, estranhos vínculos atravessam contratos e disciplinas. Entre lapsos festivos e instantes de partilha, algo se passa. Nesses breves momentos, este corpo respira novamente o ar cósmico, participa de um infamiliar metabolismo, vive a vibração presente, sem a necessidade de manter-se igual aos outros, nem a si mesmo, pois, vitalizado pela metamorfose que circula por entre as brechas do acaso, reencontra a liberdade como prática.

Ora, se a experiência arcaica é, fundamentalmente, tradicional, ancorada na reiteração da identidade coletiva, na força e coesão dos “nós”, e a experiência moderna, a vivência, é fundamentalmente individualizada, baseada no progresso e no autodesenvolvimento do “eu”, qual seria o deslocamento, a metamorfose da experiência contemporânea? Uma das apostas para responder esta pergunta seria: não há mais estabilidade identitária (e talvez nunca tenha existido). Nem a identidade coletiva, nem a identidade individual, suportam a violência e a velocidade das transformações materiais e sócio-culturais em processo. A coexistência entre humanos e não humanos, a interação entre artificial e biológico, o metabolismo cósmico da cultura-natureza produz sucessivas liminaridades, zonas de indiscernibilidade. Poderíamos pensar na transversalização que atravessa o planeta Terra, a globalização, a urbanização, o Antropoceno, como índices destes processos de desterritorialização generalizada aos quais estamos expostos enquanto participantes destas composições mais-que-humanas.

Assim, se não existem identidades fixas, um solo coletivo ou individual dados, exceto a imanência da própria Terra e a multiplicidade de corpos, o que nos resta é a tarefa e a liberdade de construir mundos, mas não sem conflitos. Em meio aos imperativos do capitalismo mundial integrado, em sua fase neoliberal, cognitiva e financeirizada, que oferta inúmeras identidades *prêt-à-porter*⁶⁷ (ROLNIK, 1997), prontas para serem consumidas, nossa aposta, bastante exploratória, é que a experiência contemporânea, fundamentalmente urbana, emerge de relações construtivo-compositivas, as quais chamaremos: sintonizações.

*

⁶⁷ As identidades *prêt-à-porter* (prontas para vestir) são efeitos da globalização, das novas tecnologias e da subjetividade flexível do capitalismo contemporâneo que produzem modos de vida modelares que variam com as modas e demandas de mercado, gerando: “identidades globalizadas flexíveis”. (ROLNIK, 1997).

O que seriam as sintonizações? Por sintonizações, entenderemos o processo de conexão e transmissão entre dois ou mais emissores-receptores – não entre um emissor e um receptor, como comumente ocorre –, compondo redes de conexões afectivas, construindo um plano de partilha comum, de ressonância. Tais conexões atuariam como ondas de rádio, transmitidas pelos emissores aos receptores por aparelhos, que sintonizam determinadas frequências a partir de sua captação pela sintonização nas estações, faixas vibratórias. Nossa proposta, porém, seria um pouco diferente, visto que os receptores não seriam, exatamente, canais passivos de recepção e adesão às ondas e informações enviadas, mas emissores-receptores, ativos e passivos, que ao se conectarem às redes de afectos, produzem, eles também, interferências na construção desta rede. A cada encontro, um novo acontecimento se inscreve, construindo uma rede aberta e inacabada, espaços de partilha vibratória, pelos quais os emissores-receptores se conectam, transmitindo, fazendo circular a intensidade dos afectos, ressoando de maneira singular em cada elemento desta rede.

Por afectos, nos aliamos à reflexão de Deleuze e Guattari sobre a arte:

A arte conserva, e é a única coisa do mundo que se conserva. (...) O que se conserva, a coisa ou a obra de arte, é um bloco de sensações, isto é, composto de afectos e perceptos.

Os perceptos não são mais são percepções, são independentes do estado daqueles que experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, mas transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, afectos e perceptos, são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existe na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de afectos e perceptos. A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 193-194).

A arte não é um objeto, nem imitação, mas uma força viva, pois pulsa nos encontros singulares como uma nascente permanente, imprevisível e incontrolável de blocos de sensação, afectos e perceptos. Os afectos são transformações sofridas pelos corpos afetados nos encontros, “emoções vitais” (ROLNIK, 2018, p. 53), o resultado do fluxo das forças de diferenciação nos corpos, seus choques e misturas, produzindo um estado transicional, metamórfico, antes de se tornarem dados da sensibilidade ou do entendimento. Os afectos resultam do toque de singularidades, uma deformação que força sua diferenciação, são “os devires não humanos do homem” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 200), o rumor cósmico que surge na desorganização da representação das formas. Já o percepto é “a paisagem anterior ao homem [...] paisagens não humanas da natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 199-200). O percepto produz uma contaminação pelo mundo, a interpelação do exterior, “consiste numa atmosfera que excede as situações vividas e suas representações” (ROLNIK, 2018, p. 53). Assim, compreendemos a rede

afectiva produzida pela arte paralelamente aos efeitos da sintonização, pois instaura a conexão entre corpos na imanência do encontro, uma ontologia estética do presente, o que nos ajuda a pensar complexidades, perspectivas e singularidades do contemporâneo.

Podemos pensar, com a psicanalista brasileira Suely Rolnik, que a sintonização é uma experimentação das forças. Rolnik (2018) fará uma distinção entre duas esferas da experiência, a do sujeito, que capta os sinais das formas pela percepção e pelo sentimento, e a do vivente, que capta os sinais das forças que agitam seu corpo e provocam efeitos neste. As formas são os papéis, lugares, contornos, códigos e representações, aquilo que torna o mundo familiar, fazendo a distinção entre sujeito cognoscente e objeto exterior, operando pelo modelo da reconhecimento, o que nos permite “existir socialmente” (ROLNIK, 2018, p. 51-52). As forças, por sua vez, são o resultado dos encontros, presenciais ou à distância, que produzem ressonâncias e reverberações, estranhamentos, nos quais não há distinção entre sujeito e objeto, mas a “experiência enquanto fora-do-sujeito, imanente a condição de corpo vivo”, produzindo “outros modos de ver e sentir: percepto e afecto” (ROLNIK, 2018, p. 53). Nessa esfera da experiência subjetiva,

[...] somos constituídos pelos efeitos das forças e suas relações que agitam o fluxo vital de um mundo e que atravessam singularmente todos os corpos que o compõem, fazendo deles um só corpo, em variação contínua, quer se tenha ou não consciência disso. (ROLNIK, 2018, p. 54).

Temos, então, dois modos: um, pessoal-sensorial-sentimental-cognitivo, do sujeito e suas formas, o macropolítico, e outro, extrapessoal-extrassensorial-extrapsicológico-extrassentimental-extracognitivo, do vivente e as forças, o micropolítico (ROLNIK, 2018). Estes dois modos operam simultaneamente e paradoxalmente, em tensão e fricção contínua. Contudo, sendo o regime colonial-capitalístico hegemônico, aquele em que vivemos, a experiência do sujeito se sobrepõe à do vivente. Portanto, é neste segundo modo de experiência, o do vivente, que se inserem as sintonizações, como possibilidades de produção de outros modos de cooperação, construção de corpo coletivo, um plano comum. O comum, aqui, pensado como “campo imanente da pulsão vital de um corpo social” (ROLNIK, 2018, p. 33), não é dado, mas deve ser construído, tornando-se o meio de “ressonância entre frequências de afectos” (ROLNIK, 2018, p. 140).

A sintonização é nossa aposta para ampliar a experiência pela reativação da experimentação do vivente, incorporando as forças, o perigo, a viagem, a travessia e a abertura ao desconhecido evocados por Larrosa, aquilo que Rolnik já chamou “corpo vibrátil”, “corpo pulsional”, e agora, chama de “saber-do-corpo, saber-do-vivo ou saber eco-etológico” (ROLNIK, 2018, p. 53). Nos aliando a Rolnik como intercessora de nosso pensamento, afirmamos que a sintonização opera “via ressonância intensiva que se dá entre frequências de afectos (emoções vitais)”. Para ela:

Trata-se de tecer múltiplas redes de conexões entre subjetividades e grupos que estejam vivendo em situações distintas, com experiências e linguagens singulares, cujo elemento de união são *embrões de mundos* que habitam os corpos que delas participam, impondo-lhes a urgência de que sejam criadas formas nas quais tais mundos possam materializar-se completando assim seu processo de *germinação*. [...] Criam-se *territórios relacionais temporários*, variados e variáveis. Nesses territórios produzem-se sinergias coletivas, provedoras de um acolhimento recíproco que favorece os processos de experimentação de modos de existência distintos dos hegemônicos, valorizando e legitimando sua ousadia. (ROLNIK, 2018, p. 141).

Desse modo, a sintonização promove territórios relacionais temporários por ressonância intensiva, abrindo-se à circulação dos afectos no encontro⁶⁸, a emergência de composições de mundo outras e a construção do comum. Ora, segundo Deleuze e Guattari, “afectos são devires” (2012, p. 44), ou seja, o processo de mudança próprio do encontro, o “bloco de coexistência” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 94), no qual os elementos entram em instabilidade e metamorfose, no movimento das forças imanentes, sem, contudo, dissolverem-se em indistinção, mas mantendo a tensão de suas singularidades em diferenciação. O devir é o “processo do desejo”, “zona de vizinhança e co-pertença”, “indeterminação e incerteza” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 67-68). Como nos advertem os pensadores, “todo devir é um devir minoritário”⁶⁹ (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 92). Assim, nos arriscamos dizer que a sintonização funciona pela experimentação dos devires, as diferenças de potenciais, as forças do mundo em nós.

Além disso, deve-se ressaltar que a sintonização é como uma experiência que atravessa o urbano como condição de possibilidade de sentir o movimento, o processo e a produção, a heterogeneidade das composições presentes nesta megamáquina. Uma vez que o urbano contemporâneo é a condição planetária, a metrópole desterritorializada – esta grande obra coletiva – confunde-se com a imanência, a matéria-em-movimento. Portanto, a sintonização é aquilo que torna possível sua experimentação política, pois se situa nos espaços *entre*, nos trânsitos, fazendo a passagem entre regimes de sensibilidade, situações, linguagens e cosmologias, uma vez que rompe

⁶⁸ Gostaríamos de transcrever essa bela e cristalina leitura do afecto apresentada pelo François Zourabichvilli: “O afeto do encontro é a *ressonância de um no outro*. Envolver o outro significa incorporar às suas próprias relações, relações heterogêneas *como heterogêneas*, ou envolver uma “distância”. Envolver o animal não é o mesmo que sentir como ele se sente (como podemos ter tal pretensão ou a certeza de realizá-la?), mas sentir como nós sentimos que ele sente, sentir o sentir em nós. Um outro sentir se alojou objetivamente em nós, que não é o dele, e que no entanto lhe é atribuível. Envolver uma outra sensibilidade significa, na verdade, que nos sentimos fugazmente de uma forma outra do que a nossa, como sentiria alguém diferente de nós; e recolhemos os efeitos dessa outra sensibilidade em nós mesmos.” (ZOURABICHVILLI, 1997, n. p).

⁶⁹ A noção de minoritário em Deleuze e Guattari não designa quantidade, mas é aquilo que se distingue do padrão identitário hegemônico, por exemplo, dos poderes e privilégios do homem-branco-burguês-heterossexual, o qual designam como maioria. O minoritário é processo, desvio da norma e da forma hegemônicos, abrindo-se ao ressoar das forças de invenção de mundos, por exemplo, devir-mulher, devir-negro, devir-índio, devir-animal...

com a dicotomia sujeito e objeto constituídos, reunindo espaço construído e cidadania como participantes desta rede afectiva em desdobramento.

No momento em que formulávamos esta aposta, nos deparamos com a tese da filósofa e comunicóloga Alyne Costa, intitulada *Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno* (2019), na qual também desenvolve o conceito de sintonização similarmente ao que propomos, porém com uma sutileza: não como uma nova experiência, mas como proposta metodológica, um modo de pesquisar um problema que se coloca entre mundos. A utilização da sintonização como procedimento metodológico⁷⁰ permitiria a cartografia das “mudanças climáticas”, um problema complexo, lido de modos diversos, por perspectivas e ontologias distintas, legitimando diversas cosmologias, estabelecendo, nas palavras de Stengers, uma cosmopolítica. Partindo de um “pluralismo ontológico” (COSTA, 2019, p. 43), Costa pensará a sintonização como possibilidade de tradução, passagem entre cosmologias, perspectivas situadas, por meio de equívocos (COSTA, 2019, p. 60). Afirmando cada cosmologia como uma ontologia distinta, ou seja, um modo de produzir mundo diferente, a sintonização seria o modo possível de fazer conexões entre estes mundos com modos de viver, dizer e fazer tão diferentes. A equívoco, termo tomado de empréstimo da antropologia, designa a comunicação entre etnógrafo e nativo (COSTA, 2019, p. 42), em que cada um mantém suas singularidades e se estabelece um campo de diálogo, mesmo que precário e provisório, diante da variação das palavras e da irreduzibilidade destes mundos, abrindo a possibilidade da “sintonização de divergentes”, a tentativa de comunicação, tradução e passagem que se coloca entre a multiplicidade de mundos.

Tomando carona nessa formulação, interessa-nos deixar ressoar essa dimensão cosmopolítica à sintonização, como aquilo que também possibilita a tradução e a passagem entre cosmologias, mundos distintos. Um papel que se aproxima ao do tradutor, que se coloca entre línguas, mas também ao do xamã, que promove o diálogo entre reinos, assim como, à sua maneira, faz o cientista⁷¹, produzindo uma intervenção entre mundos, uma linguagem estranha, um limiar, fazendo aquilo que, a princípio, não conseguiria dialogar, interagir, sem, com isso, anular o outro, mas acolhê-lo na tensão própria de sua irreduzibilidade. Assim, a sintonização como possibilidade para a experiência contemporânea torna possível a circulação de afectos na escala dos multiversos, das múltiplas cosmologias. Seria um delírio espiritualista? Achamos que não se trata disso. A sintonização apresenta a disjunção entre mundos e é neste intervalo, neste *entre*, no abismo que ela

⁷⁰ A autoria, inclusive, divide em 4 etapas o método da sintonização: 1) identificar semelhanças e diferenças; 2) listar equívocos; 3) relacionar os elementos que servem de variantes uns dos outros; 4) conversões entre os elementos (COSTA, 2019, p. 61).

⁷¹ Nos remetemos aqui a aproximação entre o xamã e o cientista em uma resposta dada pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro: “O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 490).

opera, por uma estranha sensibilidade à variação, à metamorfose, à diferenciação dos processos de reverberação intensiva conectados em rede, uma construção movente e aberta.

Neste ponto, a experiência que estamos chamando de contemporânea não seria necessariamente nova, mas uma esfera existencial latente que devemos reativar, reapropriando-nos da pulsão vital, da criação e da cooperação, abrindo possibilidade de experimentação e produção de realidades suprimidas pelo inconsciente colonial-capitalístico. A sintonização seria algo, utilizando o inventivo neologismo do poeta brasileiro Alberto Pucheu (2018), arcaicontemporâneo, termo no qual se ouve o eco do filósofo italiano Giorgio Agamben quando nos diz:

Arcaico significa: próximo à *arké*, isto é, da origem. Mas a origem não está situada apenas num passado cronológico; ela é contemporânea do devir histórico e não cessa de operar neste, como o *embrião* que continua a agir nos tecidos do organismo maduro e a criança na vida psíquica do adulto. A distância e, ao mesmo tempo, a proximidade – que define a contemporaneidade tem seu fundamento nessa proximidade com a origem, que em nenhum ponto pulsa com mais força que no presente. (AGAMBEN, 2010, p. 69).

A sintonização é uma aposta ética e coletiva no potencial embrionário e germinativo da força vital no qual devemos nos engajar para a construção, o diálogo e a invenção de mundos, desde aqui e agora, nos quais a vida que nos atravessa seja o valor máximo a ser cultivado.

*

Esta rede de circulação afectiva não é a garantia de nenhuma revolução, mas é o resultado de uma composição tecno-humano-ecológica, ou seja, à princípio, além do bem e do mal. Entretanto, a reapropriação desta potência pode, sim, produzir uma revolução. Contudo, sabemos que não é tão simples assim. Pensemos o funcionamento do regime hegemônico em que vivemos atualmente, o colonial-capitalístico:

O que caracteriza micropoliticamente o regime colonial-capitalístico é a cafetinagem da vida enquanto força de criação, transmutação e variação – sua essência e também condição para sua persistência, na qual reside seu fim maior, ou seja, seu destino ético. Esse estupro profanador da vida é a medula do regime na esfera da micropolítica, a ponto de podermos designá-lo por ‘colonial-cafetinístico’. É a força vital de todos os elementos que compõe a biosfera que é por ele expropriada e corrompida: plantas, animais, humanos, etc. São também cafetinados os outros três planos que formam o ecossistema planetário, dos quais depende a composição e manutenção da vida: a crosta terrestre, o ar e as águas. (ROLNIK, 2018, p. 104).

Se o capitalismo industrial explorava a força de trabalho e da cooperação dos proletários, é da potência vital, expressiva, criativa e cooperativa que o capitalismo contemporâneo – em sua fase neoliberal, cognitiva e financeirizada – se apropria, não apenas do humano, mas de toda forma de vida. É do abuso da vitalidade que sobrevive a cafetinagem, drenando a criatividade erótica e relacional que faz a vida perseverar, tornando-a o novo motor do capitalismo, a força que move a reprodução do capital financeiro. A criatividade empresarial, a imaginação das mercadorias, as *networks* de compartilhamento, a capacidade de se reinventar na precarização, os imperativos de aumento da performance, não são nada mais que o sequestro dos embriões e germes de mundos. A pulsão, desviada da vida, a expropriação dos corpos da Terra, fazem o capital perseverar.

Diante deste maquinismo violento do capital, tomemos como seu exemplo a internet e seus agentes, pois seu funcionamento rompe a oposição entre produção e consumo, emulando a rede de circulação de afectos, porém capturada pelos algoritmos, tornando-os dados calculáveis. Até pouco tempo, éramos, fundamentalmente, consumidores de informações dos grandes conglomerados midiáticos (rádio, cinema e televisão) e assim também eram os primeiros *sites*. Porém, após a popularização dos aparelhos (computadores, *notebooks* e *smartphones*), a expansão da acessibilidade à internet, a facilidade de produção de conteúdo e seu compartilhamento, cada agente da rede torna-se um produtor-consumidor em potencial⁷².

A gestão da circulação destes fluxos de criação informacional é a grande questão na fase atual do capitalismo. Conteúdo e informação produzem capital, desejo e regimes de verdade. A mercantilização da experiência, a captura da atenção e a colonização da criação são faces da extração de mais-valia, da acumulação primitiva de dados no regime capitalístico mundial integrado. A fábrica desterritorializada faz o cérebro o meio de produção; as subjetividades, a propriedade; a dívida, o contrato social, seduzindo os sujeitos a tornarem-se empresários de si mesmos. Pensemos na proliferação de empreendedores, *coaches*, pastores, *personal trainers*, profissionais que vendem motivação e técnicas de auto-otimização, misturando performance, fé, sucesso e economia. O regime que Deleuze (1992) chamou de sociedade de controle é o estágio no qual o poder tem como foco não apenas a disciplina do corpo ou o ordenamento das populações, mas a gestão dos afectos, momento em que capital, ar e dados se confundem, participam dos modos de existir, modulando-os, e, ao mesmo tempo que nutrem, intoxicam seus hospedeiros.

