

SELVAGEM
Sujeito e território, exclusão e resistência

Bruno André Sousa Caracol

**Dissertação de Mestrado em Ciências da
Comunicação - Cultura Contemporânea e Novas
Tecnologias**

Nota:
lombada
(nome, título,
ano)
-
encadernação
-
têrmica

Março, 2017

SELVAGEM
Sujeito e território, exclusão e resistência

Bruno André Sousa Caracol

**Dissertação de Mestrado em Ciências da
Comunicação - Cultura Contemporânea e Novas
Tecnologias**

Nota:
lombada
(nome, título,
ano)
-
encadernação
-
têrmica

Março, 2017

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Ciências da Comunicação - Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias, realizada sob a orientação científica de Professora Doutora

Maria Teresa Cruz.

Versão corrigida e melhorada após defesa pública.

Agradecimentos

A Maria Teresa Cruz, por ter aceite orientar esta dissertação e pela leitura atenta e precisa,

à hospitalidade da Andreia Farinha e da Amália Buisson,

à leitura cuidadosa e paciente do Nuno Rodrigues,

aos conselhos do Luhuna Carvalho e da Ana Bigotte Vieira,

àquele ombro amigo da Mariana Pinho,

à Bruna e aos trilhos dos lobos,

E inevitavelmente ao meu pai, António Caracol, à minha irmã Sandra e à minha mãe Maria Júlia, que não estando cá, ia gostar de ver.

Por fim, à multidão insurrecta que nos ameaça as fronteiras.

Resumo

Nesta dissertação vamos investigar a construção moderna do Selvagem, na forma como se estabeleceu enquanto uma fronteira dinâmica do civilizado, articulando-se como categoria política e estética. Fá-lo-emos situando-o na discussão em torno da excepção, vendo como opera enquanto ameaça no estabelecer de categorias colectivas e na construção da subjectividade moderna. Vamos então analisar como nesta ameaça o mito da fronteira americana se afirma como organismo, e como, influenciada pelo discurso das ciências naturais, esta fronteira vai definir uma vitalidade, uma “natureza imanente” que se revela nos territórios inóspitos. É esta imanência do Selvagem que determina a “natureza humana” na discussão que assenta as fundações do Estado moderno. Articulando-o então como um “mal interior”, veremos o papel da linguagem na gestão da fronteira da subjectividade, vendo também como a partir dela se articula a saída para esta estrutura subjectiva, no habitar da fronteira e na construção de uma subjectividade relacional.

Palavras-chave: Selvagem, excepção, multidão, fronteira, vitalismo, natureza humana, imanência, sujeito expandido.

Abstract

This dissertation will investigate the modern construction of the Wild, in the way it was established as a dynamic frontier for the civilized, as a politic and aesthetic category. We will depart from the political exception, seeing how it is articulated as threat in the establishment of collective categories and in the construction of modern subjectivity. We will then analyze how through this threat the American frontier myth is proposed as an organism, and how, under the influence of natural sciences, this frontier will define a form of vitality, an “immanent nature” revealed in inhospitable territories. It is this immanent wildness that will determine “human nature” in the founding discussion of the modern State. Articulated as an “inner evil”, we will then see the part of language in management of this subjective border, seeing also how through this a relational subjectivity is constructed, in the inhabiting of the border, as an exit for this subjective structure.

Keywords: Wild, exception, multitude, frontier, vitalism, human nature, immanence, expanded subject.

Índice

Introdução.....	1
Capítulo I. O Lobo.....	5
I.1. Fojo.....	5
I.2. Multidão.....	8
I.3. Anestésica.....	13
I.4. Frágil.....	14
Capítulo II. Uma fronteira que avança.....	18
II.1. <i>In The beginning, all the world was America</i>	18
II.2. Um território vital.....	21
II.3. A raposa.....	28
II.4. Uma passagem violenta.....	32
Capítulo III. Uma questão de origens.....	36
III.1. Uma incerta cortesia.....	36
III.2. Um desejo infinito.....	41
III.3. Um homem solitário.....	44
III.4. A ilha da linguagem.....	45
III.5. A origem que move.....	46
Capítulo IV. Entre Inimigos.....	48
IV.1. No fundo, o inimigo.....	48
IV.3. Um príncipe frágil e indeciso.....	56
IV.4. Entre os dois, a crueldade.....	58
IV.5. A palavra e a peste.....	61

IV.6. Os ratos, e uma horda indescritível.....	63
Capítulo V. Jaguar.....	69
V.1. Iauaretê.....	69
V.2. Tenho todo o nome.....	71
V.3. Onça é meu tio.....	72
V.4. Mecê viu a sombra?.....	73
Notas Finais.....	76
Bibliografia.....	83

Introdução

“The West of which I speak is but another name for the Wild; and what I have been preparing to say is, that in Wildness is the preservation of the World. Every tree sends its fibers forth in search of the Wild. The cities import it at any price. Men plow and sail for it. From the forest and wilderness come the tonics and barks which brace mankind. Our ancestors were savages. The story of Romulus and Remus being suckled by a wolf is not a meaningless fable. The founders of every state which has risen to eminence have drawn their nourishment and vigor from a similar wild source. It was because the children of the Empire were not suckled by the wolf that they were conquered and displaced by the children of the northern forests who were.”¹

Este parágrafo, da palestra “Walking” de Henry David Thoreau, esboça a inquietação original que moveu esta pesquisa. O Selvagem que descreve, *wildness*, não *wilderness*, diz respeito a uma força mobilizadora que mais do que descrever regiões inóspitas articula uma resistência e uma captura, definindo o processo civilizatório, colonizador, o Oeste que avança. Foi a partir desta ambivalência mobilizadora que se traçaram os eixos da pesquisa, expondo-a a articulações diversas, procurando nelas o fio comum da ameaça e da potência que define a natureza selvagem.

Esta pesquisa parte de uma inquietação vital à nossa época, o papel que a Natureza toma enquanto articulação política, a forma como a intervenção modeladora do humano aparece por um lado enquanto capaz de afectar as dinâmicas geológicas da terra e por outro perdendo totalmente o controlo dos seus efeitos, a ponto de ameaçar a sua sobrevivência enquanto espécie. Aqui, mais do que fazer um mapear das estruturas concretas através das quais se articula hoje esta crise, importava pôr em questão o modo como se formula a natureza a partir de um seu caso limite, o Selvagem, e como nos atravessa enquanto sujeitos no mesmo movimento com que se traça no território.

O Selvagem é uma noção vaga e vasta de exterioridade. Não designa simplesmente a natureza, qualifica-a, atribui-lhe um papel, um modo particular de relação. Nesse sentido há na Natureza Selvagem um apelo/temor que antecede a objectualização taxonómica. O Selvagem estabelece portanto uma fronteira dinâmica, simultaneamente se referindo à dimensão do sujeito feito coisa, excluído da legalidade, como à dimensão subjectiva do território, à sua vitalidade.

O Selvagem é um limite particular, a Natureza Selvagem aparece-nos como a Natureza em Si, na sua imagem idealizada, sem humanos, ou enquanto comportamento original, essencial dos homens. Por outro lado surge como aquilo que no trabalho objectualizador de produzir Natureza resiste à sistematização, a um modelo mecânico, ou os comportamentos irregulares, imprevisíveis e

1 Thoreau (1862).

violentos dos sujeitos. A Natureza é, portanto, mais natural nos seus limites, expondo-se como construção ao mesmo tempo que se afirma enquanto potência.

Este é um problema estético. Primeiro porque se põe às categorias segundo as quais fazemos sentido do mundo, visto que se trata não somente de uma taxonomia objectiva e de um ordenar concreto do território, mas também de uma representação subjectiva, um atribuir de uma potência selvagem na relação entre as coisas e as suas representações. Segundo, porque põe em jogo uma separação entre sujeito e corpo perceptivo, colocando no interior do sujeito uma potência pré-subjectiva, uma forma imediata de relação com o mundo.

Há nesta qualificação uma referência ao primitivo, a um estado original. Ainda assim, interessa-nos entendê-la na relação entre território e sujeito, enquanto mediador, tanto na dimensão de um 'território subjectivado' como na outra de um sujeito territorializado. É nesse sentido que interessa partir da relação que as representações da natureza estabelecem com o sujeito, deixando em segundo plano a dimensão antropológica do selvagem, a forma como este qualificador entrou na relação da cultura ocidental com outras culturas humanas.

No primeiro capítulo vamos procurar situar esta ideia de Selvagem a partir da excepção que descreve Agamben, procurando articulá-la com a ideia de multidão, de como uma identidade colectiva se estabelece a partir de uma separação, paralela à do sujeito constituído e o seu corpo vivo. Nesse sentido, recorreremos à leitura que Benjamin faz da multidão, a partir da forma como foi representada pela literatura parisiense do século XIX, importante aqui por articular esta colectividade como artifício de distanciamento, mas também por identificar a ameaça, a violência latente que a multidão guarda. Esta vai ser uma questão estética, que determina por esta ameaça os mecanismos anestésicos, no anular da sensação que a crise vai impor na construção do campo perceptivo. Esta não é no entanto uma imagem fixa, mas um corte dinâmico, que se mobiliza nos sujeitos justamente a partir da sua fragilidade. É importante então observar como o aglomerar da multidão se constrói a partir do encontro com o outro, e da ameaça que este encontro guarda, nos mecanismos defensivos que estabelecem as distâncias.

No segundo capítulo trata-se de seguir o Selvagem enquanto uma fronteira mobilizadora. Nesse sentido, partimos do caso da fronteira americana, no modo este mito articula o avanço sobre o território, a forma como nele se concebe a ordem social como uma ordem orgânica, sujeita ao ambiente e formada pela paisagem, que se articula enquanto uma vitalidade dos territórios selvagens, aprofundando a partir disto a discussão em torno da vida enquanto objecto científico, como o poder se vai organizar em torno dela. Importou-nos perceber também o papel do sublime

enquanto dinamizador estético desta fronteira, na forma como este vai refletir a discussão em torno da violência do Selvagem, operacionalizando-a nesta mobilidade reveladora de uma ordem superior. É a transcendência do Mundo que se revela a partir do Sublime nas paisagens aterradoras, é na procura de uma “transcendência empírica” que Thoreau vai orientar a sua pesquisa em torno da natureza selvagem. Nesse sentido importa perceber como a configura enquanto movimento, como também ele se vai relacionar com o discurso científico seu contemporâneo.