Experiência, atenção e criação se tornam as bases do capitalismo cognitivo. Segundo o recém-falecido filósofo francês Bernard Stiegler (2018b, n. p), a “conexão generalizada, ubíqua e

⁷² “Hoje não somos mais destinatários e consumidores passivos de informações, mas sim remetentes e produtores ativos. Não nos contentamos mais em consumir informações passivamente, mas sim queremos produzi-las e comunicá-las ativamente nós mesmos. Somos simultaneamente consumidores e produtores. Esse duplo papel aumenta enormemente a quantidade de informação. A mídia digital não oferece apenas uma janela para o assistir passivo, mas sim também portas através das quais passamos informações produzidas por nós mesmos.” (HAN, 2018, p. 36).

permanente”, decorrente do processo de digitalização, torna-se um perigo, em razão da calculabilidade introduzida nas interações, desejos e comportamentos, registrados e geridos pelos algoritmos. Esses algoritmos geram antecipações, manipulações e automatizações que colocariam em risco as singularidades, as indeterminações, produzindo uma hiperindustrialização do sensível, ou seja, a produção automática de modulações promovida pela extensão cálculo, gestão e modelagem dos afectos à nível industrial. Em uma passagem, deixa clara sua posição:

A nossa época caracteriza-se por uma tomada de controlo simbólico pela tecnologia industrial, onde a estética se tornou simultaneamente arma e palco da guerra econômica. O resultado é uma miséria em que o condicionamento substitui a experiência. (STIEGLER, 2018a, p. 11).

A passagem do controle ao domínio da estética, que já vem acontecendo durante todo o século XX e se radicaliza no XXI, nos incita um combate pela liberdade, não só na mudança da produção, mas também nas esferas de circulação e reprodução da realidade. O cultivo da heterogeneidade, da singularidade, torna-se uma disputa ético-estético-política da qual não podemos nos furtar. Pensar a sintonização também implica pensar os perigos de uma hipersintonização industrial, na qual mercado e Estado poderiam estabelecer uma ameaça à autonomia, tendendo à ditadura do condicionamento. Por isso, a sintonização implica a diferença, a criação de redes afectivas comuns, que atravessam humanos e não humanos, ecologia e técnica, pelas quais devires possam circular e as singularidades dialogar, abrindo uma clareira revolucionária perante o fascismo eminente.

Diante disso, nos perguntamos, como liberar a potencial vital dos corpos, singulares e coletivos? Como nos reapropriarmos da pulsão criativa que atravessa o urbano contemporâneo? Como fazer que o metabolismo da pele que envolve o globo alimente os germes e embriões de mundo? Nossa aposta é pelo cultivo dos afectos, o cuidado com os corpos-Terra, tornando a pele não um grande órgão, mas um composto fértil para a insurreição de mundos, um urbano-húmus.

5

5 FRAGMENTOS DO URBANO-HÚMUS

Não há bela superfície sem profundidade aterradora.

Friedrich Nietzsche

Normalmente, é atribuída ao pensador estadunidense Frederic Jameson uma intrigante frase que diz: “É mais fácil pensar o fim do mundo que o fim do capitalismo.” A construção apocalíptica – longe de resignar-se ao pessimismo – é a constatação de um sintoma de perda do futuro, a exibição da desvitalização dos viventes diante do regime colonial-capitalístico que vampiriza a potência dos corpos e da Terra. Uma questão que se coloca é: vivemos, sim, o fim do mundo, mas, o fim *de um* mundo. Existem outros mundos por aí, por aqui, e é na aliança com esses mundos que, talvez, seria possível não só pensar, mas viver a perseverança desses mundos e o fim do capitalismo, ou, ao menos, viver aquém do capitalismo: uma deserção.

Há uma outra expressão utilizada pelo cosmopensador indígena brasileiro Aílton Krenak, a qual, volta e meia, repete: “O futuro é ancestral”. O paradoxo desta expressão, que sugere a tensão entre passado e futuro no nascedouro do presente, tem eco no termo já utilizado de Alberto Pucheu (2018): arcaicontemporâneo, que evoca um tempo em que um poeta grego pode bater um papo conosco, o xamã e o cientista são contemporâneos, em suma, um ponto em que a origem é o agora. Não é por acaso que iniciamos este trabalho abordando o Primeiro Romantismo Alemão, aquele que, pela primeira vez, apresentou seu ímpeto moderno, subversivo e apaixonado, ao atacar à própria modernidade industrial-capitalista, inserindo nela os movimentos da crítica imanente, da filosofia e da poesia como armas contra o desencantamento do mundo, a frieza do cálculo abstrato, mecânico e quantitativo (LÖWY; SAYRE, 2015), como se acendessem uma fogueira e brincassem em meio à grande noite, como se cultivassem uma alegria revolucionária em meio à catástrofe. O romantismo inseria um gesto contemporâneo em seu próprio tempo, pois, como nos lembra Giorgio Agamben (2010), o contemporâneo é o intempestivo, o inatual, a experimentação da disjunção na fratura de seu próprio tempo. Esta perspectiva se confronta com a inexorabilidade do fim do mundo apresentada por Jameson, reabrindo o futuro por uma via excêntrica: o arcaico, o ancestral.

Este movimento introduzido por Krenak, então, não é novo, mas se insere numa ressonância que atravessa o Primeiro Romantismo Alemão, Nietzsche, Walter Benjamin, o Surrealismo francês, o Movimento Antropofágico Brasileiro, o Tropicalismo, entre outros, que

“recorrem a um passado anterior a modernidade para critica-la por contraste”⁷³ (DUARTE, 2014, p. 152). O filósofo brasileiro Pedro Duarte, ao se referir ao Tropicalismo, utiliza uma bela expressão: “a novidade do antiquíssimo”, quase que invertendo a ordem de outra célebre construção que também carrega um oxímoro, esta, do poeta ensaísta mexicano Octavio Paz ao se remeter ao Romantismo como “tradição da ruptura” (PAZ, 2013). O filósofo franco-brasileiro, Michel Löwy, ao comentar o Surrealismo, nos brinda com mais uma menção ao par novo-antigo: “seu alvo não é um retorno ao passado, mas um desvio pelo passado em direção ao futuro.” (LÖWY, 2020, p. 33). Nietzsche, ao referir-se ao poeta, dizia:

Os poetas, na medida em que também querem tornar mais leve a vida das pessoas, ou desviam o olhar do trabalhoso presente ou ajudam o presente a adquirir novas cores, graças a uma luz vinda do passado que fazem irradiar sobre ele. Para poderem fazê-lo, têm eles próprios de ser, em muitos aspectos, seres voltados para trás: de maneira que se os pode utilizar como pontes para chegar a tempos e concepções muito distantes, a religiões e civilizações em vias de extinção ou já extintas. (NIETZSCHE, 2011, p. 138).

Tornar a vida mais leve, desviar do presente, voltar-se para trás, tais seriam as astúcias dos poetas diante do presente. Nos interessa pensar este trabalho poético com os pés fincados no chão, pois o que estes pensadores nos dizem é que há um eco, um chamado musical do passado no presente, uma sonoridade viva que pode nos deslocar a outros espaços-tempos, abrir futuros. Mais do que angariar um arquivo de belas citações, nos interessa uma aliança com estes modos de pensar, sentir e agir. Não queremos aplainar as diferenças, problemas e potencialidades de cada um destes movimentos e pensadores, mas ressaltar essa aposta que ecoa em cada um destes à sua maneira, em metamorfose.

Sondando o solo do Brasil, em uma arqueologia mambembe, poderíamos sentir estas forças emanando do Barroco. Segundo o historiador Nicolau Sevcenko (2000), o Brasil nasce sob o signo do Barroco, do movimento constitutivo das contradições e paradoxos. O nascimento do país é o encontro entre originários e colonizadores, o choque entre mundos. O Barroco que evocamos é menos o estilo canônico romano, e mais uma *verve*, animação inclinada à mistura, ao dinâmico, teatral, excessivo e festivo, uma espiral que devora a pureza, a estática, a consciência e o comedimento. A tensão presente nas estranhas desta terra entre floresta e cidade, colônia e metrópole, sagrado e profano nunca foi dissolvida, pois a disciplina colonial sempre deu de cara com a ginga insurgente; a norma e a forma nunca deram conta da potência dinâmica informe, da

⁷³ Duarte (2014) insere nesta afirmação apenas o Romantismo e Nietzsche para dialogar com o Movimento Antropofágico, porém, nos damos a liberdade de estender a “linhagem”.

distensão das forças, da deformação e imperfeição constitutivas da pérola – que dá nome ao Barroco, e tem algo de Brasil.

Hibridismos, anamorfozes, carnavais. O Barroco incorpora aquilo que resiste, não por piedade, mas pela alimentação de sua própria potência. Traços indígenas, negros, figurações da mata, entram no banquete que animará os sentidos na construção das igrejas, dos discursos e das festas. Esta potência de resistência e sobrevivência afro-indígena pode ser vista nos hábitos, palavras e símbolos que perduram incrustados na cultura. Entre Aleijadinho e Bernini, havia também mundos, florestas e sentimentos irredutíveis, porém havia um traço expressivo, uma síntese trágica das intensidades, que apresentava a agonística das forças sem suprimir seu embate, mas tornando-o sensível, exibindo aquilo que atravessa e funda a vida como eixo de aproximação entre eles.

O Brasil e o Barroco possuem uma relação singular, que passa pela imanência trágica da terra, pela tentativa de síntese dos contrários, a chaga da expropriação, a retórica dourada e a violência escarlate. É neste mesmo solo marcado pelo trauma colonial – do qual irrompeu o Estado-Nação – que vivemos as dores de parto do presente. Um presente marcado pela brutalidade da história, pelo roubo da terra, em que o poder ainda se exerce pela expropriação do corpo e do ambiente, pela divisão hierárquica de classe, raça e gênero. Traços que perduram, ainda que entremeados por algumas transformações.

Podemos citar ainda outro vestígio marcante que irrompe deste solo. É o barroquismo vanguardista do moderno Movimento Antropofágico, sobretudo em sua forma mais radical o *Manifesto Antropófago* (1928). Neste texto seminal, Oswald de Andrade lança sua flecha inflamada em direção ao infinito, invocando os povos indígenas e as vanguardas europeias, o tupi e o inglês shakespeariano, o comunismo e o matriarcado de Pindorama, produzindo uma expressão criativa da matéria que compunha este solo fértil, fazendo, ao invés de revelar a identidade, multiplicar suas máscaras. Lembremos aqui de Dioniso, o deus das máscaras, patrono das tragédias, aquele que, a cada cena, atua em variação, colocando novos personagens em jogo, animando a peça, sendo este movimento de, ao retornar, desconhecer de si mesmo – o estranhamento – sua novidade, sua alegria, seu frescor. É na própria vida da morte que ecoam as mil faces dionisíacas, no devir, naquilo que excede a forma, na relação de forças que gera o composto vivo para que as cenas germinem e os mundos se desdobrem. Oswald de Andrade, *Brasil antropofágico*: “Tupi, or not tupi that is the question” (ANDRADE, 1990, p. 47).

Nesta direção, podemos nos lembrar daquilo que nos diz a antropóloga estadunidense Donna Haraway: “somos compostos, adubo”. (HARAWAY, 2017, p. 134). Não somos sujeitos completos, mas incompletos, nem acabados, mas em composição. Ao preferir a categoria húmus à

de humano, a de humusidade à de humanidade, Haraway (2016) vai além da relação local e global do ponto de vista antropocêntrico, pois não deseja o mero cosmopolitismo, mas a cosmopolítica, colocando em diálogo simétrico humanos e não humanos, expandindo a rede antropofágica, enriquecendo o solo onde coisas caem, se decompõem, tornam-se substrato para outras composições.

Se o Primeiro Romantismo Alemão nos legou a crítica da sociedade capitalista por meio da evocação poética, crítica e filosófica de imagens vívidas do passado, de modo a desviar da frieza e desencanto do mundo dominado pelo valor de troca, incendiando o presente, nos interessa não apenas sua melancolia e nostalgia, mas a possibilidade de reencantamento do mundo, animação da terra, de abertura espaços coletivos para ocupar e respirar. O romântico, mais do que a forma situada historicamente do romantismo, nos ensina a poetizar, o que não significa fugir do real, mas enfrenta-lo, transbordá-lo, inunda-lo de outros sentidos. A intensidade emerge do encontro entre o arcaico e o atual, o mito e a utopia (LÖWY; SAYRE, 2015), reanimando imaginação e ação, produzindo a trágica alegria da revolta, impulso dionisíaco, destrutivo e criativo que alimenta a chama da crítica e das insurreições contemporâneas em seu “inacabamento perpétuo” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 203). O rumor arcaico fratura o presente, desviando do colonial-capitalismo em direção à um vitalismo anárquico e antifascista. As vozes das revoluções derrotadas ecoam no agora fazendo a terra tremer e os corpos ressoarem no presente.

Vivemos, desde o início de 2020, sob o espectro da morte, decorrente da disseminação do vírus SARS-Cov-2 – uma variação do coronona-vírus popularmente conhecido como COVID-19 – em escala mundial, configurando uma pandemia que mata diariamente milhares de pessoas. Esta catástrofe sanitária põe a nu a desigualdade lancinante no planeta, os sintomas de um regime colonial-capitalístico, predatório e violento que, mesmo em crise, drena a vitalidade dos corpos. Neste momento, nos parece importante o retorno da morte ao público, a exibição da mortalidade, do limite, da carne e da putrefação da matéria, o abismo que nos une.

Longe de louvar a crise e o sofrimento como oportunidade, remedando um receituário do empreendedorismo, a exposição da dimensão trágica nos coloca diante de uma abertura, uma suspensão do tempo que, mesmo diante da imobilidade e do isolamento, nos chama à ação. Podemos escolher respostas ativas, apostas revolucionárias, porém o que vemos, sobretudo no Brasil, são respostas reativas, saídas bolorentas, alimentadas pelo medo, pelo ódio e pelo ressentimento acumulado durante o tempo. Ao evocar o húmus, nos interessa, tal como ao poeta nietzschiano – seria esse aquele expulso da República de Platão? –, desviar por um instante do noticiário, nos demorar um pouco em uma deriva nesta fratura temporal e, saturninamente, caminhar com os olhos voltados à terra.

AMAZÔNIA E ANTROPOFAGIA

Desde a terra, nesta terra, para esta terra. E já é tempo.

Oswald de Andrade

A floresta Amazônica tem uma característica peculiar, dessas que aprendemos na escola, e me vem à mente neste momento. É uma floresta em que a fertilidade da terra se torna possível pela camada de sedimentos proveniente da mesma. Folhas, galhos, flores, frutos, animais mortos caem, se misturam e apodrecem, tornando-se um material muito fértil chamado húmus. O solo mesmo tem pouca fertilidade e, em geral, é ácido ou arenoso. Contudo, essa camada que se forma em constante renovação, torna a floresta altamente fértil e, sobretudo, diversa. Esse é, inclusive, um dos maiores indícios da necessidade de cuidado e preservação, pois, uma vez eliminada essa camada, a floresta morre, carregando consigo a vida, a diversidade e as possibilidades.

Talvez, esse modelo de floresta tropical possa se aproximar um pouco de nossa cultura antropofágica e nos ensinar sobre possíveis continuidades das histórias do fim do mundo, não apenas em seu sentido ritual e canibal dos ameríndios, mas como prática de produção do real. A antropofagia seria uma espécie de prática anti-moderna, pois não se apoia nem na identidade da fertilidade de uma terra pura e abençoada, que poderia se relacionar com uma exótica, cordial e idealizada identidade nacional que buscavam alguns modernistas, nem com uma completa ruptura, que se apoiava na negação do passado e na construção do zero, a partir de uma tábula rasa, abrindo-se ao novo e fechando-se ao contexto, como sonhavam certas vanguardas. O antropófago devorava criticamente, se alimentava dos restos da vitalidade, digerindo, não expropriando, os potenciais de mistura e invenção disponíveis que alimentavam e construíam as fibras de sua carne.

Essa fertilidade que provém da queda, da mistura, da dissolução e revolução dos restos, do húmus da floresta tropical, torna-se o substrato vivo que promove os nutrientes necessários para a floresta germinar. A nutrição ativa e inventiva dos antropófagos vitaliza os corpos que se alimentam das lutas e conflitos travados, tirando destes a matéria de seu metabolismo coletivo. Nem o historicismo identitário de uma terra sem mal, nem o vazio sem espaço e tempo de uma genial ruptura, mas a dissolução desde baixo, a digestão cósmica dos restos que ainda movem e transformam a vida, se misturando para fazer brotar outros mundos.

A floresta Amazônica e a antropofagia nos ensinam que, no fim, outros começos se avizinham, desde o solo, desde o corpo, a partir de uma participação presente, tanto no movimento de dissolução, revolução e germinação da floresta, como no processo de morte, deglutição, digestão

e nutrição, da antropofagia, movimentos pelos quais nenhuma vida sairá ilesa, pura ou intocada, mas, com toda a certeza, transformada.

Em tempos em que a morte nos espia e o medo do contágio nos acomete, em que o mundo parece desabar em escombros, não podemos nos furtar a viver e refletir sobre a dignidade e valor dos restos no chão, perceber que somos parte disso, nos desviar da vontade de voltar ao normal e ter a certeza que novas realidades ainda podem e devem germinar desde aqui, desde já, pois estamos todos sob este solo instável e comum, entre a vida e a morte.

O TRÁGICO DO COTIDIANO

é o ver e o viver: evoé

Mariana Wisnik

Um conceito que gostaríamos de inventar – a fim de pensar a dimensão política da sintonização – é o de *trágico do cotidiano*, trazendo a possibilidade de uma ontologia estética, sensível, da política. O que queremos dizer com isso é que a experiência contemporânea emerge dos encontros e acontecimentos cotidianos, urbanos, tramando uma rede de conexões afectivas nas quais são postas em jogo as dimensões singular e coletiva em ressonância intensiva, assim como os modos de fazer, sentir e pensar, em suma, de existir, em cada feixe da composição. Estas redes não existem *à priori*, mas são construídas na partilha de um plano comum que, paradoxalmente, é tecido pelo incomum, ou seja, a partir daquilo que lhe é exterioridade, diferença, devir. Cada encontro é um instante de instauração da gênese, origem criativa e abertura do presente, possibilidade de invenção de si e do mundo. Contudo, neste contexto processual, construtivista e sem identidades, como se constroem as coletividades? É diante desta indagação que propomos o conceito de trágico do cotidiano, uma inflexão da ideia de tragédia e seus efeitos, tal como proposta por Aristóteles em sua Poética, pela via do trágico tal como pensou Friedrich Nietzsche.

A tragédia, na Antiguidade Clássica, não era apenas um espetáculo cênico, mas um acontecimento complexo, cívico, religioso e mítico⁷⁴. Entre seus potenciais, se destacam a reunião

⁷⁴ “Uma tragédia é cívica na medida em que é uma instituição criada pela própria cidade, e como toda manifestação institucional tem regras e objetivos a seguir. Ela é religiosa porque a cidade preserva os mitos e ritos e não desvincula o religioso do ético e do político em todas as suas manifestações. Afinal, a peça trágica é uma celebração a Dioniso e ocorria, entre outras celebrações ao deus, nas Dionísias, durante a primavera. Ela é mítica porque narra acontecimentos ocorridos entre homens comuns, heróis e deuses num só universo imediatamente dado, reafirmando a memória dos antepassados e da própria raça.” (GAZOLLA, 2003, p. 3).

coletiva dos moradores da *pólis* e os efeitos estéticos provocados pela encenação, assim como seus desdobramentos nos corpos social e individual. Segundo o próprio Aristóteles:

27. É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [no drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções (*kathársis*). (ARISTÓTELES, 1973, p. 447).

A tragédia carrega sua proximidade com a poesia enquanto imitação, sendo esta “uma imitação de uma ação completa” de homens exemplares e a “encenação do mito” (ARISTÓTELES, 1973) – elemento necessário e verossímilante –, que confere a unidade da ação e a finalidade da tragédia. A ação – sempre elevada e desmesurada (*hybris*) –, levada às últimas consequências, faz com que os personagens passem da felicidade à infelicidade, ou vice-versa, produzindo terror ou piedade no público, os efeitos trágicos.

Segundo a historiadora francesa Nicole Loureaux (1992), a tragédia teria um caráter antipolítico, pois colocaria em cena aquilo que a cidade recusa. A encenação, acessível a todos, não somente aos cidadãos – homens, proprietários de terras e nascidos na *pólis* –, poderia ser vista por mulheres, estrangeiros, crianças... Ao colocar em cena a ação apaixonada, os conflitos existenciais e a própria finitude, de modo belo e excessivo, revela a mortalidade, os erros e sofrimentos vividos, produzindo nos espectadores a *kathársis*, efeito de emergência e purgação das emoções, atuando como um acontecimento estético que desperta fenômenos fisiológicos e reflexões éticas referente às escolhas e ações dos heróis trágicos. A tragédia opera como uma pedagogia estética das paixões, versando sobre a medida, o limite e a justiça enquanto finalidade moral, que reverbera na política, na coletividade e na *pólis*.