Partindo das idealizações feitas acerca dos primeiros homens, vamos no terceiro capítulo perceber de que maneira a mitificação das origens fundou o debate civilizatório. Traçar a forma como também neste discurso as ciências naturais vão operar uma transformação, dando aqui os mecanismos para a distinção no homem da sua natureza intrínseca, a partir da construção que Hobbes faz em torno dos impulsos originais do humano, na forma como estabelece o *medo da morte* como fundamento do Estado e da soberania. Por outro lado, ler a caracterização do homem original que faz Rousseau enquanto crítica ao exercício redutivo de Hobbes, mas uma crítica que vai usar-se da redução para afirmar a *liberdade* enquanto fundamento essencial do Homem, para depois a inserir num mecanismo de abstracção da soberania onde o *bem comum* figura no lugar do soberano.

O quarto capítulo vai aprofundar o papel do discurso nesta construção fronteiriça, partindo da figura do exorcismo para pensar a linguagem enquanto mecanismo separador, que identifica no sujeito um inimigo interior, um mal imanente, através da leitura que Foucault faz dos rituais do primeiro cristianismo, mas também a partir da transformação que a *dobra* opera sobre este mecanismo, enquanto separação progressiva, dinâmica. Seguindo esta progressão, procurámos então o limite entre imanente e transcendente, de que forma a *imanência* se vai articular com a excepção, enquanto potência destituente, como desordenar desta estrutura subjectiva. Através do príncipe barroco que descreve Benjamin, vamos perceber de que forma o *ambiente*, o contexto material, determina inevitavelmente este soberano indeciso, aquele que cuja decisão funda a excepção e a partir dela estrutura a soberania vai ser vítima de uma fragilidade imanente, uma humanidade feita de erro e indecisão, determinada pela contingência, visível na importância do *palco* para o drama trágico desta época. Vamos traçar um paralelo com o Teatro da Crueldade de Artaud, no levar ao extremo deste determinar pela contingência que vai pôr em causa os fundamentos da subjectividade, trabalhando justamente na fronteira da significação e da linguagem. A peste, que Artaud usa como metáfora para o seu teatro, vai ser uma potência abstracta, imanente, que vai agir sobre os sujeitos desviando-os, teatralizando a cidade enquanto catástrofe. É esta potência imanente que desorganiza o sujeito desde dentro que se vai condensar nas criaturas

aterrorizadoras de Lovecraft, numa recusa da alteridade que no limite a concebe como um mal imanente, da qual Donna Haraway se vai apropriar, no seu desenhar de um sujeito relacional a partir do ponto de vista desta “horda indescritível” de criaturas, que vamos colocar em paralelo com a leitura das culturas ameríndias que faz Viveiros de Castro, situando a partir deles a proposta de Agamben de colocar a amizade e o parentesco como saída do mecanismo de oposição criado por Schmitt.

No quinto capítulo, partimos do conto “Meu Tio o Iauaretê”, de Guimarães Rosa, começando por situar esta história da metamorfose de um caçador de onças nalguns dos eixos principais da pesquisa, a partir da relação do narrador com a contingência da floresta, numa articulação entre oposição e parentesco que expande o campo relacional para além do humano, na dinâmica particular que a caça estabelece, e no movimento que o parentesco vai provocar. Vamos então aprofundar algumas questões, na diluição linguística do sujeito, na forma como caça e parentesco se relacionam e como vão determinar uma ameaça latente, que atravessa o texto.

Tratou-se de caracterizar esta ideia de Natureza, qualificada, Selvagem, descrita a partir do território mas formada enquanto carácter subjectivo. Uma Natureza que impregna a relação do Poder com os seus Sujeitos, que refere a uma potência profunda, uma ameaça latente, uma dinâmica de captura e a um impulso de resistência. Um atributo Selvagem que se coloca na posição ambivalente da dinâmica fronteira, identificada no elogio inicial de Thoreau, o pântano com os seus recursos e a sua resistência topográfica, dinâmica que vai ser então formadora do sujeito ocidental, neste desenhar pela fronteira de um avançar constante do sujeito sobre a sua natureza. Será então no ocupar do limiar, no expandir desta zona de fronteira que surge uma resposta possível ao problema do sujeito contemporâneo.

Capítulo I. O Lobo

I. 1. Fojo



Fig. 1: Fojo do Germil, Concelho de Penalva do Castelo.²

Um fojo de paredes convergentes consiste em dois muros, normalmente numa encosta ou falésia, que convergem para um fosso (o fojo propriamente dito). Estas paredes seriam ancestralmente sebes, paliçadas em madeira ou terra, sendo frequente a construção de muros em pedra, mais exigentes em termos de esforço construtivo, mas mais resistentes à passagem do tempo. Estes muros podem ter 2 m de altura e chegam a atingir 1 km de comprimento, havendo também frequentemente vários fojos em sequência na vertente de uma serra. Noutras regiões, a distribuição destas estruturas acompanha os movimentos de transumância do gado, que se alimentava das pastagens de altitude no Verão e no Inverno dos terrenos mais próximos da aldeia. O seu uso implicava uma batida, que envolvia um número elevado de pessoas, podendo juntar várias aldeias. A população dispersava-se no monte, ia espantando e conduzindo o lobo para a área limitada pelos muros, até que ele acabasse por cair no fojo, disfarçado com ramos e ervas.³

Não se trata aqui de especificar a relação com a natureza particular às populações serranas do norte de Trás-os-Montes. Não temos os meios para o fazer, e não é o propósito deste trabalho. Há ainda assim qualquer coisa nesta imagem de um muro que atravessa a paisagem, e uma população a espantar aquela parte da natureza que a ameaça até um fosso, que pode ser útil para o queremos discutir aqui.

² Fotografia elaborada pelo autor.

³ F. Alvares, et al. (2000).

O lobo, o “*wargus*”⁴, é uma figura do direito germânico medieval, aplica-se ao bandido sobre qual pende a pena de proscricção. Este vai ser excluído de todo o direito jurídico, podendo ser morto sem consequências – esta exclusão vai então fazer-se uma presença permanente na vida do bandido. Esta figura é próxima do *Friedlos*, o 'sem paz' cuja expulsão garante a estabilidade da estrutura social e a doutrina pacífica das relações sociais,⁵ não é portanto somente a vida do *wargus* que na excepção é totalmente determinada pelo direito, mas toda a ordem jurídica, que no estado de direito é concebida a partir da excepção. Estes *homens-lobo* ocupam um limite, “a vida do bandido (...) não é algo de natureza selvagem sem nenhuma relação com o direito e com a cidade; é, pelo contrário, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *physis* e o *nomos*, a exclusão e a inclusão: *loup-garou*, lobisomem, justamente, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente em ambos os mundos sem pertencer a nenhum.”⁶

Agamben insere esta figura na sua arqueologia da excepção, no caso corporizada pelo *homo sacer*, figura do direito romano que exclui certos indivíduos de toda a legalidade⁷. Sobre esta vida despida de legalidade a lei torna-se absoluta, o *homo sacer* é aquele sobre quem qualquer homem tem o poder soberano da decisão última sobre a vida e a morte. Por outro lado é neste limite, na decisão sobre a excepção, que assenta o poder soberano, é neste processo de exclusão que a soberania se faz plenamente inclusiva, já que a lei deve, ao estabelecer qualquer relação jurídica, “pressupor o que é exterior à relação”⁸. A excepção não só faz parte da lei como é determinante na sua constituição. Mais, a legalidade vai mover-se na sua direcção - Agamben refere-se ao *grand enfermement* descrito por Foucault na *Histoire de la Folie à l'âge classique*: “Perante um excesso, o sistema interioriza através de uma interdição o que o excede e, deste modo, “designa-se como exterior a si próprio””.

O 'homem lobo do homem' que vai então aparecer em Hobbes não é então simplesmente o emergir de uma potência selvagem predadora, mas a latência da dissolução da ordem civil que ao mesmo tempo que a excede a vai constituir. O homem-lobo que assombra os limites da civilização

4 Agamben (1998), p. 102.

5 Ibid., p 102.

6 Ibid., p. 103.

7 Este homem, sendo 'sagrado', é também excluído de toda a sacralidade, a sua vida não é a de um cidadão nem de uma vítima sacrificial, mas a de uma coisa da qual todos podem dispor.

8 Ibid., p. 28.

não trata de uma fronteira bem delimitada, nem sequer de uma passagem, mas de uma zona de indistinção, em que a relação-Estado se constitui pela proscrição, como “uma pseudo-natureza, e a natureza se apresenta desde logo como *nomos* e estado de excepção.”⁹

A *vida nua* é a condição deste 'sujeito selvagem', excluído de toda a legalidade e sacralidade, exposto constantemente à possibilidade de aniquilação pelo outro. “Esta lupinização do homem e hominização do lobo é possível em cada instante no estado de excepção, na *dissolutio civitatis*”¹⁰. Vai ser a condição política de todos os sujeitos perante o poder de decidir a excepção do soberano, o *lobo* que sobrevive no estado de direito, capaz de colocar qualquer humano na condição limite da exclusão. É portanto condição latente do sujeito moderno, constantemente exposto à possibilidade arbitrária da excepção.