Ora, o que produz a tragédia se não afectos? É deste ponto que gostaríamos de retornar ao contemporâneo. Atualmente, não possuímos essas “fábricas” de produção de coletividades como os teatros, nem mesmo templos ou ágoras, locais de expressão e tessitura do corpo coletivo grego. Vale ressaltar que não citamos os gregos, aqui, de modo apologético, como paradigma a ser seguido, mas como um exemplo que nos ajuda a pensar, tal como seriam os momentos de contação de histórias, os círculos rituais ou as rodas de samba. Contudo, o exemplo grego se destaca pela magnitude, extraordinariedade e impacto promovido na reunião de habitantes da *pólis*. É na relativa ausência destas esferas ontológicas coletivas no urbano contemporâneo que buscaremos pensar o trágico do cotidiano.

Nossa aposta é que a sintonização pode ocorrer a partir de acontecimentos que tenham uma função similar a das tragédias, porém destituídas de mitos. Para isso, devemos deixar de lado a noção de tragédia como encenação da ação, e nos apropriarmos da noção de trágico como

categoria ontológica, condição humana e, fundamentalmente, a condição de vivente. Nesse sentido, retomamos a tensão e coexistência primordial estabelecida por Nietzsche entre os dois princípios ontológicos: o apolíneo e o dionisíaco – escutando, em variação, um eco que passa por Deleuze e Guattari e chega às formulações de Suely Rolnik.

De maneira sintética⁷⁵, a pulsão apolínea é a figuração plástica, o princípio de individuação, o sonho, a capacidade de impor medida e beleza, construindo belas aparências. A pulsão dionisíaca é expressa pela arte não figurada da música, o despedaçamento do indivíduo, a embriaguez, a aniquilação da aparência e a reconciliação com o uno originário. A verdade terrível, caótica, excessiva e corrosiva das forças do uno originário dionisíaco, o irrepresentável, só pode ser apresentada indiretamente pelas ilusões da bela aparência, as formas apolíneas. A tragédia une música e palavra na cena, embriaguez e sonho, intensidade da vida e distanciamento do olhar, força e forma, expõe o sofrimento do aniquilamento com alegria, produzindo dor e prazer, tornando-se não um purgante catártico, mas um tônico (MACHADO, 2006, p. 240), um vitalizante pulsional. A vitalidade dionisíaca é aquilo que irrompe no trágico do cotidiano figurada pela reconciliação apolínea. A fúria corrosiva e revolucionária vem à tona, faz as forças aparecerem e desestabiliza as formas.

A trágico do cotidiano se funda na emergência de acontecimentos intensivos e intoleráveis, eventos insuportáveis, vividos por pessoas quaisquer. São bombas nucleares afectivas que produzem uma rede de encontros singulares abalando seus participantes desconhecidos, produzindo deformações e contaminações na ordem do real. O efeito trágico não procede por reconhecimento, mimese e representação, tal como a proposta aristotélica, mas por ressonâncias intensivas, devires, explodindo as identidades individuais e cristalizadas, produzindo fraturas diante do excesso dionisíaco do encontro, despertando as forças de corpos coletivos porvir, o saber-do-corpo. Esses encontros produzem, então, ecos entre as singularidades, uma vibração que atravessa o abismo das diferenças forçando a construção de um plano comum, uma comunidade temporária, estética e afectiva, em nossa leitura, uma comunidade abissal. O elemento trágico é a intrusão do inominável, do elemento estranho kafkiano, a introdução de uma violência que nos força a pensar e agir estranhamente nesta variação, da qual é possível insurgir, transmutar e emergir coletividades.

*

⁷⁵ Ver a discussão estendida no tópico: “2.2. Êxtase coletivo e o elemento dionisíaco”. Também, utilizamos aqui, termos extraídos do capítulo “Nietzsche e a apresentação do dionisíaco” (MACHADO, 2006, p. 202-246).

⁷⁶Numa manhã, em uma pequena cidade, um feirante arruma sua barraca para trabalhar. Certo momento, surgem três fiscais oficiais. Ao aproximarem-se, exigem propina para não confiscarem seus produtos. O vendedor, sem dinheiro, se nega a pagar. Suas frutas e verduras são apreendidas. Não satisfeitos, os corruptos, o agridem e humilham com palavrões, cusparadas e tapas na cara. Desespero. Ira. Com o que subsistiria o trabalhador sem a fonte de seu sustento e de sua família? Despossuído, segue em direção ao gabinete da autoridade local e anuncia: “Se você não falar comigo, eu vou atear fogo no meu corpo.” Ignorado, o homem sai. Ao retornar, traz consigo uma lata de combustível e fósforos. Às 11h30 do dia 17 de dezembro de 2010, atea fogo em seu próprio corpo num gesto de autoimolação. Profere seu “último grito de protesto contra a humilhação”⁷⁷.

Carbonizado, mas com vida, é levado ao hospital. Após o ato, surgem os primeiros protestos, ali mesmo, contra a corrupção, precarização, desemprego e miséria a que eram submetidos os trabalhadores. A manifestação é transmitida em vídeo pela internet. As revoltas começam a pipocar nas áreas urbanas, nas ruas e praças. Surgem outros suicídios e tentativas de suicídios simbólicos. O ato ressoa intensamente no tecido social.

O presidente – há mais de vinte anos em exercício – é pressionado a visitar o homem. Diz que o transferirá a um hospital mais equipado. Nada acontece. Os protestos prosseguem. No dia 3 de janeiro de 2011, “um homem morre, um país se revolta”⁷⁸. A morte é o detonador da ira coletiva acumulada. No dia 14 de janeiro, o presidente foge para um país vizinho e abre mão de seu cargo, renúncia. O sentimento de revolta, a insubordinação diante da humilhação e a ira espalham-se para as regiões de entorno como um incêndio, um fogo vivo que se alastra. O gesto, o trágico do cotidiano, destrói e desvia o destino de um mundo.

Um monumento no local do acontecimento é erguido e carrega os dizeres:

“O POVO QUER”.

*

*A árvore só pode converte-se em chama fluorescente;
o humano em chama falante; o animal em chama caminhante.*

Novalis

⁷⁶ Uso livre da referência: “Mohamed Bouazizi: O verdureiro que ateou fogo em seu corpo e começou uma revolução.” (GLOBO, 2020).

⁷⁷ CASTELLS, 2017, p. 34

⁷⁸ COMITÉ INVISÍVEL, 2016, p. 49

Ao suspender os nomes próprios, não queremos apagar as histórias, mas pensar a face anônima do levante, o incêndio, essa potência de enunciação e ação coletiva. Contamos, aqui, os últimos momentos da vida do tunisiano Mohamed Bouazizi, o Baabouza, na pequena cidade de Sidi Bouzid, que levaram à explosão das revoltas na Tunísia, a deposição do presidente Zine El Abidine Bem Ali, e ao estopim da chamada Primavera Árabe – a série de manifestações que assolaram o mundo árabe (Bahrein, Egito, Líbia, Iêmen, Síria, Sudão, Argélia, Iraque, Líbano...).

Este acontecimento instaura um novo modo de articulação entre movimentos sociais contemporâneos a partir da junção entre comunicação pela internet e ocupação dos espaços públicos, redes e ruas, produzindo, nas palavras do sociólogo Manuel Castells, um “híbrido espaço público de liberdade” (CASTELLS, 2017, p. 36). A solidariedade é construída sobre a intensidade do “evento insuportável” que torna possível a passagem da paralisia do medo à mobilização da raiva no tecido social, gerando entusiasmo e esperança, além da articulação entre linguagens, a luta por liberdade e dignidade (CASTELLS, 2017).

A despossessão ecoava na sociedade tunisiana. Esta, como pontuou Castells, possuía características propícias para uma mobilização: o “grupo ativo de desempregados de nível superior”, “a forte cultura de ciberativismo” e “alta difusão do uso de internet” (CASTELLS, 2017, p. 41), o que possibilitou uma composição, até então, singular entre redes *online* e *offline*. O gesto mudou o destino do mundo árabe, além de gerar ressonâncias no mundo inteiro. Contudo, o que nos interessa é apresentar o trágico do cotidiano como fator de ressonância intensiva, de sintonização. Como a autoimolação de um feirante reverbera nos corpos, ativa uma *erótica imanente*, fazendo tremer o país e a região com revoltas, fundando um monumento no qual ecoa um grito coletivo, uma chama presente-ausente, um rumor cósmico que emerge diante do intolerável como luta.

No trágico do cotidiano, neste acontecimento, como nos lembra o Comitê Invisível, “não é o ‘povo’ que produz o levante, mas é o levante que produz seu povo, suscitando a experiência e a inteligência comuns, o tecido humano e a linguagem da vida real, que haviam desaparecido.” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 51). A consistência do povo é tramada no encontro e fundada não em ideologias políticas, mas em afectos políticos, em uma “verdade ética” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 53). A verdade ética é a experimentação imanente aos encontros, que não transcende o acontecimento proveniente de um projeto já traçado, mas se constrói em ato, no livre jogo da vida vivida em comum, um comunismo desejante. O incêndio do feirante, um qualquer, dispara devires-revolucionários, é a centelha que queima o real, produz mundos flamejantes. Poderiam os incêndios das florestas produzirem tais efeitos?

*

2013⁷⁹, o Brasil era outro. Um ar pesado, mas respirável. Os últimos anos mostravam que as coisas vinham melhorando. A economia dinâmica, boa empregabilidade, aumento do salário-mínimo, mais vagas na educação, programas sociais, crédito, melhoria considerável na contenção dos índices de miséria e fome. Contudo, a crise financeira e imobiliária internacional de 2008 atingia o país com um *delay*.

O dia a dia não era dos piores, mas já havia sido melhor. Após uma década ascendente, o motor começava a engasgar. Apesar das melhorias substantivas, estas foram forjadas junto do capital neoliberal, pela alimentação dos bancos com as linhas de crédito, o livre acesso das grandes empresas, a implantação de uma economia pós-fordista, o incentivo ao terceiro setor e ao trabalho flexível. O perfil da economia se modificara.

Nas grandes metrópoles centrais, os empregos ainda pululavam, diante da iminência da Copa do Mundo de 2014 e das Olimpíadas de 2016. Contudo, a vida cotidiana tornava-se cada vez mais difícil. O preço alto dos aluguéis devorava grande parte da renda. A urbanização se estendia de modo selvagem, a especulação imobiliária construía a torto e a direito, gerando rápida degradação ambiental. O trânsito tornava-se insuportável. O inchaço da frota de automóveis individuais, decorrente da aposta rodoviária dos anos anteriores, somava-se à piora, inversamente proporcional, do transporte público coletivo. O aumento do preço da terra e dos imóveis, obrigava os trabalhadores a morarem mais longe. O tempo de deslocamento e a precariedade das condições dos ônibus tornavam a vida mais penosa. Viver era trabalhar, se deslocar e ter algum tempo para dormir, sempre no limite.

A melhoria da escolarização formal e a inclusão baseada no consumo criavam uma nova geração de jovens. Internet, computadores, *smartphones*, não eram uma realidade geral, mas já atingia boa parte da população dos centros urbanos. Pensamento crítico, ferramentas de comunicação e mal-estar produziam um novo caldo social. O freio nas políticas sociais, o declínio na qualidade da vida cotidiana urbana, o endividamento, a precarização do trabalho e a ânsia de retomar a dignidade, produziam tensão no tecido social.

Junho. Relâmpago em céu azul. Certo dia, o anúncio do aumento da tarifa do transporte público produziu um terremoto. No dia 3 de junho, o Movimento Passe Livre (MPL) mobilizou-se contra o aumento. Nos dias seguintes, o grupo virtual *Anonymous* e a Mídia Ninja – rede de mídia livre e ativista – faziam coro com o MPL, mobilizando, no primeiro, 2000, e no segundo, por volta de 20000 pessoas a irem às ruas de São Paulo. O arrastão começava. As pessoas eram levadas –

⁷⁹ Para escrever, nos baseamos nos textos de CASTELLS, 2017; COLOSSO, 2019 e MARICATO et al., 2013.

como por uma grande corrente marítima – às ruas de todo o Brasil. O movimento se formava de modo espontâneo, horizontal, sem liderança ou partido e, cada vez mais, diversificava-se por múltiplas adesões – movimentos de juventude, feministas, negros, anarquistas, pequenos partidos de esquerda...

As ruas refletiam uma conexão das redes de comunicação autônoma e heterogênea que crescia de modo inesperado. A cidade tornava-se palco de um movimento que exigia a suspensão do aumento da passagem, avançava para a pauta do passe livre e, a partir daí, começava a incorporar outros descontentamentos, como o desperdício de verbas públicas na construção de estádios para a Copa do Mundo de 2014. As manifestações seguiam. Confrontos entre manifestantes e policiais. Barricadas erguidas. A mídia exibia a violência da repressão e a reverberação gerava apoio popular às demandas apresentadas, além de sua nacionalização.

Os corpos nas ruas se multiplicavam, empunhavam cartazes e entoavam cantos ritmados. A pauta se expandia, incorporava gritos pelo fim da corrupção, pela saúde e educação. As manifestações atingiam a periferia. A população denunciava as remoções e as violências sofridas. A Copa das Confederações, que acontecia naquele ano, era criticada pelas vozes das ruas. No dia 19, a suspensão do aumento da tarifa é conquistada, porém a multidão segue nas ruas. “Não é pelos 20 centavos”, diziam. O dia 20 reúne, como uma grande comemoração seguida de mais demandas, atos em mais de 100 cidades do país, levando milhões de pessoas às ruas, fazendo ecoar diversas indignações. Edifícios e símbolos de poder são atacados. A indignação faz a cidade tremer. Em certo momento, pautas conservadoras, um repertório nacionalista e mobilizações pró-ditadura, além da forte rejeição ao governo petista, começam a despontar em meio a grande composição disforme e polifônica.

O desejo coletivo se apresentava em sua monstruosidade ativa, exigindo a mudança do mundo em ato. Do revolucionário ao reacionário. O choro transformava-se no coro de muitas vozes⁸⁰ que ocupavam as principais avenidas do país. Não havia um destino, um projeto, mas possíveis. A multidão – uma multiplicidade de singularidades – era paradoxal, conflituosa e multifacetada. O grito rasgava o presente, incendiava as ruas, fugia às interpretações simplistas. O acontecimento marcava a falência de um modo de viver e governar. Exigia o nascimento de outras formas de existir tramadas entre corpos, redes e ruas. O direito à cidade era a pauta encarnada na experiência revolucionária que exigia a passagem. Emergia, ali, uma ágora performática e temporária. O Brasil não seria o mesmo depois disso.

*

⁸⁰ A expressão é do poeta Affonso Romano Sant’Anna em entrevista sobre seu poema “Que país é esse?”

Ninguém pode antecipar a potência de um encontro.

Comitê Invisível

Falar de 2013 é mexer num vespeiro. Enquanto acontecimento⁸¹, não se fecha, mas permanece uma nascente. As manifestações urbanas multitudinárias que tomaram o país pelo fim do aumento das tarifas do transporte público urbano e tomadas pelo descontentamento com os altos investimentos em megaeventos (Copa e Olimpíada) friccionavam com o mal-estar cotidiano, levando ao levante. Nos movimentos de rua, ecoavam a Primavera Árabe, o *Occupy Wall Street*, o 15M espanhol, que, mesmo em contextos diferentes, faziam emergir a afirmação coletiva pela dignidade, apresentando a vontade de ultrapassarem uma vida medíocre, de emprego e dívida, em favor de uma existência social criativa, qualitativa e participativa, a construção de cidades outras.

O trágico do cotidiano não é disparado pelos 20 centavos, pela medida numérica, mas pela insurreição ante a precarização intolerável que assolava a vida cotidiana urbana – a elitização dos espaços, o aumento da periferia, a violência, as péssimas condições trabalho, mobilidade urbana e dos serviços básicos. A desvitalização e a expropriação pela gestão neoliberal atingiam o intolerável. O aumento da passagem é o ultrapassamento do limiar de tensão, gerando o transbordamento das energias coletivas. Esse transbordamento põe em evidência a *erótica imanente* entre multidão e urbano, o metabolismo entre corpo e cidade, que tornam o levante um incêndio à céu aberto. O acontecimento era uma cesura, uma “fronteira desguarnecida”, tal como expõe Alberto Pucheu (PUCHEU, 2007, p. 53):

Pela primeira vez, uma perna quer sair por minha boca, espremida. Um braço quer sair por minha boca. E o que ainda há de genitália, e o que ainda há de intestino, e o que ainda... Quer sair por minha boca. Uma parede, uma hélice, um vidro de janela, querem sair por minha boca. Um carro acelerado, um pedaço de mar, um fuzil. Sob o testemunho pânico de alguns, uma desordem no corpo e nas coisas, uma fronteira desguarnecida entre pessoa e cidade.

A ruptura do limiar, a ressonância entre pessoa e cidade, humanos e não-humanos, anuncia a sintonização entre desejos coletivos e transversais que emergem das vibrações do abismo entre singularidades, tramando um plano intensivo comum. A desordem que faz variar os corpos anuncia

⁸¹ Junho de 2013 no Brasil pode ser considerado um acontecimento, tal como maio de 1968, a revolução de 1789 ou a Comuna de Paris, pois: “O acontecimento se difere do fato justamente porque ele enquanto tal não era possível antes; é por isso que ele é capaz de criar valores. (...) É uma bifurcação, um desvio em relação as leis, um estado instável que abre um novo campo de possíveis.” (JOURDAN, 2018, p. 161).

– pela abertura ao excesso – a multidão, que se exhibe no arrastão do levante. Segundo a filósofa e ativista brasileira Camila Jourdan (2018), o levante popular de 2013 exhibe a falência do sistema de representação, ou seja, o dualismo constitutivo entre mente e corpo, imaterial e material, abstrato e concreto. Há, então, na ação direta insurrecional, uma experiência coletiva, comum e autogerida, sem modelo, fundada em uma verdade ética (JOURDAN, 2018). Como já afirmamos, com o Comitê Invisível (2016), a verdade ética é imanente ao ato, não se baseia na representação, no espelhamento uma identidade, em uma verdade transcendente, mas na concretude relacional, nas condições de possibilidade materiais do acontecimento, na “verdade como ação” (JOURDAN, 2018, p. 173).

Junho de 2013 foi uma interrupção do tempo homogêneo e vazio do capital. Uma breve suspensão, a brecha na qual os corpos instauraram a ocupação das ruas, um tempo pleno, cheio de tensões, um tempo de vida. Os atos, encontros e movimentos torciam a métrica. A ação contra o intolerável era o motor no qual revolta e alegria tornavam-se combustível. Da indiscernibilidade entre multidão e urbano emergia a força telúrica que fazia a terra tremer, virando o tempo de ponta cabeça, transformando o quantitativo em qualitativo. As ocupações, acampamentos e manifestações, que se acumulavam durante o mês, davam lugar a experimentação da vida coletiva.

No levante, o modelo é fraturado pelo processo, a lei universal é corroída pela multiplicidade do movimento, a transcendência cai por terra, expondo sua natureza precária, cambiante e urbana. Constitutivo desta verdade ética, o direito à cidade se encarna na revolta, realiza-se em ato. É imanente ao processo urbano conflituoso como uma “cidadania revolucionária”, afirmando a solidariedade coletiva em detrimento da competição pelo privado, unindo teoria e prática, conectando corpo, espaço e política. Como diz o geógrafo estadunidense David Harvey,

O direito inalienável à cidade repousa sobre a capacidade de forçar a abertura de modo que o caldeirão da vida urbana possa se tornar o lugar catalítico de onde novas concepções e configurações da vida urbana podem ser pensadas e da qual novas e menos danosas concepções de direitos possam ser constituídas. O direito à cidade não é um presente. Ele tem de ser tomado pelo movimento político. (HARVEY, 2013, p. 34).