Esta exposição à morte vai marcar a vida nua como *vida perigosa*, mas é também a vida 'entregue a si mesma', condição vital daquele estado de excepção que excede o soberano e ameaça a ordem civil.¹¹ É a força reprodutiva que mobiliza os sujeitos, enquanto resistência à morte, transbordando constantemente a sua constituição linguística e a sua instituição legal, que por sua vez se vão mobilizar num trabalho constante de captura.¹²

Um lobo é sempre matilha. “não se pode ser um lobo, são sempre oito ou dez, seis ou sete lobos.”¹³ É sempre, portanto, uma multiplicidade que se destaca do todo, não enquanto exercício individuante, mas como efeito de multiplicação. No entanto, o lobo está sempre perante a posição periférica da matilha, é um lobo entre outros, mas sempre na margem do colectivo “quando a matilha cerca o fogo, cada um pode ter vizinhos à direita e à esquerda, mas as costas estão livres, o dorso é exposto descoberto à natureza selvagem.”¹⁴ Este é, talvez, o tal deserto a ser povoado¹⁵,

9 Ibid., p. 106.

10 Ibid., p. 103.

11 Faremos a discussão entre a decisão soberana do estado de excepção, proposta por Schmitt e o verdadeiro estado de excepção, proposto por Benjamin, no cap. 4.

12 Vamos continuar esta discussão em torno do Selvagem enquanto força vital, mobilizadora, no cap. 2; no cap. 4, detalhar a forma como se articula o movimento de imanência e o sujeito enquanto *transcendente*.

13 Deleuze & Guattari (2007), p. 53.

14 Deleuze citando Elias Canetti, D&G (2007), p. 59.

15 Ibid., p. 55: “Ninguém faz amor com amor sem se constituir para si próprio, com o outro ou com os outros, um corpo sem órgãos. Um corpo sem órgãos não é um corpo vazio e despojado de órgãos, mas um corpo sobre o qual o

paisagem prévia a partir da qual cada lobo pode reconfigurar a sua relação com o bando. O povoar da multidão-matilha distingue-se da *massa*, de uma identidade colectiva constituída com a qual o indivíduo estabelece uma relação determinada, exactamente pela precariedade implícita no limiar que cada lobo ocupa na matilha. Não é tanto que matilha e massa dividam universos distintos, mas que descrevem modos de relação diversos, por vezes sobrepostos e em disputa.¹⁶

I. 2. Multidão

A experiência moderna passa em grande medida pela concentração populacional em grandes centros urbanos. Nesse sentido, a multidão deixa de ser uma vivência extraordinária, do festival, do motim ou da guerra, tornando-se constituinte do quotidiano dos habitantes das cidades, indistintos na sua imersão ritmada na circulação da vida urbana. Vai ser este movimento a formar a multidão, seja enquanto *massa*, categoria de apreensão que os agrupa a partir de condições vagas, igualizando-os enquanto matéria de trabalho político, seja enquanto potência, a *matilha* que se vai estabelecer como ameaça latente nas margens da vida urbana. É uma categoria que se vai construir a partir de uma duplicidade próxima à da excepção, no modo como o *corpo social* se constitui a partir dela num sujeito-objecto,¹⁷ forma de operação política que se exerce justamente no despir dos sujeitos da sua política, tratando por outro lado da definição de uma exterioridade violenta, o regresso da aglomeração incontrolável do motim e da festa que ameaça a cidade desde as suas entranhas, um fora interno no colapso latente da ordem social.

Esta é uma constituição *estética*, vai operar desde uma forma particular de percepção colectiva. “A humanidade (...) tornou-se objecto de contemplação para si própria”¹⁸, o distanciamento que este olhar contemplativo implica vai instalar a separação entre o sujeito que contempla e o objecto contemplado, atravessando o próprio sujeito na forma como participa na

que serve de órgãos (lobos, olhos de lobos, queixadas de lobos?) distribuem-se segundo fenómenos de multidão, segundo movimentos brownianos, sob forma de multiplicidades moleculares. O deserto é povoado.”

16 D&G (2007), p. 60: “Em Kafka, não se separa a erecção de uma grande máquina burocrática paranóica e a instalação de pequenas máquinas esquizo de um devir-cão, de um devir-coleóptero. No Homem dos lobos não se separa o devir-lobo do sonho, e a organização militar e religiosa das obsessões. Um militar faz de lobo, um militar faz de cão. Não há duas multiplicidades ou duas máquinas, mas um só e mesmo agenciamento maquínico que produz e distribui o todo, isto é, o conjunto dos enunciados que correspondem ao “complexo”.”

17 Buck-Morss (1992), p. 30: “Labor specialization, rationalization and integration of social functions, created a techno-body of society, and it was imagined to be as insensate to pain as the individual body under general anesthetics, so that any number of operations could be performed upon the social body without needing to concern oneself lest the patient-society itself-”utter piteous cries and moans.”” Aprofundaremos mais a frente esta questão da *anestésica*.

18 Benjamin (2006a), p. 241.

multidão. O *estético*, que até à modernidade denominava a experiência sensível, referindo a um corpo perceptivo colocado no “campo dos instintos animais”¹⁹, vai se ocupar das formas culturais, do imaginário, portanto do campo da representação, articulando-se a partir da separação que esta inaugura.