O direito à cidade é indissociável da luta coletiva, cotidiana e urbana por uma existência digna, pela afirmação da liberdade como *práxis*. Contudo, como bem sabemos, com o passar do tempo, a potência coletiva e revolucionária das ruas foi arrefecendo. Os movimentos foram sendo instrumentalizados por forças conservadoras e autoritárias, forjadas ao longo dos anos pelo medo, o ódio de classe e o ressentimento. Respostas contrarrevolucionárias também começaram a serem tramadas em escala global. Apesar de a potência não se encerrar, como vimos nas 2050 greves em

2013, na greve dos professores (SP) e dos garis (RJ) em 2014, e na bela ocupação dos secundaristas (SP) em 2015 (COLOSSO, 2019, p. 32-33). Aos poucos, as indignações difusas e a multiplicidade de forças foram se cristalizando, reivindicadas tanto pelos partidos tradicionais de esquerda, quanto pelos movimentos neoconservadores que saíam dos porões para as ruas.

Após tentativas de responder as vozes das ruas com uma Constituinte, barrada pelos poderes neoliberais e reacionários no congresso, o impeachment da presidenta Dilma Rousseff (PT) acontece em 2016, assumindo seu vice, Michel Temer (PMDB), que instaura um regime de austeridade econômica, retração dos programas sociais e intensificação da precarização do trabalho. Partidos da base aliada se referem às manifestações como golpistas, movimentos de extrema-direita reivindicam seu protagonismo. Ao final de seu mandato, em uma eleição atípica em 2018, assume Jair Bolsonaro (PSL), um candidato forjado na aliança autoritária entre neoliberalismo e neoconservadorismo, com feições abertamente fascistas.

Sob um ponto de vista macropolítico, tais manifestações não passaram de um arranhão na lataria de um carro de luxo – a aliança neoliberal entre Estado e mercado. Todavia, não devemos subestimar estes atos, pois quebraram o encantamento e o medo que protegiam a lataria do veículo. Se o arranhão não causou grande dano à estrutura, a ruptura do limite tornou possível a dessacralização da aliança neoliberal, conectando as subjetividades à sua pulsão vital e rebelde – uma revolução micropolítica –, tornando possível novas investidas, agora, com uma força proporcional a robustez do regime. Após a ação, a guarda se apresentou de maneira repressiva, autoritária e violenta, buscando restaurar o tempo do trabalho, o estado de coisas, porém, a obra estava feita, o arranhão estava claro e a possibilidade aberta.

As jornadas de junho de 2013 marcam a cobrança, a contestação e a deserção, um movimento complexo, paradoxal e monstruoso que atuou na carne da coletividade, em várias frentes: democráticas, revolucionárias, anarquistas, fascistas... O transbordamento inesperado desta força destruidora e criadora é a garantia não do messianismo, mas da vida ativa, coletiva, imanente e revolucionária, a matéria-em-movimento em cada um de nós, nos chamando à invenção de nós mesmo, da cidade e do mundo. “O pulso ainda pulsa”⁸².

NEOLIBERALISMO E NEOCONSERVADORISMO: ALIANÇAS AUTORITÁRIAS

A ditadura pode ser necessária...

Frederich Hayek

⁸² Em referência à canção “O pulso” dos Titãs.

Poderíamos dizer – correndo o risco de simplificar demais – que o trágico do cotidiano, utilizando um vocabulário espinosano, pode produzir encontros alegres, que aumentam a potência de vida, a capacidade respiratória, de composição e o metabolismo cósmico, como também encontros tristes, dos quais emergem a diminuição da potência de agir, a desvitalização, a estagnação e a asfixia. Cada encontro produz vibrações intensas e ressonâncias imprevistas, assim como os efeitos dos afectos, sejam eles alegres, ativos e afirmativos ou tristes, reativos e negativos. Se apresentamos ensaios de ações vitais, agora apresentaremos uma onda reacionária que avança de maneira devastadora sobre o planeta.

A bolha imobiliária que estourou a crise financeira de 2008 expôs a precarização da vida cotidiana, a dificuldade de pagamento dos aluguéis e o mal-estar do endividamento, a miséria vital no nível mundial. Após este episódio, assistimos aos levantes e ocupações de 2011 a 2013, passando pela Primavera Árabe, o *Occupy Wall Street*, o 15 M e o Junho de 2013, que afirmavam a vida à despeito da mera sobrevivência e rompiam o pacto governamental vigente. No entanto, após a expressão da resistência por parte desses movimentos e seu relativo arrefecimento, vimos uma guinada autoritária que tomava boa parte do cenário internacional, uma contrarrevolução fundada na aliança entre neoliberalismo e neoconservadorismo. Nas palavras do sociólogo italiano Maurizio Lazzarato,

Vivemos tempos ‘apocalípticos’, no sentido literal da palavra, tempos que manifestam, tempos que fazem ver. O que desvelam em primeiro lugar é que a derrocada financeira de 2008 inaugurou um período de rupturas políticas. A alternativa ‘fascismo ou revolução’ é assimétrica, desequilibrada, visto que já estamos no interior de uma sequência que parece irreversível, de ‘rupturas políticas’ praticadas por forças neofascistas, sexistas, racistas. A ruptura revolucionária, no momento, é mera hipótese, ditada pela necessidade de reintroduzir o que o neoliberalismo conseguiu apagar da memória, da ação e da teoria das forças que lutaram contra o capitalismo (essa é sua mais importante vitória!). (LAZZARATO, 2019, p. 9).

Nestes tempos apocalípticos, catastróficos, vimos avançar governos de extrema-direita como o de Donald Trump (EUA), Jair Bolsonaro (Brasil), Matteo Salvini (Itália), Viktor Orbán (Hungria), Recep Tayyip Erdogan (Turquia), Jaroslaw Kaczyński (Polônia), Rodrigo Duterte (Filipinas), Narendra Damodardas Modi (Índia), além de lideranças nacionais como a francesa Marie Le Pen e do ideólogo marketeiro estadunidense Steve Bannon (FAUSTO, 2020). Diante deste fenômeno, não buscaremos uma genealogia destes conceitos, dada a profusão de análises atuais, mas gostaríamos de expor brevemente sua face violenta, seus efeitos danosos no tecido social.

Primeiramente, com Suely Rolnik (2018), caracterizaremos a ascensão destas figuras a partir de sua reatividade em relação à pulsão de vida, às forças de germinação despertadas nos movimentos revolucionários dos anos precedentes, tendo como finalidade sua neutralização. Se as insurgências expuseram a insubordinação da multidão em sua multiplicidade: dos jovens, da periferia, dos trabalhadores precarizados, dos negros, das mulheres, dos LGBTQIA+, dos indígenas, quilombolas etc., diante do intolerável, a ascensão desta aliança entre capital internacional e a pulsão de morte conservadora tinha como meta a desvitalização destes *estratos germinativos*. Segundo Rolnik,

[...] o capitalismo financeirizado necessita destas ‘subjetividades rudes’ no poder, para a fazer o trabalho sujo de instalação de um Estado Neoliberal: destruir todas as conquistas democráticas e republicanas, dissolver seu imaginário e erradicar da cena seus ‘protagonistas’. (ROLNIK, 2018, p. 100).

Esta aliança entre neoliberalismo e neoconservadorismo é o modo de barrar a formação de novos territórios existenciais a partir da instauração de um ambiente tóxico, antidemocrático e violento, próprio do regime colonial-capitalístico. A primazia é dada pelo neoliberalismo, o *software-raiz* que faz rodar o mercado internacional. O neoliberalismo, que tem sua origem nos escritos de Richard Von Mises e Frederich Hayek, não é apenas um modelo econômico, mas uma racionalidade, isso quer dizer que não é apenas um conjunto de regras, procedimentos e metas, mas um modo de pensar e agir orientado pelo princípio universal da concorrência, pelo mercado, que produz uma subjetividade neoliberal (DARDOT; LAVAL, 2016). Além disso, podemos dizer que o neoliberalismo coloniza os Estados-Nação, tornando-os colônias, agentes, empresas que competem na rede do mercado financeiro global, o centro-descentrado que gere a liberdade de produção, fluxo e reprodução do capital transnacional. O neoliberalismo necessita dos Estado-Nação, assim como as metrópoles precisavam das colônias, pois é dali que extraem seus recursos, mais-valor, transformando o poder de intervenção estatal – esta capacidade de interceder pelos cidadãos em momentos de necessidade – em uma ferramenta à serviço do mercado (tal como ocorreu na salvaguarda dos bancos pelos Estados na crise de 2008).

Um dos experimentos neoliberais mais brutais foi o Chile de Pinochet (1973). Fundado na violência, pelo golpe militar, permitiu a instauração da agenda neoliberal liderada pelos *Chicago Boys* (braço estadunidense do desenvolvimento das teorias neoliberais), com direito à austeridade fiscal, privatizações, retração de direitos sociais e uma economia voltada ao mercado internacional. De acordo com Lazzarato, a transição para esta nova racionalidade com fundamento econômico torna-se possível a partir da guerra civil, que cria uma “tábula rasa subjetiva” facilitando a implementação

do novo sistema no território nacional chileno em sua aliança com a ditadura (LAZZARATO, 2019, p. 22-24).

Somam-se a este os experimentos exemplares da década de 1970, os Estados Unidos de Ronald Reagan e a Inglaterra de Margareth Thatcher, que, apesar de não utilizarem um regime autocrático, impuseram a agenda e implantaram o empresariamento do Estado. Contudo, as consequências em longo prazo deste sistema imoral, que prioriza o fluxo do capital em detrimento da vida da população, foram o aprofundamento radical da desigualdade, a precarização da vida e o desemprego massivo. Estas consequências moveram o desejo de agir da multidão contra o estado de coisas intolerável que se apresentava.

Ora, é justamente neste ponto que podemos evocar a outra face da moeda atual: o neoconservadorismo. Fruto do reacionarismo exacerbado, o neoconservadorismo emerge como resposta regressiva à pulsão revolucionária, compondo-se a partir das correntes mais abjetas como o racismo, o ódio de classe, o sexismo, o nacionalismo, o fascismo, entre outros. Diante do curto-circuito da governamentalidade neoliberal (LAZZARATO, 2019), ancora-se no medo e no ressentimento, evocando um Estado forte e conservador, frequentemente, antidemocrático. A crise do neoliberalismo exige a emergência do neoconservadorismo como uma espécie de cão-de-guarda do capital financeirizado – como se pode notar na eleição de alguém como Jair Messias Bolsonaro, no Brasil, aliado a seu superministro da economia, Paulo Guedes, entusiasta remanescente, após meio século, da política dos *Chicago boys* no Chile.

Tomando a análise de Ruy Fausto⁸³(2020), podemos dizer que esta contrarrevolução conservadora é o efeito, além da luta contra os movimentos de emancipação, de três questões: as condições econômicas, a questão da identidade e a revolução tecnológica. O neoliberalismo trouxe consigo as condições econômicas: o aprofundamento da desigualdade, o desemprego e a universalização da concorrência, gerando a tristeza do endividamento, o esgotamento do empreendedor de si mesmo, o desespero da ausência de horizonte e o mal-estar da impotência diante do mercado. O desalento da população trabalhadora necessitava de algum modelo para se reconhecer em meio às ruínas, das mudanças em trânsito na contemporaneidade, esta necessidade de uma tábua de salvação identitária legitimou o conservadorismo moral e religioso, muitas vezes apoiado em uma retórica judaico-cristã e em uma contrarrevolução sexual. Por fim, a revolução tecnológica abriu caminho para um populismo vulgarizado, no qual os líderes fazem apologia ao nacionalismo, à violência e ao ódio, utilizando vocabulário chulo, disseminando *fake news*,

⁸³ Neste parágrafo, utilizaremos muitos argumentos do belo texto de Ruy Fausto (2020), principalmente sua rica caracterização da Revolução Conservadora, sem, contudo, utilizar seu conceito de iliberalismo, central nesse mesmo texto.

demonizando seus adversários e fazendo uso da legitimidade de suas eleições como mote para exercerem seu autoritarismo.

Nesse quadro, não é difícil ver o atual presidente do Brasil, sendo ele mesmo uma caricatura, a personificação desse “mito”. Podemos, ainda, adicionar seu comportamento machista, homofóbico, racista e sexista; sua conexão com as, popularmente conhecidas, bancadas do boi, da bala e da bíblia (os ruralistas, armamentistas e fundamentalistas religiosos); sua conexão com as milícias cariocas – e a controversa ligação com a morte da vereadora carioca Marielle Franco e de seu motorista, Anderson Gomes; e seu governo familiar, onde seus filhos, amigos e aliados participam ativamente. Estamos diante de uma política antidemocrática dentro da própria democracia, na qual, como diria o filósofo brasileiro Marcos Nobre (2019), “o caos é o método”.

Essa união funesta entre neoliberalismo e neoconservadorismo é uma fórmula que exhibe a deterioração dos laços e pactos sociais, em que o Estado de Direito, em constante crise, torna-se indistinguível do Estado de Exceção (LAZZARATO, 2019), tomando para si seu semblante autoritário enquanto conserva, no Palácio de Cristal internacional, o livre fluxo do capital financeirizado. A simulação paródica dos valores conservadores é o alibi pelo qual o capital perdura. A cultura empresarial, a religião do capital, colonizam o Estado, misturam-se à vida cotidiana travestidos de moral.

Nestes tempos apocalípticos, podemos ver a própria energia vital transformada em seu contrário, em pulsão de morte, regressiva. Ouvem-se os gritos dos porões da ditadura. A tempestade intolerável perdura, desde a contrarrevolução neoconservadora, sobre nossas cabeças. Contra essa aliança autoritária, torna-se premente unir a força dos devires revolucionários com o horizonte de alguma revolução, para além das esporádicas rupturas, tramar projetos-processos, ativos e combativos, resistentes e inventivos, subversivos e propositivos. Mesmo sem a clareza necessária, o caminho é a destruição dessa barreira conservadora coletivamente, abrir uma clareira, tomar um ar, respirar.

*

“Não consigo respirar.” Os dizeres desesperados vão evanescendo, à medida que o tempo passa. A cada repetição, a vida se afirma e se esvai. Um corpo negro é submetido ao joelho do policial que se apoia violentamente sobre seu pescoço, pressionando-o no chão. Durante quase nove minutos, clama pela sobrevivência. A tortura segue. O corpo morre.

*

25/05/20. George Floyd, um homem negro, é assassinado por asfixia mecânica, estrangulamento, pelo policial branco Derek Chauvin, após uma abordagem por, supostamente, utilizar uma nota falsa de 20 dólares em um supermercado para comprar cigarros, na cidade de Minneapolis, no estado de Minnesota, Estados Unidos. A morte é concomitante aos discursos de medo e ódio, além da conivência com os supremacistas brancos, disseminados pelo presidente Donald Trump.

19/09/20. João Alberto Freitas, um homem negro, é assassinado por espancamento, imobilização e asfixia mecânica por dois seguranças, após um desentendimento no supermercado Carrefour, na cidade de Passo D'Areia, no estado do Rio Grande do Sul, Brasil.

O assassinato de homens negros e pobres por asfixia mecânica é a encarnação do sintoma do racismo estrutural, a militarização do cotidiano e a precarização da vida no contexto neoliberal. Falta ar: “Não consigo respirar.” (*I can't breathe*). Foi o que também repetiu, por onze vezes, Eric Garner, um homem negro, assassinado por asfixia mecânica, mata-leão, por policiais, após uma abordagem por vender cigarros avulsos sem nota fiscal em 17/07/14, na cidade de Staten Island, Nova York, Estados Unidos.

Diante do intolerável, estas mortes mobilizaram a população que saiu as ruas clamando por justiça, contra a violência policial e contra o racismo entranhado no tecido social. Nos Estados Unidos, o movimento carregava faixas com os dizeres das vítimas: “Não consigo respirar.” (*I can't breathe*). Ganhando repercussão internacional, o movimento Black Lives Matter (Vidas negras importam), exigia a prisão dos assassinos, o auxílio às famílias dos mortos e o fim destes procedimentos violentos, sobretudo contra a população negra.

A revolta punha em questão a injustiça, o racismo, o colonialismo e a escravidão na história dos Estados Unidos. A desigualdade social, sintoma desta chaga histórica, tornava-se latente nos incêndios e saques decorrentes da “explosão social de indignação e raiva” que levava “a violência para fora dos bairros pobres.” (CASTELLS, 2020, n. p). Os manifestantes atacavam, queimavam e derrubavam monumentos que tinham conexão com o colonialismo, o racismo e o escravismo. Estátuas dos confederados são derrubadas, assim como a de Cristovão Colombo, em Minnesota. Os atos se espalham pelo mundo em solidariedade às manifestações. A estátua de Edward Colston, um traficante de escravos britânico, é derrubada na cidade de Bristol, no Reino Unido. A estátua de Leopoldo II é vandalizada e queimada na Bélgica. A centelha da morte, da luta contra o racismo e a injustiça se alastra. Os manifestantes gritam: “Sem justiça, não há paz.” (CASTELLS, 2020, n. p).

Por ironia – ou não – do destino, a atual epidemia de COVID-19 tem como seu principal fator de mortalidade a asfixia. Vale ressaltar que a junção desta crise sanitária com uma crise econômica levou inumeráveis pessoas – em especial aquelas socialmente já precarizadas – ao desemprego, à progressiva diminuição de sua arrecadação, à piora das condições de trabalho, à dificuldade de compra de alimentos e pagamento de aluguéis. Ora, os incidentes de George e João aconteceram justamente durante a pandemia, no momento em que milhares de pessoas morriam por asfixia, não por assassinato, como eles, mas pelo vírus. O perigo da contaminação pela doença era encarado pelos manifestantes com a coragem daqueles que sofrem na pele o risco da violência, do racismo e do assassinato cotidianos. Segundo Manuel Castells (2020, n. p), a revolta em meio a pandemia nos mostra um “país que era o centro do mundo que se foi.”

O sintoma revelado por estes incidentes, apesar de seu recorte claro de raça e classe, poderia ser extrapolado para um quadro de asfixia que assola a sociedade global em sua fase neoliberal e autoritária. Podemos lembrar uma frase icônica de Gilles Deleuze: “Um pouco de possível, senão eu sufoco.”⁸⁴ Parece ser esse o desejo que atravessa o corpo coletivo, um clamor tanto contra os assassinatos de homens negros e pobres quanto em favor da vitalidade, da pulsão singular e coletiva que anima a vida. O filósofo italiano Franco “Bifo” Berardi, ao evocar o caso de Garner, apresentava a asfixia como

[...] o sentimento geral de nossos tempos: a falta física e psicológica de ar por toda a parte, nas megacidades sufocadas pela poluição, nas condições sociais precárias da maioria dos trabalhadores explorados, na disseminação do medo da violência, da guerra e das agressões. (BERARDI, 2020, p. 137).

Para Berardi, a asfixia é o fenômeno mórbido, tanatológico, de rarefação do ar, da coletividade, do cosmos, da experiência; a desvitalização, a extinção de mundos e retração de possíveis. Pensando o avesso da asfixia, sua dinâmica erótica e vital, Berardi alia-se ao poeta romântico alemão Hölderlin, ao propor a respiração como ritmo poético (BERARDI, 2020). A respiração é vitalizada pelo ritmo poético a partir da composição intensiva entre o corpo e o fora produzindo a sintonização entre a carne e “a vibração mais interior do cosmos” (BERARDI, 2020,

⁸⁴ A frase é referente ao acontecimento, sobretudo, a maio de 1968 como podemos ver nesta bela construção: “É isso porque os fenômenos históricos que invocamos eram acompanhados por determinismos ou causalidades, ainda que de outra natureza. Maio de 68 é da ordem de um acontecimento puro, livre de qualquer causalidade normal ou normativa. A sua história é uma “sucessão de instabilidades e de flutuações amplificadas”. Houve muitas agitações, gesticulações, falas, besteiras, ilusões em 68, mas não é isso que conta. O que conta é que foi um fenômeno de vidência, como se uma sociedade visse, de repente, o que ela tinha de intolerável, e visse também a possibilidade de outra coisa. É um fenômeno coletivo na forma de: “Um pouco de possível, senão eu sufoco...” O possível não preexiste, é criado pelo acontecimento. É uma questão de vida. O acontecimento cria uma nova existência, produz uma nova subjetividade (novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho...)” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 119).

p. 138). Assim, a respiração e a poesia “formam a esfera comum da experiência” (BERARDI, 2020, p. 139).