“Todos os esforços de estetização da política culminam num ponto. Este ponto é a guerra.”²⁰ Neutralizando a oposição que ameaçava colocar-se entre os grandes aglomerados operários e a ordem social vigente, canalizando-a para uma categoria sustentada territorialmente, identificada com a voz soberana do Estado, a guerra vai se formar enquanto via expressiva para a violência da multidão, articulada enquanto massa, separada das suas condições materiais. Todos os indivíduos vão ser aqui potenciais *homens lobo*, não só porque a excepção declarada a partir deste lugar vai determinar a *ameaça* ao Estado como uma ameaça ao corpo social, na arbitrariedade da decisão soberana, mas por serem incluídos na violência da guerra como corpos nus, despidos de um significado político outro que o da sua estética colectiva.

Este comprazimento na sua própria destruição, que a Guerra enquanto destino estético do povo²¹ inaugura, vai se fundar então na alienação de si que o sujeito experimenta enquanto parte da identidade colectiva massificada. São os padrões superficiais do movimento da multidão que se tornam visíveis na distância, dissolvendo o indivíduo, mobilizando-o a partir de um ponto de vista simultaneamente imerso e distante.²²

Victor Hugo vai oferecer uma imagem estética desta multidão aproximando-a da natureza, a partir de uma distância contemplativa. Rivalizando com a literatura de folhetim, descreve a vida quotidiana das classes trabalhadoras da grande cidade, que são ao mesmo tempo tema e público dos seus livros²³. A experiência da multidão revela-se a partir dos seus movimentos caóticos, a

19 Buck-Morss (1992), p. 7. Portanto aquela parte da vida ocupada com a sobrevivência.

20 Benjamin (2006a), p. 240.

21 Benjamin (2006a), p. 240. Benjamin cita o manifesto Futurista como a expressão clara desta proposta: “Há vinte e sete anos que nós, futuristas, nos erguemos contra o facto da guerra ser considerada anti-estética”.

22 Buck-Morss (1992), p. 35: “In fascism (and this is key to fascist aesthetics), this dilemma of perception is surmounted by a phantasmagoria of the individual as part of a crowd that itself forms an integral whole - a "mass ornament."”

23 Benjamin (2006b), p. 67: “[Victor Hugo] foi o primeiro grande escritor a dar títulos coletivos às suas obras: *Os miseráveis*, *Os trabalhadores do mar*. Para ele, multidão era sinónimo – quase na acepção antiga – de multidão dos seus clientes: das massas dos seus leitores e dos seus eleitores.”

amálgama de corpos humanos em movimento, entregues aos seus interesses individuais, é representada como uma expressão da natureza, um “formigueiro” que “ não surpreenderia uma floresta”.²⁴

“O lado natural-sobrenatural da multidão, tal como é sentida por Hugo, tanto pode manifestar-se na floresta como no mundo animal ou na rebentação das ondas; em todos eles pode cintilar por momentos a fisionomia de uma grande cidade.”²⁵ É um objecto de contemplação distante, trata do movimento dos cidadãos, observados de uma janela sobre o mercado, sobrepostos à ondulação do oceano ou ao movimento das formigas. Esta distância aplica ao jogo da multidão o “jogo da natureza”.

Há neste jogo “natural-sobrenatural”, um encontro entre aquilo que está abaixo do indivíduo e o que o supera. O naturalizar do seu comportamento enquanto parte da multidão é também o enunciar de uma entidade que o transcende. São interesses pessoais, ocasionais, que movem cada um dos frequentadores de um mercado, a multidão produz-se no confluir fortuito desses interesses. A “causa comum” que os junta no mercado enquanto “clientes” sendo ocasional, vai atravessar barreiras de classe, gerando-se a partir dela uma entidade colectiva anónima e indiferenciada²⁶. O indivíduo na multidão não significa para além do seu movimento, é enquanto massa que estes os indivíduos assim aglomerados se percebem.

“Quantos mais eram os homens, mais a sombra era negra”²⁷. A penumbra com que esta entidade colectiva cobre cada um dos seus elementos, invisibilizando-os, abre nela a possibilidade de *ameaça* à ordem vigente²⁸, por um lado, anunciando por outro a barbárie da gestão massificada dos corpos. Há em Hugo um “terror cósmico”²⁹ nesta dimensão sobrenatural da multidão, porque “a

24 Ibid., p. 63. citando Hugo: “O que acontecera naquela rua não surpreenderia uma floresta; os altos fustes e a vegetação rasteira, as plantas medicinais, os ramos caoticamente enredados uns nos outros e a erva alta levam uma existência obscura; algo de invisível se move entre esse formigar imenso; o que está abaixo do homem distingue através de uma cortina de névoa o que está acima do homem”.

25 Ibid., p. 62.

26 Ibid., p. 62.

27 Ibid., p. 63, citando Hugo.

28 “Um dia em que os ladrões e os tiranos sem conta / Verão que alguém se mexe no fundo da sombra.” Ibid., p. 66, citando Hugo.

29 Ibid., p. 65. “O terror cósmico na experiência do invisível a que Hugo se agarra nessa passagem não tem qualquer semelhança com o horror nu e cru que se apoderava de Baudelaire no *spleen*.”

multidão é, na verdade, a forma de existência própria do mundo dos espíritos”³⁰, os muitos aos quais o poeta se juntará quando morrer e que nas noites do exílio em Jersey o avisam: “toma cuidado, vivo, toma cuidado, homem de um século, vassalo de um pensamento com raízes na terra! Pois o aqui é a loucura, o aqui é o túmulo, o aqui é o infinito, o aqui é uma ideia-fantasma.”³¹

A *fantasmagoria* era na Inglaterra do início do século XIX uma forma de teatro de terror, em que várias lanternas eram usadas para projectar sombras em paredes ou cortinas de fumo. Benjamin apropria-se deste termo para designar os meios técnicos de iludir os sentidos³² e as formas estéticas de mediação entre o sujeito e a experiência urbana. São as luzes e as montras das arcadas de Paris, mas também a literatura de folhetim, com que Hugo partilha público. É na verdade deste *aqui* violento das ruas da cidade que a fantasmagoria protege os seus habitantes, provendo as formas de integração da experiência, que vão justamente operar a partir de um comprazimento distanciado, de uma certa presença alienante.

No início do século XIX eram populares as 'fisiologias', folhetos que se ocupavam de fazer retratos tipificados, idílicos, dos habitantes da cidade. Retratavam-se ocupações, “tipos humanos”, momentos da vida quotidiana, em tom apaziguador, suprimindo o conflito latente³³. Mas esta ameaça que a multidão esconde vai revelar-se através dos interesses do público parisiense, que durante o decorrer do século se voltam destas 'fisiologias' idealizadas para a violência do romance policial. Esta tendência assenta sobretudo no anonimato, seja pela forma como o outro anónimo se faz ameaça, como pela forma como a dissolução na massa anónima faz do sujeito vítima,³⁴ expondo-o constantemente à possibilidade de um encontro violento.

Enquanto fantasmagoria, o policial reescreve a ameaça latente na cidade, amplificando-a nos termos da aventura. Nesse sentido, para o leitor não se trata de rever nos seus pares os traços pacíficos que neutralizam a possibilidade de conflito, mas de se colocar no lugar do detective, de

30 Ibid., p. 64.

31 Ibid., p. 65. Citando Gustave Simon. Há neste aqui tumulto-infinito alguma coisa do movimento da *imanência*, que iremos ver no cap. 4.

32 Buck-Morss (1992), p. 22.

33 Benjamin (2006), p. 40: Bulwer-Lytton, no seu *Eugene Aram*, apoiou a sua descrição das pessoas nas grandes cidades socorrendo-se da observação de Goethe segundo a qual cada pessoa, a melhor como a pior, traz consigo um segredo que, se conhecido, a transformaria num ser odioso aos olhos de todos os outros. As fisiologias prestavam-se muito a afastar tais ideias inquietantes como coisa sem importância.

34 Ibid., p. 43.

projectar as possibilidades mais negras, viver a partir da observação quotidiana a aventura que os perigos da cidade escondem. Não estranha então que uma das influências maiores do romance policial francês tenha sido James F. Cooper e as suas histórias sobre a fronteira americana. “A poesia do terror, de que estão cheias as florestas americanas onde se defrontam tribos inimigas, essa poesia que tão bem serviu a Cooper, ajusta-se igualmente bem aos mais ínfimos pormenores da vida parisiense.”³⁵

Os *Moicanos de Paris* são os criminosos, as mulheres livres, os miseráveis que recusando a ordem social a ameaçam. As classes médias da capital francesa, distantes dos territórios fronteiriços do continente americano, representavam as suas periferias na imagem das “tribos de selvagens”, apropriando-se do nome de tribos indígenas norte-americanas. *Moicanos* ou *apaches*, esta identidade era também apoderada pelos dissidentes,³⁶ representava não só a forma da sua apropriação pela cidade formal mas também um modo próprio de representar a resistência, de apresentar a sua recusa como total, não só do contrato social, da legalidade, mas da civilização como forma de compor o mundo.

Esta figura do *apache* urbano toma o lugar do herói em Baudelaire. “As resistências que a modernidade oferece ao ímpeto produtivo natural do homem são desproporcionais às suas forças.”³⁷ Sobreviver na modernidade é uma tarefa heróica, não só por se imporem condições particularmente rigorosas aos seres modernos, mas porque este é o seu *pathos*, a expressão heróica da vontade. Baudelaire, tratando da transfiguração da paixão, do poder da decisão, vai ver na dissidência a expressão mais completa do seu heroísmo, ao ponto do suicídio ser o seu lugar limite, a expressão sem concessões da vontade heróica, de uma recusa total da sujeição. São heróicos os criminosos, mas também os operários que, perante a miséria sem saída, se suicidam.