A pandemia global de COVID-19 provocou um abalo sísmico nos modos de existir. A suspensão da vida cotidiana, o distanciamento social, os *lockdowns* e a iminência da morte, trouxeram consigo a consciência do limite, conexão e fragilidade da vida humana. O vírus tornava-se o agente de globalização mais rápido, efetivo e letal, fazendo a morte girar o planeta e nos apresentando a coexistência global de modo inteiramente material e escancarado. Não estamos falando aqui do fluxo de capital, pessoas ou mercadorias, mas de vírus. A rede torna-se cristalina, assim como lança aos olhos os seus problemas e desigualdades. A pandemia nos apresenta o planeta Terra como um universal concreto, um parâmetro ético, não mais abstrato, como idealizaram os cosmopolitas europeus, mas material, que une humanos e não-humanos em relações intrincadas, suscitando ações cosmopolíticas.

Em alusão à alquimia, poderíamos dizer que estamos na primeira fase do processo alquímico, o *nigredo*, momento de putrefação da matéria, da indiferença entre sujeito e objeto, consciente e inconsciente, a própria decomposição necessária para que algo novo se apresente. Não queremos aqui aludir à busca de perfeição dos alquimistas, mas pensar o momento em que a proximidade da morte é revelação da vastidão e da responsabilidade para com a vida, uma vida que ultrapassa em muito os limites da humanidade e torna-se condição de sua própria existência.

Se a aliança autoritária entre neoliberalismo e neoconservadorismo, que surge como resposta às insurreições moleculares dos últimos anos, produz a diminuição do ar respirável, ou seja, é a grande causa da asfixia, este ambiente se torna intolerável neste período pandêmico, de imobilidade e isolamento, o que exige uma retomada da respiração cósmica, do ritmo poético, da erótica do corpo coletivo como linhas de fuga, não apenas possíveis, mas necessárias. Interromper a morte de negros, destruir a máquina neoliberal, tornar a vida o fundamento da ação. A reativação da respiração, este saber-do-corpo, deve ser reivindicada em ato, fazendo o ritmo poético ecoar, desestabilizando as alianças autoritárias pela irrupção da multiplicidade, da potência comum.

O fim de *um* mundo desponta das revoltas. A destruição dos monumentos, símbolos de poder, remonta uma abertura de caminhos, o acerto de contas com o passado. O tremor telúrico dos corpos derruba as estátuas, as faz retornar à terra. Seria este um movimento de destruição que restituiria a fertilidade e a capacidade de germinação de mundos outros? Acreditamos que sim e entrevemos a contemporaneidade de uma frase que ecoa desde maio de 1968: “Sejamos realistas, exijamos o impossível.”



Figura 7 - Suzana Hidalgo - Foto tirada na Praça da Dignidade na Grande Manifestação de Santiago no dia 25 de outubro de 2019 . Fonte: BBC News Brasil⁸⁵

No alto, *Wenufoye*⁸⁶ (a bandeira Mapuche) tremula no meio da cidade. Mundos de gente, movimentos. Um céu de fogo, nuvens e fumaça. O céu atravessado pela terra. A precarização predatória e o governo da alma pela dívida do capitalismo mundial integrado geram centelhas de revolta. Os corpos são inflamáveis, a terra treme, a vida se encontra com a vida.

Mapuche quer dizer Povo da Terra, que fala a língua *mapudungun*, que quer dizer som da terra. É um povo animista, para quem a concepção de terra consiste em todas as dimensões da vida no universo. A transformação, que não sabemos aonde vai, será anticolonial, urbana e

⁸⁵ Disponível em: < https://ichef.bbci.co.uk/news/800/cpsprodpb/14401/production/109454928_mapuche2.jpg >. Acessado em 15 de setembro de 2021.

⁸⁶ Segundo Elisa Loncón (2021), foi criada em 1992 pelo Conselho de Todas as Terras em comemoração aos 500 anos de resistência indígena.

micropolítica, na qual o som da terra, ecoará pelos tantos povos da terra, fazendo-nos, pelo menos, ver e acreditar que existem outros mundos possíveis pedindo passagem.

*

O Chile é um país da América Latina cuja história é marcada pela ditadura. Como já comentamos, foi o primeiro laboratório sul-americano da aliança neoliberal entre os *Chicago Boys* e o ditador Augusto Pinochet (1912-2006). Após o fim do regime (1973-1990), o país seguiu com a Constituição de 1980, forjada nestes anos de chumbo e baseada nos preceitos neoliberais de privatização de serviços básicos como água, educação e previdência, além da restrição dos direitos de greve e livre manifestação. Durante anos, a precarização e as injustiças sociais assolavam a classe trabalhadora chilena e, sobretudo, os povos indígenas, que viviam sob a sombra do racismo, da marginalidade e da pobreza. Estes últimos correspondem a 12,8% da população do Chile, que soma 10 etnias (Aymara, Quechua, Likan Antay, Colla, Diaguitas, Rapanui, Mapuche, Yagan, Selknam e Kawesqar), sendo a maior os Mapuche, que soma quase 80% da população de povos originários (LONCÓN, 2021).

É interessante notar que a revolta social ocorre pela insatisfação com as condições de vida, a desigualdade e a descrença no regime de governo, na democracia representativa. De modo semelhante às manifestações de 2013 no Brasil, as revoltas de outubro de 2019, no Chile, também tem como estopim o aumento das passagens. O anúncio do aumento de 30 pesos na tarifa de metrô explode o limite de tolerância da população, expondo as reivindicações relativas à mobilidade urbana, mas sobretudo as baixas aposentadorias, o aumento do custo de vida, saúde e educação, a precarização dos trabalhadores, além do endividamento da população. O intolerável toca a carne, ativa a pulsão rebelde, a dimensão revolucionária da vida, carregando os corpos inflamados para as ruas. O trágico do cotidiano acorda a multidão. Manifestações, incêndios, saques, depredações, gritos. Estudantes, trabalhadores, mulheres, idosos, indígenas, queimam o presente com sua presença insurgente expressando sua indignação. O embate violento entre povo e governo faz retornar o exército às ruas pela primeira vez desde a ditadura de Pinochet. A violência de Estado faz vítimas fatais, além de deixar, ao longo das manifestações de 2019, mais de 360 pessoas cegas. A vidência aberta pelo acontecimento é fechada pela brutalidade de disparos e explosões.

A foto que apresentamos foi tirada no dia 25 de outubro de 2019 pela atriz chilena Suzana Hidalgo, naquela que seria a maior manifestação do Chile, que levou cerca de 1,2 milhão de pessoas as ruas de Santiago, infestando a Praça da Dignidade. A Praça da Dignidade foi o nome utilizado pelos manifestantes para chamar a Praça Baquedano, onde se localiza o enorme monumento

equestre de bronze ao general Manuel Baquedano Gonzalez, instalado em 1928. Segundo Elisa Loncón (2021), Baquedano foi um dos responsáveis pelo extermínio Mapuche entre 1868-69, liderado pelo general José Manuel Pinto. Na imagem, vemos a tomada popular e corporal do monumento pelos manifestantes, lançando a bandeira Mapuche ao topo, não como um ato de conquista, mas como gesto de deposição. Deposição do intolerável, da ditadura, do colonialismo, do racismo e do neoliberalismo que drenam a vitalidade dos corpos, tomam de assalto a terra, a carne e o ar. Este gesto de deposição é repetido na derrubada de estátuas de colonizadores em várias cidades chilenas (Francisco Agurre em La Serena, Pedro de Valdivia em Concepción, Cornélio Saavedra em Collipulli...).

No desdobrar do acontecimento as pautas se conectam. A língua Mapuche, o mapudungun, reaparece na cena pública e urbana. Frases, pichações e cartazes carregam a alma do povo da terra. Aquilo que foi considerado impuro, demoníaco e anormal retorna à boca, aos escritos e grafites. A língua viva pulsa como um arquivo aberto que rasga o presente com sua espessura histórica, sua densidade. O linguicídio dos colonizadores não conseguiu eliminar o traço vital de um povo que luta, sua língua. Um dos escritos em mapudungun revela este espírito: *petu weichatuiñ chew püle mülepaiñ* (sempre continuaremos lutando onde quer que você esteja) (LONCÓN, 2021).

A movimentação gerada pelo instante intolerável instaura o embaralhamento do estado de coisas. Deste embaralhamento surgem alianças intensivas decorrentes das sintonizações, das ressonâncias afectivas e imanentes que atingem, transtornam e transformam os corpos. A verdade ética é posta em jogo. Deste solo, emerge a solidariedade encarnada, tal como expressa um dos cartazes, aludindo à aliança que se forma contra a violência de Estado, que diz: “Perdoem-nos, povo Mapuche, não haver acreditado. Agora sabemos quem são os verdadeiros terroristas.” (LONCÓN, 2021)

As manifestações que tomaram o país e convulsionaram a cena política, não só conseguiram impedir o aumento da tarifa, mas colocaram em ação uma demanda mais antiga, a mudança constitucional, de modo a propor, de fato, uma saída definitiva da estrutura ditatorial. A convocação de uma nova Assembleia Constituinte é uma vitória, a preparação da terra para novas germinações. Mulher, pensadora e ativista mapuche, Elisa Loncón é uma das representantes dos povos originários para propor uma nova Constituição Plurinacional. Seria este um aceno para os outros países da América Latina? Um convite à destruição dos traços de colonialidade e da ditadura no presente? Se não sabemos do futuro, é certo que a terra treme e pode fazer movimentar as placas tectônicas do real. Devir-revolucionário, devir-índio, devir-mulher, devir-latino-americano atravessam os territórios existenciais. Do afeto ao gesto, do levante à deposição, os corpos seguem e a vida persevera, tal como sementes que se alimentam da matéria que se deposita e fertiliza a

terra. Aqueles que impedem estes movimentos vitais cairão, pois, como a morte, a terra é para todos.

Monumentos que a terra há de comer

A queda, o incêndio, a depredação das estátuas têm se tornado um gesto inflamado, anônimo e coletivo nestas manifestações. A força, que vem de baixo, expressa sua intensidade na deposição dos símbolos, sobretudo daqueles ligados ao colonialismo e ao capitalismo, as duas faces da mesma moeda. Os ídolos são derrubados pelo *pathos* iconoclasta que emerge da multidão, lançando-os à terra, profanando-os. A fúria encarnada lança-os ao rés do chão. Querem pisoteá-los. Querem que sumam de suas vistas. Querem derrotá-los.

Este gesto de ataque aos símbolos não é novo, mas atravessa a história e varia de matizes revolucionários a ditatoriais. A queda da Bastilha na Revolução Francesa de 1789; a destruição dos Budas de Bamiyan, no século V, pela ditadura fundamentalista dos Talibãs no Afeganistão em 2001; a derrubada da estátua de Napoleão I na Praça Vendôme pela Comuna de Paris, em 1871; a derrubada da estátua de Stálin em Budapeste, em 1956... Exemplos não faltam. Entretanto, o que nos mostram estes gestos nos dias de hoje?

As estátuas e monumentos, em geral, possuem uma dimensão apologética, celebratória de algo ou alguém, e uma dimensão de inscrição histórica, o marco de um acontecimento, a testemunha de um momento. A assunção material destes símbolos no espaço carrega em si sua motivação, assim como suas tensões, que permanecem latentes. Em tempos turbulentos, como estes que vivemos no século XXI, estas tensões gritam. É sobre esse olhar crítico e político para o passado que se apoiam os atos coletivos.

A história escrita pelos vencedores carrega em seu âmago os silêncios, as violências e atrocidades cometidas para que o curso do regime colonial-capitalístico seguisse triunfante. Como nos lembra um ensinamento benjaminiano, “Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie.” (BENJAMIN, 2005, p. 70). Este ensinamento coloca em evidência a questão monumento-documento, mediante a qual história se faz pelos muitos modos de escrita, seja com palavras ou com pedras, que carregam consigo as contradições do momento de inscrição. São estas latências, tensões e contradições que se tornam intoleráveis, incitando os levantes. A multidão atua como a potência de um rio revoltado que, ao transbordar, destrói sua forma, arrebenta sua margem, rompe e carrega aquilo que bloqueia seu caminho.

Os símbolos do regime colonial-capitalístico são a face daquilo que vampiriza, expropria e mata a vida em nós, impedindo que vivamos em plenitude. É sobre eles que a potência atua, não

como um mero jogo de aparências, mas como uma atualização do passado no presente, uma inscrição que retoma o sangue, os corpos e a memória dos vencidos, que retornam, acompanham e se encarnam nos corpos em luta. O ato carrega a espessura do tempo, fazendo da explosão violenta, do ataque aos símbolos – o resultado do acúmulo de energia coletiva revolucionária – a expressão do desejo de destituição de um mundo. Pois, segundo o escritor chileno Rafael Gamucio (2020, n. p), “Derrubar uma estátua é o mais próximo de matar sem matar. É destroçar um corpo sem que haja sangue e vísceras por todo o lado. A violência recai à ordem do simbólico.”⁸⁷

Destruir um símbolo é destruir um mundo, abrir tempos e espaços. A disputa pela dimensão simbólica é a disputa pela condição afectiva, por aquilo que pulsa conosco, seja humano ou não humano, atual ou virtual, vivo ou morto. Não queremos dizer que a destruição de estátuas, a renomeação de ruas ou o deslocamento para museus destes objetos históricos mudará a história que passou, mas, sim, que a intervenção coletiva é uma *práxis*, uma elaboração na imanência entre corpos-pensamentos que altera o presente, interrompendo a continuidade da barbárie. Neste momento, não se destroem estátuas para colocar em seu lugar uma nova, daqueles que a destruíram, como uma mudança de soberanos, pois como lembra Raul Zibechi (2020) citando Jean Cocteau, devemos ter em mente que “O risco de um destruidor de estátuas é tornar-se uma.” A destruição é o gesto ético perante o intolerável, um ato de liberdade e libertação, momentâneo e sem fim.

Acertar as contas com o passado, torná-lo um campo de batalhas, destituir os símbolos, interromper o cortejo fúnebre do regime colonial-capitalista. O pensador camaronês Achille Mbembe (2020), ao comentar a presença das estátuas do Estado colonial em várias cidades do continente africano, apresenta os monumentos como “rituais de submissão”. A dominação é inscrita no cotidiano, nos corpos, nos espaços e no imaginário pela evocação dos mortos. Segundo Mbembe (2020), o poder colonial se utiliza da necromancia e da geomancia, a evocação dos defuntos, legitimando o racismo, naturalizando os massacres e reiterando sub-humanização dos colonizados. A presença viva destas estátuas carrega a violência da história, celebra assassinos e obscurece a luta, a existência de seus ancestrais. Desse modo, os incêndios, os ataques e a depredação são sintomas de um mal-estar que se elabora em ação. A insurgência é o movimento coletivo para além da miserabilidade legada por esses regimes, no momento em que o neoliberalismo e suas alianças tornam a vida mais insuportável e sufocante.

O filósofo brasileiro Vladimir Safatle (2021), ao comentar o incêndio da estátua do bandeirante Borba Gato, em São Paulo, em 2021, cita George Orwell em 1984: “Quem controla o passado, controla o futuro.” Escrever a história é alimentar o porvir, como bem sabe o historicismo

⁸⁷ “Derrubar una estatua es lo más cercano a matar sin matar. Es destrozar un cuerpo sin que haya sangre o vísceras de por medio. La violencia queda en el orden de lo simbólico.” (GUMUCIO, 2020, n. p).

aristocrático, porém, sempre algo escapa, os rastros do passado continuam presentes e nos interpelam, incitando inscrições outras. O gesto incendiário é a revolta contra o passado racista e escravista dos bandeirantes, confrontado, no presente, pelos manifestantes. A falsa neutralidade do monumento é abalada pela precarização dos trabalhadores no cotidiano urbano, que faz pulsar a memória de resistência que atravessa a escravização negra e o genocídio indígena em São Paulo, no Brasil. A questão colocada pelo manifesto não passa pelo controle do passado almejado pelos senhores de Estado, mas, pelo seu contrário, pela liberação de sua vivacidade, por suas lutas que ressoam na atualidade.

Há um nexos entre pré e pós, passado e futuro, como frágeis pontes de corda lançadas sobre o abismo que não podemos atravessar. A transmissão são suas cordas; as tábulas são cada uma das histórias entranhadas nos corpos, nos lugares, nos objetos... Chegam a nós apenas ecos, rumores e ressonâncias destas pontes precárias. Estamos diante de um problema político da memória, daqueles que querem se apropriar da vida, dos corpos e da terra, a materialidade com a qual se constroem as pontes, e daqueles que desejam manter a abstração das cordas, que toda sua materialidade seja esquecida, tornando-a um mito acessível apenas aos iniciados e que deve ser contemplado e adorado. A neutralização, o fechamento e a desmaterialização do passado para a coletividade são estratégias destes últimos que Mbembe chama de “zelotes da amnésia”, já Safatle os chama de “apóstolos do esquecimento”. O esquecimento e a amnésia atuam como suspensão do solo onde se pisa, o entorpecimento pela abstração, a separação do saber-do-corpo.

Rememorar os mortos é fazer justiça à vida. É justamente neste ponto, em que a vida pode explodir a dominação, colocando-se como fundamento da ética e da política, que o poder colonial instala seus monumentos, barrando as alianças, ressonâncias e sintonizações, em proveito de uma história dos vencedores, única e colonial. Atualmente, vivemos no Brasil uma cruzada para a reabilitação da ditadura, a minimização da escravidão e o crescimento da neutralidade em relação à memória colonial. É preciso afirmar que quem procura ossos não são apenas os cachorros⁸⁸, mas todos aqueles que almejam um enterro digno e a justiça necessária para com seu passado e sabem que um “país que não se importa com seus mortos, não pode nutrir uma política da vida.” (MBEMBE, 2020, n. p).

Recordar e esquecer, salvar e destruir, repetir e diferir, são movimentos metabólicos ativos do corpo coletivo que necessitam de longa reflexão, elaboração, digestão e materialização junto aos substratos históricos, a carnalidade da terra e a espessura do tempo. Esse é o solo – em estado

⁸⁸ A frase “Quem procura osso é cachorro” já repetida pelo presidente Jair Bolsonaro – deputado à época - refere-se a uma formulação atribuída ao Major Sebastião Curió – militar envolvido na Guerrilha do Araguaia e na Revolta dos Perdidos, levantes nos quais a repressão da ditadura executou manifestantes e camponeses – ouvida pelo agricultor Crispim Manoel de Santana. (CALVI, 2018).

constante de metamorfose – onde se cultivam os mundos. A destruição das estátuas é a reapropriação do solo, dos corpos e documentos. Se o primeiro passo é a desmesurada violência, os próximos poderão ser mais brandos, como deslocamentos, políticas e ressignificações, pois sabemos que o desejo de destruição total, de tábula rasa, não seria mais do que um autoritarismo. Contudo, a desmesura não poderá ser abrandada sem uma modificação real no estado de coisas, a transformação direta dos modos de existir, a construção de alternativas vitais à pulsão mortífera do colonial-capitalismo⁸⁹.

A necessidade de apropriação do espaço, dos monumentos e da história pela multidão revela os limites do modelo urbano no qual se apresenta⁹⁰. O urbano contemporâneo exhibe as chagas coloniais, ditatoriais, racistas e patriarcais marcadas em sua própria pele. Nos parece que esta pele está em vias de mudança, em decomposição, tornando-se uma pele-terra na qual podemos pisar, escavar e cultivar. Terra onde caem todos os corpos humanos, animais, plantas, minerais e microrganismos. Um urbano-húmus, solo cósmico onde a putrefação da matéria produz fertilidade, a vida gera vida em uma retroalimentação vital. Cultivo e cuidado. A política da memória do urbano-húmus exige uma *ética do cuidado ampliado*, a reapropriação da materialidade com a qual se contam as histórias, se tramam as vidas e se constroem os mundos.

Animismo maquínico: matéria-viva

Gostaríamos, então, de pensar este urbano-húmus. Se iniciamos pensando o urbano contemporâneo como pele, isso se deve aos fenômenos decorrentes de sua desterritorialização em nível global. O urbano torna-se o território de condensação da vida humana, a megamáquina de produção de modos de existência, assim como uma grande empresa que transforma tudo em mercadoria. É o espaço da agonística cósmica, a tensão entre revolução e controle, que subverte as fronteiras entre natureza e cultura, orgânico e inorgânico, humanos e não humanos, e se estabelece como condição planetária.

Todavia, gostaríamos de dar mais um passo, uma vez que a pele é um órgão humano e animal, de proteção e de trocas entre interior e exterior, uma superfície porosa de respiração que está em constante processo de mudança, mas ainda carrega uma centralidade no órgão animal. Avançar do urbano-pele ao urbano-húmus é menos um artifício linguístico e mais uma tentativa

⁸⁹ Esta é uma posição sustentada por Boaventura de Souza Santos ao referir-se à tríade de poderes a serem contestados: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, e afirma: “As estátuas não terão sossego enquanto estas formas de poder existirem, sobretudo com a virulência que hoje tem.” (SANTOS, 2020, n. p).

⁹⁰ Essa é uma conclusão importante, expressa pelo historiador Marcos Napolitano em seu ponderado texto “A guerra às estátuas e a política pública da memória”, quando diz: “A crise dos monumentos públicos também é um tipo de crise da própria cidade que os abriga.” (NAPOLITANO, 2021, n. p).

de nomeação política, ou melhor, cosmopolítica. O húmus é o composto multiespecífico proveniente da putrefação, ação e mistura entre os elementos humanos, animais, vegetais e minerais que caem na terra e tornam-se um adubo rico, heterogêneo e fertilizante. Saímos do órgão animal e alcançamos um composto terrestre, sendo o próprio órgão uma expressão deste composto. Logo, ao invés de reafirmar com Valery que o mais profundo é a pele, dizemos agora: *o mais profundo é a terra* – em nosso caso, *o húmus*.

Vale dizer que se pensamos o húmus é por influência de Donna Haraway (2016), mas também da Amazônia brasileira, do momento de crise e morte que atualmente passamos (2020-21), pois o composto carrega um modo de ser processual, um limiar entre a vida e a morte, um estado híbrido, simbiótico e multiespecífico. Há um ressoar de espaços e tempos que provoca um curto-circuito no modo como experimentamos a vida.

Nesta direção, também podemos pensar este urbano-húmus a partir de um “animismo maquínico”, tal como esboçado por Félix Guattari, comentado em entrevistas de amigos (2009) e formalizado em um texto por Angela Melitopoulos e Maurizio Lazzarato (2011). Esse animismo peculiar emerge a partir de uma observação de Guattari:

De certo modo ocorreu um descentramento da subjetividade. E hoje me parece interessante voltar a uma concepção, eu diria, animista da subjetividade, repensar o Objeto, o Outro como podendo ser portador de dimensões de subjetividade parcial: se for o caso, através de fenômenos neuróticos, rituais religiosos ou fenômenos estéticos por exemplo. De minha parte, não preconizo um puro e simples retorno a um irracionalismo. Mas me parece essencial compreender como a subjetividade pode participar de variantes de escala, ou seja, como ela pode ser ao mesmo tempo singular, singularizada num indivíduo, num grupo de indivíduos, mas também ser suportada por agenciamentos espaciais, arquitetônicos, plásticos um agenciamento cósmico inteiramente outro. Como a subjetividade se encontra ao mesmo tempo do lado do sujeito e do objeto, portanto. Sempre foi assim. Mas as condições são diferentes em razão do desenvolvimento exponencial das dimensões tecnocientíficas do ambiente do cosmos. Sou mais inclinado [...] a propor um modelo de inconsciente que seria o de um curandeiro mexicano ou de um bororo, partindo da ideia de que espíritos povoam coisas, paisagens, grupos; de que há todo tipo de devires, de *becceidades* que subsistem por toda parte, e, portanto, um tipo de subjetividade objetiva, se assim podemos dizer, que se encontra condensada, estourada, remanejada, no nível dos agenciamentos. O melhor exemplo estaria, evidentemente, no pensamento arcaico. (GUATTARI apud MELITOPOULOUS; LAZZARATO, 2011, p. 158).

A primeira questão que se coloca é o descentramento da subjetividade. Se as sociedades capitalistas colocam o sujeito no centro da experiência em relação a um objeto, forjando um modelo pessoal-sensorial-sentimental-cognitivo (ROLNIK, 2018) de pensamento, uma política das formas, Guattari, tal como Suely Ronik, está interessado em retomar a conexão com as forças, os afectos, os devires e as possibilidades de composição como alternativa a este modo de subjetivação

capitalístico, homogeneizante e empobrecido (MELITOPOULOUS; LAZZARATO, 2011). A expansão cósmica das composições a partir do descentramento da subjetividade é possível ser pensada por meio da noção de agenciamento, que designa a comunicação direta, sem subordinação, hierarquia ou determinismo, sem mediação da representação, produzindo composições heterogêneas e singulares. Desse modo, é possível abrir o modelo da subjetividade para pensar as relações fora do sujeito, as forças e composições entre humanos e não humanos em um mesmo plano de composição.

Esse modo de pensar, fazer e sentir, em suma, de existir, alinha-se ao pensamento arcaico. O pensamento arcaico evocado por Guattari é o animista, considerado “a ontologia das sociedades sem Estado e contra o Estado”. Segundo Eduardo Viveiros de Castro, no animismo

[...] o fundo do real é a alma, mas não se trata de uma alma imaterial em oposição ou em contradição com a matéria. Ao invés disso é a própria matéria que está infundida de alma. Subjetividade não é propriedade exclusiva do humano, mas a base real; ela não é uma forma excepcional que sobreveio uma vez na história do Cosmos. (VIVEIROS DE CASTRO apud MELITOPOULOUS; LAZZARATO, 2011, p. 159).

O animismo parte da animação da matéria, da premissa de que todos os entes são dotados de alma, porém, sem inserir uma hierarquia entre estas, o que cria uma possibilidade de pensar a vida para além do humano. No entanto, essa alma não está em contradição com a matéria, mas, tomando carona em uma ideia do filósofo italiano Emauelle Coccia, a alma é formada por átomos, tecidos e moléculas, “está em toda parte” (COCCIA, 2020, p. 187). O animismo guattariano, como diz o filósofo francês Eric Allié, tem um fundo vitalista, tudo pulsa, porém esta é uma pulsação maquínica⁹¹ proveniente de formações heterogêneas: sociais, tecnológicas, estéticas, biológicas... (ALLIEZ apud MELITOPOULOUS; LAZZARATO, 2011). A alma é a animação material, aquilo que atravessa todos os corpos, o modo de funcionamento daquilo que existe. Portanto, o animismo maquínico é uma aposta na multiplicidade de composições materialistas que busca a expansão da subjetividade no nível cósmico, “polissêmico e transindividual”, diante das sociedades capitalistas, duras, antropocêntricas, brancas e masculinas (MELITOPOULOUS; LAZZARATO, 2011, p. 159).

Isabelle Stengers (2017) também vê no animismo um modo de ampliar a “aventura das ciências”, a capacidade de “pensar pelo *meio*” (STENGERS, 2017b, p. 4 e 5), que precisamos acordar, reativar. Para ela, o animismo trata-se de “uma experiência que honra a mudança como forma de criação” (STENGERS, 2017b, p. 13), de participação no fluxo de composição cósmica,

⁹¹ O maquínico difere do mecânico, pois, enquanto o primeiro funciona por fluxos e composições criativas entre processos, o segundo se constrói a partir de elementos prévios e configurações pré-existentes.

da animação da Terra. Essa experiência intensiva, metamórfica e imanente atravessa as barreiras culturais, naturais e sobrenaturais, infinitesimais e astrofísicas. Ao citar as bruxas, Stengers pensa a magia como “arte da atenção imanente” (STENGER, 2017b, p. 12), pois implica o pragmatismo do fazer e, em cada ato, ao afetar e ser afetado, estar atento, aberto às contaminações, às transformações que cada movimento gera e acolhe. Esta arte, implica um cuidado com as forças, com cada prática, com cada afecto, ou melhor, a construção de uma ética. Assim, o animismo não é um clamor ao retorno a um estado anterior à modernidade, mas uma latência presente no agora, a possibilidade de destruir a modernidade antropocêntrica, colonial-capitalística por dentro, a potência metamórfica do vivente de sentir ressoar o cosmos em si.

Emanuelle Coccia, em seu belo livro *Metamorfoses* (2020), trabalha justamente sobre essa potência metamórfica que atravessa todos os seres. Para o italiano, o nascimento é a forma transcendental da experiência (COCCIA, 2020). Isso quer dizer que o nascimento é a condição de possibilidade da experiência, sua forma fundamental. Sendo assim, em nossa relação com o mundo, estamos sempre nascendo, passando de uma forma à outra, nos modificando, ou seja, em metamorfose. A questão é que somos a metamorfose do corpo da Terra, pois, em suas palavras, “é sempre Gaia que diz ‘eu’ em nós.” (COCCIA, 2020, p. 32). Esta “consanguinidade cósmica” nos apresenta a condição de metamorfose do próprio planeta como reencarnações diferenciais e singulares da Terra (COCCIA, 2020).

Estamos afirmando que cada indivíduo, humano e não humano, partilha uma carne-alma comum, imanente e cósmica. O que não quer dizer a existência de apenas um mundo, uma identidade universal, mas de um substrato-devir, diferencial, do qual proliferam mundos. Diante disso, pensar o animismo maquínico e a metamorfose no urbano-húmus é pensar uma cosmopolítica urbana, metamórfica, interespecífica e heterogênea. Se as metrópoles modernas foram pensadas como conglomerados humanos e enclaves culturais, estas tomaram seu modelo da monocultura, criando como seu avesso a floresta e o selvagem (COCCIA, 2020, p. 180-181). Segundo Coccia, o urbanismo moderno seria a ilusão humana de autonomia, pois a cidade, tal como a vida, é fundamentalmente multiespecífica (COCCIA, 2020). Em suma, as cidades são “espaços de conspiração metamórfica” (COCCIA, 2020, p. 179).

Ao evocarmos o urbano-húmus, é preciso pensar esta grande aliança, esses agenciamentos coletivos em nível cósmico, sendo possível, como já apresentamos, a produção de vários mundos. Gaia, a matéria-em-movimento, atualiza-se em cada corpo exigindo um duplo cuidado (de si e do mundo), uma *ética do cuidado ampliado* em que sejam consideradas todas as manifestações e variações da vida. Não há a possibilidade de pensar a dualidade entre cidade e floresta, mas uma ruptura de fronteiras que forma a imbricação constitutiva no urbano-húmus. O desafio que se coloca é: como

fazer dialogar, respirar e perseverar todos esses extratos existentes? Como lutar e cuidar para a germinação destes mundos latentes? De que modo pensar as cosmopolíticas do urbano-húmus?

Cosmopolíticas do urbano: urbano-húmus

Se a gente fosse então um índio, em prontidão, e no cavalo em disparada, enviesado ao vento, trepidasse cada vez mais rápido sobre o solo trepidante, até soltar as esporas, pois não havia esporas, até jogar as rédeas fora, pois não havia rédeas, e mal avistasse a terra à sua frente como campo capinado rente, o cavalo já sem pescoço e sem cabeça.

Franz Kafka

Esse sonho-poema de Franz Kafka nos apresenta uma bela cena onde está posta a dinâmica dos afectos, a lógica dos devires. O escritor tcheco inicia pelo fluxo do devir-índio, passando por um devir-solo, devir-animal, até um devir-imperceptível, tomado pelas forças, as intensidades do acontecimento. A despersonalização kafkiana, tema recorrente em seus escritos, é expressa neste fragmento com força magistral. Estamos diante do fluxo metamórfico que não é utópico, mas sublimemente sensível.

Esta cena nos convida a pensar a lógica dos devires como intrínseca ao urbano-húmus. Como já tentamos apresentar, o solo da floresta amazônica possui a peculiar característica da formação de uma espessa camada de matéria orgânica que, misturada à terra, alimenta a diversidade e a heterogeneidade da vida tropical. Os corpos depositados no solo, tratados pelos microrganismos e decompositores, fazem a matéria renascer em metamorfose. Desse modo, poderíamos dizer que há uma relação entre devires, cultivo e heterogeneidade. Se “a vida atravessa tudo”, o problema é como fazê-la perseverar, como incluir a vida – esta que “está além do dicionário, que não tem definição” (KRENAK, 2020a, p. 28-29) –, em nosso pensamento ético e na política, ou seja, na coletividade e na *pólis*.

O deslocamento da centralidade do homem para um a-fundamento cósmico, um aterramento que nos reative o sentido da terra, nos parece um caminho. Kafka nos mostra em ato que isto não é mera ficção – apesar de, em certa medida, também ser –, mas uma questão de sintonizações, de um saber-do-corpo, de uma arte da atenção imanente. É preciso, a partir de um conselho nietzschiano, liberar a vida do homem. A este respeito, citemos uma passagem da filósofa brasileira Regina Schöpke:

Se o homem é já uma forma de aprisionamento da vida, o homem restituído a sua natureza de ser vivo e afetivo é aquele que se abre para os devires do mundo,

aquele que se reconecta a vida que está fora, mas também está dentro dele, e da qual ele foi apartado, para que, enfraquecido, pudesse servir melhor e mais docilmente à máquina de Estado, símbolo maior da transcendência e do déspota em nós. (SCHÖPKE, s/d, p. 13).

A negação da vida, esta metamorfose cósmica em nós, em favor da centralidade da consciência como espelho do ideal, a hierarquização dos seres e a negação da animalidade, torna-se a reiteração do assassinato da multiplicidade – mesmo que esta nunca morra. Acordar os corpos do coma infundido pela subjetivação da lógica da concorrência, da superioridade da espécie, da mercadoria e da propriedade privada, é também uma aposta ética na luta por uma vida além-do-homem.

*



Figura 8 – O xamã – Pintura Rupestre na caverna de *Trois Frères* nos Pirineus (França). Fonte: History of Information⁹²

⁹² Disponível em: < <https://www.historyofinformation.com/image.php?id=4500> >. Acessado em 18 de setembro de 2021.

Na profundidade da caverna de *Les Trois-Frères*, localizada no sul da França, encontra-se um estranha figura grafada na pedra. A forma antropomórfica, que expressa um xamã em transe, é composta por pernas longas de bípedes, sexo à mostra, rabo e dorso equestres, braços curtos, encimado por uma cabeça quimérica com grandes chifres de cervo, cuja forma nos lembra uma ave de rapina com barba e orelhas caninas. Essa imagem híbrida, arcaica e ritual, presente em um local de difícil acesso, é imantada por uma aura misteriosa que envolve o momento e movimento de metamorfose do xamã em animal.

Esse limiar entre humano e animal, que coloca em tensão a ilusão humanista da ruptura entre cultura e natureza, é reaberto em ato, colocando em fluxo a vitalidade corpo enquanto superfície de passagens e acontecimentos, escancarando este gesto possível, físico, imaginário e mágico de intercâmbio entre a expressão das forças e a transformação das formas. O desdobramento é posto a nu em sua dança ritual, tocando e chamando aquele que se põe diante da imagem.

O olhar retorna como interpelação que desestabiliza o presente e nos lembra da bela questão levantada pelo poeta *beat* estadunidense Michael McClure (2005) quando afirma: “quando o homem não admite que é um animal, ele é menos que um homem.” Esse conselho, ou melhor, essa meditação em tempos de Antropoceno nos parece urgente. Poderíamos até expandir, pensando que, quando o humano não admite que é parte da mesma matéria do planeta, nega sua própria humanidade.

*

Walter Benjamin (2005), na tese IX de suas *Teses sobre o conceito de história*, evoca a imagem do *Angelus Novus*, pintura de Paul Klee que o possuía e o acompanhava, para pensar esteticamente e politicamente a tarefa do historiador no momento de perigo. O pensador alemão faz do anjo torto, feito de linhas, uma imagem dialética, aquela que condensa todas as tensões, coloca os extremos em choque, fazendo da colisão uma iluminação profana, um relâmpago como colapso, que abre o céu, se apresenta e desaparece. A figura do xamã tem esse relevo neste trabalho. O xamã da história é esse enigma que parece nos observar para pensar o urbano-húmus e libertar o urbano do antropocentrismo, levando-o à um geocentrismo cósmico, a tentar pensar as cosmopolíticas da Terra/terra (COSTA, 2019).

O xamã, no xamanismo ameríndio, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2015), possui “dupla cidadania”, habitando uma “zona interespecífica”, o que lhe permite uma comunicação entre aquilo que seria incomunicável, entre humanos e não humanos. A partir da categoria de *pessoa*,

relativa a todos os seres vivos e não vivos, orgânicos e inorgânicos, existiria uma humanidade de fundo, imanente, o que lhe permite o trânsito e a comunicação entre mundos distintos e termos heterogêneos. A cosmopolítica xamânica nos propõe a reflexão da ressonância entre abismos, a fabricação de pontes, zonas de negociação entre mundos. Com isso, não queremos dizer que precisamos virar xamãs, pois não é disso que se trata, mas observar como proceder nessas encruzilhadas, nesses limiares do multiverso.

Para construir uma cosmopolítica do urbano-húmus é preciso pensar a transdisciplinaridade como uma abertura ativa das disciplinas, uma contaminação e negociação constantes. O estar-com e pensar-com são categorias cósmicas. Faz-se necessária, então uma crítica imanente às disciplinas, não apenas destruindo-as, mas escavando e abrindo-as às forças metamórficas que as constituem, rastreando o emaranhado de linhas que as formaram, atentos às composições e pulsações latentes. Em nosso caso, a questão central é o urbano, então, para isso, como afirma Ailton Krenak, “a própria ideia de cidade deveria ser posta em questão”. Vale lembrar que *Krenak* quer dizer “cabeça de terra” – o que torna esse pensamento mais interessante. Ouçamos a crítica do cosmopensador indígena:

[...] elas continuam atraindo gente demais, não para. Consomem muita energia. E são aceleradoras do consumo. [...] As cidades são uma espécie de hematoma no organismo de Gaia e devem ser colocadas em questão. São buracos escuros do nosso planeta. Mas o iluminismo, o positivismo, nos fizeram pensar a cidade como lugares resplandcentes, fantásticos. Só que não podemos nos esquecer que essa é a história recente das cidades, elas não nasceram com eletricidade. Quando pensamos em pólis como Jerusalém, Machu Picchu, Istambul ou Tenochtitlán no passado, elas não eram uma doença. Passaram a ser uma doença quando exageramos. Agora, estou fustigando arquitetos e engenheiros perguntando “O que é que vocês estão fazendo diante de tudo isso? Vocês têm uma responsabilidade muito visível. Vocês dão a base científica para levantar essas torres, esses arranhas-céus e essas estruturas pesadíssimas de concreto e ferro.” Estou pegando no pé deles para pensarem em outros modelos de assentamento que não esse de concreto, ferro, cimento, que matam os rios e antecipam a estética do cemitério. Não estou falando que devemos destruir as cidades. Mas devemos transformar as cidades, transformarmos a cidade em um jardim, enchermos ela de coisas vivas. (KRENAK, 2020b, p. 10-11).

Krenak nos propõe pensar uma cidade outra como coisa viva, “espaço de conspiração metamórfica” (COCCIA, 2020). Ao invés de a pensarmos como túmulos de pedra, tecidos cancerosos e locais assépticos da repetição do mesmo, precisamos cuidar e cultivar a terra, deixar a multiplicidade aflorar. Entretanto, bem sabemos que as coisas não são tão simples assim. A Amazônia brasileira tem sido desmatada, queimada, transformada em pasto e plantações de monocultura. As metrópoles tornam-se hiperindústrias que transformam tudo mercadoria e todos em empreendedores de si, expropriando terra e corpos. O mercado imobiliário especula, gentrifica

e expulsa os moradores para locais cada vez mais longínquos e sem infraestrutura. O transporte rodoviário individual continua sendo o modal preferencial, causando o caos da mobilidade urbana. Desemprego e fome aumentam. Os espaços públicos e equipamentos culturais perdem investimentos e são ameaçados de privatização...

O regime colonial-capitalístico é um movimento de metástase do tecido vital. O rumor fascista que emerge da aliança autoritária entre neoliberalismo e neoconservadorismo é seu maior sintoma. A retomada do autoritarismo, do colonialismo, do racismo e do patriarcado como pautas da geopolítica global, em tempos de Antropoceno, exhibe a cruzada de um modo de existência predatório, violento e suicida para seguir o projeto de expropriação. Esse aparelho infernal produz o fascismo entrópico (VALENTIM, 2020), que acelera o decaimento da energia vital e aumenta sua dissipação, em direção a uma morte termodinâmica. O urbano torna-se seu núcleo duro, uma vez que congrega, de modo antropocentrado, a contração material e populacional do planeta. Porém, a limitação material de Gaia, sua imprevisibilidade e seu “desequilíbrio perpétuo”, dão sinais de que esse movimento hiperestatal não terá êxito – pelo menos, não facilmente. Todos já viram a grama rachar o cimento, uma flor nascer no asfalto, um rio transbordar e inundar uma cidade inteira. A pulsão caótica, selvagem, heterogênea e metamórfica é primeira. Por isso é sempre resistência, permanece.

O Estado, em sua forma universal e cosmopolita, foi um modo moderno de lidar com a política. Nesses tempos em que vivemos uma crise da democracia representativa, a emergência de manifestações sociais multitudinárias e o surgimento regressivo de líderes com tendências fascistas e autoritárias, é hora de lutarmos por uma cosmopolítica que emerja desde baixo, não apenas na figura dos trabalhadores ou dos indígenas, mas dos terranos (LATOUR, 2014), os habitantes da Terra, incluindo humanos e não-humanos. O urbano-húmus deve brotar dessa aliança cósmica e coletiva entre mundos díspares, diferentes modos de existência, construindo o comum em uma comunidade abissal. Substituir a entropia suicida pela negentropia germinativa – a capacidade de geração de vida na própria vida, aquela que faz proliferar a multiplicidade – é o desafio do urbano-húmus.

Assim, poderíamos respirar, reduzindo e, quem sabe, eliminando o gás tóxico do controle colonial-capitalístico que nos asfixia. Pois é na relação ativa e intensiva do humano com seu fora, do urbano com o cosmos, que a poesia, esta arte perigosa, erótica e vital, pode nos fazer pulsar e respirar novamente, em mundos mais inclusivos e conflituosos, onde a diferença e a vida sejam valores basilares e inalienáveis da ética e da política. Como nos lembra Coccia, a respiração, esta alimentação do pulso vital, é a arquitetura primeira. O “espaço respirável”, sempre concebido e construído pelos outros, por outras espécies, é o que nos possibilita viver (COCCIA, 2020, p. 185).

A composição sem unificação desses espaços, sua produção lacunar e incompleta, impede o fechamento desse tecido metamórfico, conserva sua abertura essencial, em permanente tensão, conflito e negociação.

Para a construção do urbano-húmus, este espaço vital, respirável, de encontros multiespecíficos e metamórficos, propomos uma aliança com o xamã e o poeta, esses personagens que jamais participariam da República ideal de Platão. O xamã é aquele que foi conduzido para fora de si, morreu, retornou outro, transformado e, por isso, pode conduzir aqueles que se deparam com a morte, com o sem sentido e com a realidade do exterior. Os xamãs, então, são aqueles medianeiros entre mundos, que nos ensinam que é possível transformar-se e continuar vivo, fazendo emergir outros sentidos, outros corpos e outras narrativas. O poeta é aquele tomado pelas vozes do exterior, entra em êxtase, dando expressão aos sons e presenças inauditas, trazendo à cena aquilo que não pôde ser percebido. Os poetas são aqueles que extraem da imanência a materialidade dos versos, atualizam aquilo que era virtualidade. Enquanto o primeiro apresenta o deslocamento das perspectivas, o segundo expressa as presenças inaudíveis. Tais características nos parecem importantes na composição desta *composteira de mundos, subjetividades e saberes* que se apresentam no urbano-húmus. Nos interessa, portanto, uma ciência reencantada e vitalizada a partir da composição entre tecnologias e ecologias, das sintonizações, das ressonâncias intensivas, imanentes, coletivas e cósmicas, como se reaprendêssemos a ouvir as variações musicais, a pulsação do vivente em nós.

O urbano-húmus, em suma, não é mais que uma proposição, uma aposta em um modo de produção urbano para além do Estado moderno, para além do homem. Tanto o húmus quanto o urbano expressam um modo de produção imanente e processual, desviando de qualquer idealismo naturalista e afirmando sua permanente construção diferencial. Essa proposição, com base nas palavras de Stengers (2018), cosmopolítica, deve também ser anticolonial, anticapitalista, antirracista e antissexista, apesar disso, sua expressão não é dada pela simples oposição a estes regimes, mas pela luta diária baseada numa prática ética atenta a estas forças reativas que nos rodeiam e nos habitam, portanto, um cuidado de si e do mundo. É uma aposta em composições singulares e múltiplas, que faz da diferença sua força, agenciando minorias, criações dispare, não humanos, indígenas, negros, mulheres, sexualidades dissidentes... Poderíamos tentar exemplificar o urbano-húmus a partir de hortas-urbanas, espaços coletivos autogeridos, parques-escolas, direitos dos não humanos, agroflorestas, saberes transversais, uma constituição plurinacional, um planejamento processual-participativo, porém isso não é um projeto e muito menos poderia ser dito por apenas uma pessoa. O que pode o urbano-húmus?

Se acreditamos nisso, acreditamos com um *otimismo vitalista*, uma crença na vida que está aquém da salvação, das promessas de sucesso ou de felicidade, mas que aposta no vívido do vivo, na coletividade cósmica, nos devires que nos atravessam, no estranho motor que é a alegria, este sentimento expansivo, criativo e errático que nos faz respirar fundo, levantar da cama e seguir abrindo caminho nas lutas cotidianas, atentos ao que pulsa em meio à catástrofe. É um otimismo de risco, que não se baseia no simples fato do bem vencer o mal ou que viveríamos no melhor mundo possível, mas no compromisso de lutar coletivamente pela máxima potência da vida em nós, por uma vida não-fascista. Esse sentimento nos permite, ainda que possamos morrer a qualquer momento, fazer como fazem os poetas trágicos: cantar a vida sem exigir nada em troca.



CODA: ALEGRIA, AGORA: GUERREAR

Que tal o impossível?

Itamar Assumpção

Levante-se. Tome uma certa distância dos objetos próximos. Pernas paralelas, levemente flexionadas, joelhos alinhados. Incline o tronco à frente, deixando-o – junto aos braços e a cabeça – pender ao chão. Toque o solo com as mãos. Permaneça nesta postura por alguns instantes. Respire. É comum que o corpo comece a tremer, vibrar. Lentamente, retorne à postura inicial. Pause um pouco. Sinta.

Este é um exercício muito comum na terapia corporal, o *grounding* – aterramento. Ao assentar o peso sobre as pernas e os pés, ao relaxar tronco, braços e cabeça, temos um deslocamento do fluxo ascendente ao descendente, juntamente com a variação do centro de gravidade. Pensamento e ação são atravessados pelo peso do corpo, produzindo uma pausa situacional, uma atenção aos músculos que latejam; à carne que pulsa; ao chão, às pernas e aos pés que sustentam. O convite é, por alguns instantes, sentir os pés esparramados no chão, bem assentados, suportando a massa corporal e a intensidade gravitacional distribuídas no solo.



Figura 9 - Exercício *grounding*. Fonte: Ojtrumpet⁹³

⁹³ Disponível em: < <http://ojtrumpet.net/warmup/grounding.html> >. Acessado em 18 de setembro de 2021.

Nos acostumamos a pensar com a cabeça, centrados no cérebro, este déspota esclarecido. Todavia, podemos pensar com todo o corpo, pois há imanência entre corpo e pensamento, apetite e vontade. Podemos pensar com as mãos, como fazem os artesãos, assim como pensar com os pés, como os caminhantes. Ao propormos o exercício, nos interessa este último, o estranho pensar com as pernas e com os pés, assentados na terra, aterrados, sentindo suas e nossas variações em interação. Este saber encarnado e situado nos parece fundamental no momento em que o solo onde pisamos parece movediço, instável, em que afundamos em temporalidades muitas, pois pode nos lembrar que, mesmo em constante movimento, existimos sobre o solo e dele – pelo menos por enquanto – não passamos. Cada porção de terra – este jogo de forças e tensões – suporta cada corpo, formando uma composição cósmica, movente e inacabada. Há, portanto, imanência entre corpo e território, carne e terra.

Imaginemos uma música tocando. Os pés se movem, ressoando mais ou menos ritmadamente os sons, num gesto em que não se distingue música e corpo, o tocar e o dançar, tornando-se um pensamento pragmático-afectivo. Nietzsche, no aforismo 52 de sua *Gaia Ciência*, fala sobre o estranho escrever com o pé, pois, ao escrever com a mão, o pé dá sua contribuição, “firme, livre e valente ele vai/pelos campos e pela página” (NIETZSCHE, 2001, p. 43). Tal como escrever, pensar também tem a participação dos pés, da travessia encarnada, de um lançar-se inteiramente entre pensamentos, campos e páginas.

Esse modo de pensar com os pés, animado pelas vibrações do agenciamento corpo-terra, parece ter algo a nos ensinar nestes tempos apocalípticos. Tempos estes que nos revelam, na aurora do fim de *um* mundo, a finitude e a coexistência cósmica entre humanos e não humanos no planeta Terra. Neste momento, pensar com os pés é um chamado ao desvio do *telos* moderno; ao caminhar, experimentar e pensar na travessia,⁹⁴ expostos ao risco, apoiados no solo, desde a T/terra, com a T/terra e para a construção da T/terra.

A pandemia de COVID-19, que afeta e mata em escala global, parece exigir que abramos nossos olhos à dimensão política daquilo que foi considerado natureza, ou seja, tudo aquilo que não é a espécie humana. Para uma sociedade global, com suas muitas culturas, o que circulava eram apenas bens, pessoas, capital e informação, contudo, descobrimos que não. O que circula são não são apenas objetos, mas materialidades – sejam orgânicas ou inorgânicas – que agem por onde passam. Portanto, como nos lembra Bruno Latour (2014), é hora de aprofundarmos o materialismo, levá-lo mais a sério, pois a matéria é viva.

⁹⁴ Esta concepção do andarilho nietzschiano é tomada da reflexão de Rosa dias: “A figura do viajante sem telos, sem fim último, aquele que sempre está atravessando o deserto e que não tem nenhuma morada definitiva, a metáfora do *Wanderer*, na obra de Nietzsche, é a imagem do não retorno e da não segurança, é a metáfora da desidentificação na constituição de si e na constituição de um eu múltiplo.” (DIAS, 2011, p. 131).

A pandemia é um caso limite para abandonarmos a grande separação entre cultura e natureza e pensarmos a relação entre política e ciência, humanos e não-humanos, naquilo que chamamos planeta Terra, Gaia, este solo comum e instável que partilhamos a constante construção. Este não é um problema novo, porém, no Antropoceno, torna-se a cada dia mais urgente. Diante disso, precisamos assumir que vivemos uma guerra, segundo Latour (2014, p. 20-21), uma “guerra de mundos”, pela “ocupação, definição e composição” do mundo. Nessa guerra, temos de um lado os “humanos”, aqueles que resguardam a distinção entre cultura e natureza, a separação entre política e ciência, a existência de um mundo já dado e da necessidade de universalização da agência humana, estatal e cosmopolita; e do outro, os “terranos”, aqueles que acolhem e dignificam as agências não humanas, pensam uma ciência com política, assim como uma política com ciência, e trabalham para a composição cosmopolítica de um solo comum, no qual muitos mundos possam dialogar sem se anular.

A guerra entre humanos e terranos implica também a guerra entre o regime colonial-capitalístico – pelas alianças autoritárias, entre neoliberalismo e neoconservadorismo – e os estratos germinativos do urbano-húmus. Vemos e sentimos sobre a terra, em nós e no mundo, o conflito entre as forças reacionárias, fascistas, ecocidas e as forças inventivas, coletivas e cosmopolíticas. Se a supremacia humana, a destruição, a expropriação, o capital e a propriedade privada são os valores que alimentam essas primeiras, há um grito abissal, mais-que-humano, coletivo e impessoal, pela vida e pela liberdade, que ecoa nas segundas. Esse choque aterrorizante exhibe a guerra em curso, nos apresenta as dores de parto, as contorções da T/terra que se expressa entre o colapso e a emergência de outros mundos possíveis.

É justamente nesse embate que situamos este trabalho. Pensar as metamorfoses da experiência urbana, o tempo oceânico, a comunidade abissal, as sintonizações e o urbano-húmus, são tentativas de criar conceitos, linhas para a trama destes outros mundos possíveis segundo suas condições necessárias. Engajados nesta luta, em realidade, nessas muitas guerras, pensamos a experiência urbana como um campo de batalha, onde se coloca em jogo a produção de si e do mundo, na constante tensão entre controle e insurreição. Enquanto a experiência torna-se mercadoria perante a mercantilização dos estímulos sensoriais, dos dados comportamentais, assim como as tentativas de captura do desejo, a desterritorialização da empresa e a universalização da subjetividade neoliberal, é pelas sintonizações, pelo despertar do saber-do-corpo, pelas ressonâncias intensivas, que se fazem possíveis as alianças cósmicas pela disputa da vida coletiva liberada da expropriação colonial e predatória. As revoltas anônimas, as manifestações multitudinárias, as práticas desviantes são indícios de que, se o controle se difunde sobre os territórios, também são abertos espaços praticados de liberdade.

Essas guerras contracoloniais – nas quais se agenciam as pautas anti: capitalistas, racistas, sexistas – são terrenos de disputas éticas e políticas na produção de nós mesmos e das coletividades. Poderíamos pensar no cuidado de si, trabalhado por Michel Foucault, esta prática constante de trabalho sobre si mesmo a partir de práticas pelas quais é possível “se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser.” (FOUCAULT, 2004, p. 265). O cuidado de si não é uma prática individualista, apesar de ser um trabalho do sujeito sobre suas relações com os jogos de verdade, as relações de poder e a liberdade individual. Esse cultivo de si é a atenção às relações que construímos, uma artesanaria atenta aos afectos, pois, ao ocupar-se de si mesmo, nos abrimos às tramas, as relações com os outros, uma vez que a subjetividade não é ensimesmada. A tomada de posição ética em relação a existência, o engajamento nas técnicas de si, torna-se também um modo de produção de subjetividades outras, revoluções moleculares, cotidianas e suas ressonâncias.

A guerra do “povo de Gaia”, este “povo que falta” (FAUSTO, 2013), contra os humanos no Antropoceno necessita de alianças cósmicas, de relações renovadas, compostagens feitas conosco mesmo e com os outros, uma *ética do cuidado ampliado*. Ocupar-se de si é também ocupar-se da matéria viva, da vitalidade, das forças que nos compõem, estendendo o cuidado à T/terra. Essas alianças não visam a construção da metrópole universal, mas de um solo fértil para a emergência de diferenças e singularidades; relações urdidas pela estrangeiridade, nas descontinuidades abissais. Se por um lado temos o discurso homogeneizante e autoritário de que todos somos um, uma mesma nação sobre um mesmo solo e sob o juízo do mesmo Deus, o fechamento e a interiorização de um mundo, por outro, temos a proliferação de saberes, povos, crenças e mundos, que nos põem diante do conto kafkiano, no qual há sempre a intrusão do exterior, a incompletude, abertura essencial. É justamente por esta abertura, por aquilo que é incontrolável, que podemos fugir do imperialismo da família, da grande fraternidade cosmopolita, e nos engajar em amizades cosmopolíticas, nas sintonizações entre mundos, nas ressonâncias intensivas e diferenciais. Forjar uma amizade cósmica na qual os saberes sejam politizados; a produção, coletivizada; as crenças, encarnadas; as práticas, éticas; o cuidado, ampliado.

A amizade cósmica é uma alegria de viver, imanente e compartilhada, que não se baseia no ideal da felicidade, do sucesso e das conquistas, pela expropriação da terra e do corpo alheios, tão almejadas no capitalismo, mas na exaltação trágica da vida, da respiração, dos encontros, da “existência efêmera, perecível e mutável” (ROSSET, 2000, p. 20). Não falamos de uma felicidade compulsória, mas de uma vontade de viver, uma luta por uma vida não-fascista. A alegria, esta força maior (ROSSET, 2000), faz da vitalidade seu fundamento sem fundo, uma vez que é perpétua produção e diferenciação. A alegria é a música emerge do abismo, dos interstícios, e ressoa nas singularidades, construindo um sublime acordo discordante, impossível e necessário, no qual

reverbera a matéria intensiva, vital, coletiva, anônima e cósmica. É a música que faz vibrarem os corpos de poetas e xamãs, estes artistas da matéria-em-movimento, que tornam as forças, as coletividades, os tempos e a morte, presentes, desmanchados em ritmos, palavras e gestos. O sopro musical invade os corpos, nos deixa grávidos de mundos possíveis, o que permite a emergência de uma maiêutica sensível que fortalece os estratos germinativos do urbano-húmus.

A filósofa brasileira Juliana Fausto (2013), ao comentar a guerra de mundos e a emergência do “povo de Gaia”, este povo que ainda não existe, mas precisa ser composto, atenta para a fala dos não-humanos, aproximando-se pela literatura, na qual o escritor é atravessado por afectos não-humanos. Fausto (2013) apresenta a produção literária do poeta estadunidense Ted Hughes, atravessada pelo devir-animal, o devir-raposa, que lhe possibilitaria um deslocamento do ponto de vista antropocentrado pela ressonância de uma língua estranha, menor, uma língua porvir do “povo de Gaia”. Da mesma forma, Kafka, o guerreiro da literatura menor, já nos mostrou os devires e a metamorfose de si em seu sonho-poema *Vontade de virar índio*⁹⁵.

Desse modo, os devires aproximam o poeta e o xamã, abrindo uma comunicação entre mundos distintos pela sintonização entre humanos e não humanos, criando um limiar de ressonância intensiva. Sonhos, poesias, músicas, danças, êxtase, são técnicas de imersão em um tempo oceânico no qual pulsa a matéria, a presença de múltiplas temporalidades. Esse tempo poético e intensivo nos aproxima de um presente como “manancial de presenças”, tal como evocado por Octavio Paz (2017), o ponto de convergência em que se encontram presente-passado-futuro. É justamente nestes pontos intensivos, instante onde a história se rompe, que podemos ouvir o cruel ressoar da música imanente.

Em momentos catastróficos como os que vivemos, nos quais os fascismos se apresentam, essa música pode acordar os corpos de sua letargia, dessa temporalidade homogênea e vazia, abrindo um tempo revolucionário – nas palavras de Walter Benjamin, um tempo-do-agora (BENJAMIN, 2005, p. 119). Este é o tempo revolucionário e messiânico, no qual a insurreição e o brilho da redenção se confundem, sem nunca se completarem. É nesta temporalidade prática, na qual fervilham vidas esquecidas, histórias silenciadas, batalhas perdidas e os momentos trágicos do cotidiano, que ecoa um monstruoso grito de libertação que anima os corpos no presente, interrompendo o trem suicida do colonial-capitalismo, suspendendo a catástrofe iminente e reabrindo o futuro. O canto do abismo é um alegre grito de batalha, de afirmação da vida, que inflama a revolta diante do intolerável, anima e revela o pulso terra.

A pulsão de vida é aquilo que nos resta para construção de um solo comum. Se o Antropoceno exhibe o fascismo entrópico do regime colonial capitalista, pondo a nu sua política de

⁹⁵ Vide página 195

destruição, desvitalização e suicídio, no qual o Estado e Mercado são sócios, nos interessa um aterramento, a deserção, a putrefação, para que desde o solo, desde as ruínas, desde a dissolução, seja possível construir uma existência vital, ética e cósmica. O urbano-húmus é uma aposta anárquica, sem modelo, um chamamento para retornar à terra, profanar os ídolos, dissolver os valores, devorar e digerir mundos para, assim, refundar o real, tramar composições no multiverso. O limiar entre vida e morte nos exige, ao menos, uma posição na guerra. Ficamos, aqui, ao lado da T/terra, na luta pelo urbano-húmus, na construção de um povo de Gaia, na produção de um solo comum, na abertura de limiares, na forja de uma língua interespecífica e menor, abrindo caminho aos mundos onde feijão, terra e vida já valem muito mais que dinheiro, propriedade privada e fuzil.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Chapecó-SC: Argos, 2010.
- _____. Metropolis. **SOPRO** 26. Panfleto político-cultural. Abril, 2010. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/metropolis.html>>. Acesso em: 15 set. 21.
- ANDRADE, Oswald. **A utopia Antropofágica**. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- ARISTÓTELES. Poética. *In Pensadores* IV: Aristóteles. São Paulo: Abril cultural, 1973.
- BARRENTO, João. **O gênero intranquilo: anatomia do ensaio e do fragmento**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.
- _____. **Limiares de Walter Benjamin**. Florianópolis, Ed. da UFSC, 2013.
- BENJAMIN, Walter. **Baudelaire e a modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. **Escritos sobre Mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013a.
- _____. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 8 ed. revista – São Paulo: Brasiliense, 2012.
- _____. O contador de histórias: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov. *In Linguagem, tradução e literatura*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- _____. **O anjo da história**. 2 ed. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2016.
- _____. **O capitalismo como religião**. São Paulo, Boitempo, 2013b.
- _____. Teses “sobre o conceito de história” *In* LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BENEVOLO, Leonardo. **História da cidade**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- BERARDI, Franco. **Asfixia: capitalismo financeiro e insurreição da linguagem**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- BERLIN, Isaiah. **As raízes do romantismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2015.
- BLANCHOT, Maurice. O Athenaeum. *In A conversa infinita 3: a ausência do livro*. São Paulo: Escuta, 2010.
- BLOOM, Harold. Xamanismo: viagens ao outro mundo. *In Presságios do milênio: anjos, sonhos e imortalidade*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1996.
- BRESCIANI, Maria Stella Martins. Metrôpole: as faces do monstro urbano. (As cidades no século XIX). *In Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH; Editora Marco Zero, 1984/85, v.5, n.8/9.

- BRENNER, Neil. Revolução urbana? *In* **Espaços da urbanização**: o urbano a partir da teoria crítica. Rio de Janeiro, Letra Capital: Observatório das metrópoles, 2018.
- BIRMAN, Joel. Comunicação, diferença e comunidade. *In* **Vozes do milênio**. PACHECO, Anelise & VAZ, Paulo. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.
- BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, 2002.
- BORNHEIM, Gerd. O conceito de tradição. **Artepensamento**, 1987. Disponível em: <<https://artepensamento.com.br/item/o-conceito-de-tradicao/>>. Acesso em: 15 set. 21
- CACCIARI, Massimo. **A Cidade**. Barcelona: Gustavo Gili, 2010.
- CALDEIRA, Ana Paula Sampaio. Editorial: Sobre modelos e exemplos. **Varia hist.**, v. 34, n. 64, Jan.-Apr. 2018.
- CALVI, Pedro. “Quem procura osso é cachorro”. **Câmara dos Deputados**, 2018. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/201cquem-procura-osso-e-cachorro201d>>. Acesso em: 15 set. 2021.
- Acesso em: 15 set. 21.
- CARVALHO, Marcelo. **Teoria e experiência**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. 2. ed. ver. e atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- _____. Caos. **IHU Online**, 2020 Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599793-caos-artigo-de-manuel-castells>>. Acesso em: 15 set. 21.
- CAVA, Bruno. A metrópole como usina biopolítica. **IHU Online**, Edição 464, 2015. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5909&secao=464>. Acesso em: 15 set. 21.
- CHATELET, François; DUCHAMEL; Olivier, PISIER-KOUSHNER, Evelyne. **História das ideias políticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CHOAY, Françoise. **O urbanismo**: utopias e realidade, uma antologia. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- Ciclo UFMG, 90: Desafios Contemporâneos - Eduardo Viveiros de Castro. **O modelo e o exemplo**: dois modos de mudar o mundo. Conferência Ministrada na Universidade Federal de Minas Gerais em 9 de outubro de 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PfE54pj1wU>> Acesso em: 15 set. 21.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – pesquisas em antropologia crítica. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

- _____. A questão do poder nas sociedades primitivas. In **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- COCCIA, Emanuelle. **Metamorfoses**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.
- COLOSSO, Paolo. **Disputas pelo direito à cidade**: outros personagens em cena. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2019.
- COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**: crise e insurreição. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- _____. **Motim e destruição**: agora. 2 ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- COSTA, Alyne de Castro. **Cosmopolíticas da Terra**: Modos de existência e resistência no Antropoceno. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.
- COSTA, Rogério da. Um planeta chamado cidade. **Observatório do Amanhã**, 2016. Disponível em: <<https://museudoamanha.org.br/pt-br/um-planeta-chamado-cidade>>. Acesso em: 15 set. 21.
- CITTON, Yves. Da economia à ecologia da atenção. **Ayvu**, Revista Psicologia, v. 5, n. 1, p. 13-41, 2018.
- CRARY, Jonathan. **Técnicas do observador**: visão e modernidade no século XIX. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- CRUTZEN, Paul J; STOERMER, Eugene F. O antropoceno. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, sem número, 06 nov. 2015. Disponível: <<https://piseagrama.org/o-antropoceno>>. Acesso em: 15 set. 21.
- DANOWSKI, Débora. **Καταστροφή**: o fim e o começo. In Forum Doc.BH, 2017.
- DARDOT, Pierre; LARVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELACAMPAGNE, Christian. **A filosofia política hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. In **Conversações 1972-1990**. São Paulo: Editora 34, 1992
- _____. O atual e o virtual. In ALLIEZ, Éric. **Deleuze filosofia virtual**. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- _____. Whitman. In **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia 2. Vol. 4. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

_____. Maio de 68 não ocorreu. **Trágica**: Estudos de filosofia da imanência, v. 8, n. 1, 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufjf.br/index.php/tragica/article/view/26807/14902>>. Acesso em: 15 set. 21.

DEBORD, Guy. **A sociedade de espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DIAS, Rosa. **Nietzsche, a vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DI FELICE, Massimo. **Paisagens Pós-Urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar**. São Paulo: Annablume, 2009.

DIDI-HUBERMAN, Georges. A imanência estética. **Revista Aleia**: estudos neolatinos. n. 5, jul. 2003. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/alea/a/H5xwnqgnfDfD45JBBVtjJQx/?lang=pt>>. Acesso em: 15 set. 21.

DODDS, E. R. Os xamãs gregos e a origem do puritanismo *In Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

DUARTE, Pedro. **Estio do Tempo: romantismo e estética moderna**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **A palavra modernista: vanguarda e manifesto**. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2014.

ELIADE, Mircea. O tempo sagrado e o mito do eterno recomeço. *In Tratado de história das religiões*. Porto, Asa Edições, 1997.

_____. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

EHRENREICH, Bárbara. **Dançando nas ruas: uma história do êxtase coletivo**. Rio de Janeiro, Record, 2010.

ESPOSITO, Roberto. **Termos da política: comunidade, imunidade e biopolítica**. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.

FALBEL, Nachman. Os fundamentos históricos do romantismo. *In GUINSBURG, J. (orgs), O romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

FAUSTO, Juliana. Terranos e poetas: o povo de Gaia. **REVISTA LANDA**, n. 2, v. 1, 2013. Disponível em:

<<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/176072/CHAMADA%20FAUSTO%2c%20Juliana.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 15 set. 21.

FAUSTO, Ruy. Revolução conservadora e neoliberalismo, **REVISTA ROSA**, n. 2, 2020. Disponível em: <<https://revistarosa.com/2/#sum%C3%A1rio>>. Acesso em: 15 set. 21.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Percepção e imagem do século XVII ao século XIX. *In Homo deletabilis: corpo, percepção, esquecimento do século XIX ao XXI*.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 10 ed. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2016.

- _____. Direito de morte e poder sobre a vida. *In* **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- _____. O Que São as Luzes? *In* **Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. *In* **Ditos & Escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FREITAG, Barbara. **Teorias da cidade**. Campinas-SP: Papirus, 2006.
- GAZOLLA, Rachel. Tragédia grega: a cidade faz teatro. **Revista Philosophica**, n. 26, Instituto de Filosofia Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2003.
- GIL, José. **Metamorfoses do corpo**. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- GODOY, Ana. **A menor das ecologias**. São Paulo: Edusp, 2008.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GUMUCIO, Rafael. La guerra de las estatuas. **Revista Santiago: ideas, críticas, debates**, 2020. Disponível em: <<https://revistasantiago.cl/politica/la-guerra-de-las-estatuas/>>. Acesso em: 15 set. 21.
- HARAWAY, Donna. **Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes**. Fórum Doc.BH, 2017.
- _____. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- HARDT, Michael. A sociedade mundial de controle. *In* ALLIEZ, Éric (orgs). **Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. **Bem estar comum**. Rio de Janeiro, Record, 2016.
- _____. Globalização e democracia. *In* **Vozes do milênio**. PACHECO, Anelise & VAZ, Paulo. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.
- HAN, Byung-Chul. **No enxame: perspectivas do digital**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- HARVEY, David. **Councilousness and Urban Experience: Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization**. Oxford; Basil: Blackwell Ltda, 1985.
- _____. A liberdade da cidade *In* MARICATO, Ermínia et al. **Cidades Rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013.
- HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- IANNI, Octavio. A sociologia e o mundo moderno. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, v. 1, n. 1, p. 7-27, 1.sem. 1989.

- JOURDAN, Camila. 2013 – Uma dimensão ética libertária. **Verve**, v. 34, p. 159-175, 2018. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/39623>>. Acesso em: 15 set. 21.
- KAFKA, Franz. Comunidade. *In* **Narrativas do Espólio (1914-1924)**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KRENAK, Aílton. **A vida não é útil**. São Paulo, Companhia das Letras, 2020a.
- _____. **A vida é selvagem**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020b (Cadernos Selvagem).
- LAROCCA, Maria Teresa Grimaldi.; LADEIRA, Rodrigo; SILVA, Áureo Lúcio Leocádio da; MELLO, Ricardo Coutinho (2020). Marketing de Experiência: um estudo dos aspectos conceituais. **Cadernos EBAPE.BR**, 18 (Especial), p. 781-793. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/cadernosebape/article/view/82424>>. Acesso em: 15 set. 21.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Editora 34, 1994.
- _____. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru – SP: Edusc, 2004.
- _____. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre propostas de paz de Ulrich Beck. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 68, abr. 2018
- _____. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **Revista De Antropologia**, v. 57, n. 1, p. 11-31. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87702>>. Acesso em: 15 set. 21.
- LOURAUX, Nicole. A Tragédia Grega e o Humano. *In* NOVAES, Adalto (org), **Ética**. São Paulo: Companhia da Letras, 1997.
- LAZZARATO, Maurizio. **Fascismo ou revolução? O neoliberalismo em chave estratégica**. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura do mito. *In* **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LEFEBVRE, Henri. **A Revolução Urbana**. 2. Ed. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2019.
- _____. **O direito a cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. Dissolving city, planetary methamorphosis. **Environment and Planning D: Society and Space**, volume 32, 2014.
- LEVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Márcio. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado - pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

LONCÓN, Elisa. O Chile encara seu passado colonial. **Outras palavras**: jornalismo de profundidade e pós capitalismo, 2021. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/movimentoserebeldias/o-chile-encara-seu-passado-colonial/>>.

Acesso em: 15 set. 21.

LÖWY, Michael. Treze teses sobre a catástrofe ecológica eminente. **A terra é redonda**. 11/02/2020. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/treze-teses-sobre-a-catastrofe-ecologica-iminente/?doing_wp_cron=1622943416.8625628948211669921875>. Acesso em: 15 set. 21.

_____. **O cometa incandescente** – romantismo, surrealismo, subversão. São Paulo: 100/cabeças, 2020.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e Melancolia**: o romantismo na contracorrente da modernidade. São Paulo: Boitempo, 2015.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. Arte e ciência *In Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. Epistemologia, arqueologia e genealogias. *In Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. [n.p.].

_____. **O nascimento do trágico**: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARGULIS, Lynn; Donan, SAGAN. **O que é a vida?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

MARICATO, Ermínia et al. **Cidades Rebeldes**: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2013.

MARRIFIELD, Andy. **The new urban question**. London: Pluto Press, 2014.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATOS, Olgária C. F. **O iluminismo visionário**: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MBEMBE, Achille. O que fazer com as estátuas e os monumentos coloniais? **REVISTA ROSA**, n. 2, 2020. Disponível em: <<https://revistarosa.com/2/o-que-fazer-com-as-estatuas-e-os-monumentos-coloniais>>. Acesso em: 15 set. 21.

MCCLURE, Michael. **A nova visão de Blake aos Beats**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.

MELITOPOULOS, Angela; LAZZARATO, Maurizio. O animismo maquínico. **Revista Lugar Comum** – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia. Rio de Janeiro, UFRJ, n. 33-34, jan.-ago., 2011.

- MONGIN, Olivier. **A condição urbana**: a cidade na era da globalização. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- NANCY, Jean-Luc; LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. A exigência fragmentária. Tradução e apresentação João Camillo Penna. **Terceira Margem** – Revista do programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura, UFRJ. Ano IX, n.10, 2004. pp.67-94.
- NAPOLITANO, Marcos. A guerra das estátuas e a política pública da memória. **Nexo Jornal**, 2021. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2021/A-guerra-%C3%A0s-est%C3%A1tuas-e-a-pol%C3%ADtica-p%C3%ABblica-de-mem%C3%B3ria>>. Acesso em: 15 set. 21.
- NEGRI. Dispositivo metrópole. A multidão e a metrópole. **Revista Lugar Comum**, Rio de Janeiro, v. 25-26, mai-dez, 2008. Disponível em: <http://uninomade.net/wp-content/files_mf/112303120543Lugar%20Comum_25-26_completo.pdf>. Acesso em: 15 set. 21.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NOBRE, Marcos. O caos como método. **Revista PIAUÍ**, edição 151, abr. 2019. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-caos-como-metodo/>>. Acesso em: 15 set. 21.
- NUNES, Benedito. A visão romântica. In GUINSBURG, J (orgs). **O romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- OLIVEIRA, Luiz Alberto. O tempo em fluxo. In NOVAES, Adalto. **O futuro não é mais o que era**. São Paulo: Edições SESC, 2013.
- PAZ, Octavio. **Os filhos do barro**: do romantismo à vanguarda. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- _____. **A busca do tempo presente e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2017.
- PELBART, Peter Pal. A cidade, lugar do possível. In **Vertigem por um fio**: políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- _____. **Rizoma temporal**. São Paulo: ECidade, 2020.
- _____. A comunidade dos sem comunidade. In PACHECO, Anelise, COCCO, Giuseppe & VAZ, Paulo. **O trabalho da multidão**: império e resistências. Rio de Janeiro: Gryphus; Museu da República, 2002.
- _____. O que é o contemporâneo? **Eikasia**: revista de filosofia, n. 75, maio 2017. Disponível em: <<https://www.revistadefilosofia.org/75-13.pdf>>. Acesso em: 15 set. 21.
- PENNA, João Camillo. Prefácio: Comunidades sem fim. In PENNA, João Camillo & DIAS, Ângela Maria. **Comunidades sem fim**. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2014.

- PUCHEU, Alberto. **A fronteira desguarnecida** (poesia reunida 1993-2007). Rio de Janeiro: Beco Azougue, 2007.
- RANCIERE, Jacques. Em que tempo vivemos? *In* **Revista Serrote**, n. 16, mar. 2014.
- REALE, Miguel; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo, Paulus, 1990.
- REVEL, Judith. **Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos, Claraluz, 2005.
- RODRIGUEZ, Pablo Esteban. Episteme posmoderna y sociedades de control: Deleuze, heredero de Foucault. **Revista Margens**, v. 6, n. 7, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/view/2808>>. Acesso em 15/09/21.
- ROLNIK, Suely. **Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- _____. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. *In* LINS, Danel (orgs). **Cultura e Subjetividade**. Saberes Nômades. Campinas: Papirus, 1997.
- ROSSET, Clément. **Alegria, a força maior**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ROUANET, Sergio Paulo. **Édipo e o anjo: itinerários freudianos de Walter Benjamin**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- SAFATLE, Vladimir. Considerações sobre o direito inalienável de derrubar estátuas. São Paulo: N-1, 2021. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/consideracoes-sobre-o-direito-inalienavel-de-derrubar-estatuas>>. Acesso em: 15 set. 21.
- SAFRASNKI, Rüdiger. **Romantismo: uma questão alemã**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SANTORO, Fernando. Poética. *In* CORNELLI, Gabriele & LOPES, Rodolfo (coord.) **Platão**. Coimbra Companions. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
- SANTOS, Boaventura Souza. Boaventura: as estátuas do nosso desconforto. **IHU Online**, 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/78-noticias/600129-boaventura-as-estatuas-do-nosso-desconforto>>. Acesso em: 15 set. 21.
- SANTOS, Laymert Garcia dos. Tradicional, moderno e contemporâneo. **Metodologias**, v. 22, n. 44, 2014.
- SCARPI, Paolo. A Grécia antiga. *In* **Politeísmos: as religiões do mundo antigo**. São Paulo: Hedra, 2004.
- SCHLEGEL, Friedrich. **O Dialeto dos Fragmentos**. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SCHOPKE, Regina Helena Sarpa. **Matéria em movimento: a ilusão do tempo e o eterno retorno**. Campinas, SP: [s. n.], 2007.

_____. **O vitalismo libertário de Gilles Deleuze**. Anti-humanismo e etologia dos afetos: a animalidade restituída. s/d.

SEVCENKO, Nicolau. No princípio era o ritmo: as raízes xamânicas da narrativa. *In* RIEDEL, Dirce Côrtes (org.). **Narrativa: ficção e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

_____. **Pindorama Revisitada** - Cultura e Sociedade em Tempos de Virada. São Paulo: Editora Pierópolis, 2000.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 68, abril. 2018. Disponível em:

<<https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>>. Acesso em: 15 set. 21.

_____. **Gaia**. *In* Fórum Doc.BH, 2017a.

_____. Reativar o animismo. **Caderno de leituras** n.62. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017b.

STIEGLER, Bernard. **Da miséria simbólica** / 1. A era hiperindustrial. Lisboa: Orfeu Negro, 2018a.

_____. Destrução digital. Entrevista com Bernard Stiegler. **IHU Online**, 2018. Disponível em:

<<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/583933-destruicao-digital-entrevista-com-bernard-stiegler>>. Acesso em: 15 set. 21.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. *In* FERNANDEZ, Florestan (orgs). **Comunidade e sociedade: Leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

VAZQUEZ, Carlos Garcia. **Teorias e Historia de la ciudad contemporânea**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2016.

VALENTIM, Marco Antônio. Cosmologia e política no Antropoceno. **Ethic@: Revista Internacional de Filosofia Moral**, v. 19, n. 2, 2020. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2020v19n2p300>>. Acesso em: 15 set. 21.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 22 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2015.

_____. **Mito e religião na Grécia antiga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia. *In* **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WEBER, Max. Comunidade e sociedade das relações sociais. *In* **Conceitos básicos de sociologia**. São Paulo: Centauro, 2002.

- YAMAMOTO, Saulo. A comunidade dos contemporâneos. **Galáxia**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, n. 26, 2013. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/13837>>. Acesso em: 15 set. 21.
- ZIBECHI, Raúl. Derrubar estátuas. **IHU Online**, 2020. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603220-derrubar-estatuas-artigo-de-raul-zibechi>>. Acesso em: 15 set. 21.
- ZOURABICHVILLI, François. O que é um devir para Gilles Deleuze? **Blog do Labemus**. Disponível em: <<https://blogdolabemus.com/2019/12/09/o-que-e-um-devir-para-gilles-deleuze-parte-1-por-francois-zourabichvili/>> e <<https://blogdolabemus.com/2019/12/19/o-que-e-um-devir-para-gilles-deleuze-parte-2-por-francois-zourabichvili/>>. Acesso em: 15 set. 21.
- ZUCCONI, Guido. **A cidade do século XIX**. São Paulo, Perspectiva, 2016.
- 2014 **Revision of World Urbanization Prospects**. Disponível em: <<https://esa.un.org/unpd/wup/>>. Acesso em: 15 set. 21.