Deste heroísmo não está ausente a experiência das ruas da grande cidade. É o choque que domina o deambular de Baudelaire. Ao mergulhar na multidão, não é o oceano, mas um reservatório de energia eléctrica que o recebe.³⁸ É uma experiência estilhaçada, fisicamente em choque com o outro, no movimento da multidão que passa, que não deixa possibilidade ao entendimento. É nesse

35 Ibid., p. 44, citando Balzac.

36 Davies (1997).

37 Benjamin (2006b), p. 77.

38 Benjamin (2006c), p. 127. “Baudelaire refere-se ao homem que mergulha na multidão como num reservatório de energia eléctrica. E logo a seguir, descrevendo a experiência do choque, vê-o como “um caleidoscópio provido de consciência”.”

sentido que Benjamin a contextualiza enquanto uma extensão do campo de batalha. O sujeito deve amputar os seus sentidos, cortar da experiência a sua relação com a memória³⁹. O que resulta na experiência imediata é um excesso sensorial, mas um que não perturba a mente, acontecendo desligado da capacidade reflexiva.⁴⁰Nesse sentido, este excesso não se torna propriamente 'experiência', visto que acontece desligado do sujeito, que reage de forma automática, através da repetição mecânica de comportamentos adquiridos. É um comportamento mimético, mas um que aliena o sujeito da experiência, desviando os estímulos para uma resposta automática.

I. 3. Anestésica

Na ameaça constante da modernidade, é a fantasia de um corpo-sem-dor que surge⁴¹, um corpo estatístico, mensurável. É o corpo da multidão, que é ao mesmo tempo objecto de um trabalho estético e político, e ao mesmo tempo observador distanciado desse trabalho⁴². A multidão é esta ameaça, a possibilidade de violência que encerra vai pôr em causa a construção ordenada da subjetividade e a ordem social que a dirige. É na relação com este todo ameaçador que uma identidade fantasmagórica vai ser concebida, separando os sujeitos do seu corpo-sensível e preparando-os para a aniquilação, desta vez a partir de um comprazimento distanciado.⁴³

Crawford W. Long, cirurgião no Emory University Hospital, na Geórgia, repara, durante um evento em que os participantes tinham inalado óxido nitroso, nos efeitos deste gás na sensibilidade à dor dos mesmos. A euforia provocada pela inalação de éter, conhecida na altura como *ether frolics*, tornou-se popular durante a primeira metade do século XIX, sendo usado em apresentações públicas nas faculdades de medicina e animando eventos sociais⁴⁴. A primeira cirurgia utilizando o éter como anestésico acontece pouco depois, em 1842. Este uso particular de substâncias químicas para

39 Buck-Morss (1992), p. 16: "Under extreme stress, the ego employs consciousness as a buffer, blocking the openness of the synaesthetic system, thereby isolating present consciousness from past memory. Without the depth of memory, experience is impoverished. The problem is that under conditions of modern shock-the daily shocks of the modern world-response to stimuli without thinking has become necessary for survival."

40 Buck-Morss (1992), p. 15.

41 Ibid., p. 33: "In the "great mirror" of technology, the image that returns is displaced, reflected onto a different plane, where one sees oneself as a physical body divorced from sensory vulnerability-a statistical body, the behavior of which can be calculated; a performing body, actions of which can be measured up against the "norm"; a virtual body, one that can endure the shocks of modernity without pain. As Jünger writes: "It almost seems as if the human being possessed a striving to create a space in which pain . . . can be regarded as an illusion."

42 E só assim um povo pode simultaneamente participar e assistir ao espectáculo da própria aniquilação.

43 É nesse sentido que a *vida nua* assume a dupla função, paralela à da excepção, de corpo estético de sobrevivência e condição de exclusão absoluta, agindo enquanto potência sobre todos os sujeitos.

manipulação da experiência sensorial, torna-se comum durante a modernidade, distinguindo-se sobretudo no efeito particular da anulação sensorial e no modo de circulação totalmente mercantilizado, que torna o seu uso parte da experiência quotidiana.

Ao longo do século XIX a *anestésica* desenvolve-se então no agrupar de uma série particular de técnicas de manipulação da experiência sensorial. Este conjunto de técnicas foi utilizado como forma terapêutica para uma condição recentemente identificada – a neurastenia. Descrita como a “desintegração da capacidade da experiência”,⁴⁵ esta condição era causada pelas exigências da vida moderna, seriam o “excesso de estímulo” e a “incapacidade de reagir” a provocar sintomas como fadiga, ansiedade, depressão, mas também dispepsia e aumento da pressão intracraniana. Aos pacientes diagnosticados com esta doença eram muitas vezes indicados retiros termais ou viagens na natureza; a medicação era, apesar disso, o tratamento mais comum. Os opiáceos tornaram-se a grande resposta a este “mal moderno”, servindo no cuidado das crianças, na tranquilização dos loucos ou na resposta às insónias dos trabalhadores.

Da mesma forma que estas substâncias vão permitir um uso particular dos corpos no quotidiano da modernidade, o uso de anestésicos permite aos cirurgiões operarem sobre pacientes inertes, que não reagem à sua intervenção. Livres então do espectáculo sórdido da agonia, das salas de operações vão-se fazer teatros. Vão montar-se bancadas, cortinas de vidro que protegem o paciente dos germes do exterior, aparatos de projecção que permitem observar detalhadamente os procedimentos do cirurgião. As cirurgias são abertas à assistência de estudantes e visitantes.

Buck-Morss, no seu ensaio sobre *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, convoca um relato de Husserl que explica bem até onde pode ir este trabalho de cisão no sujeito. Husserl descreve o evento de cortar o próprio dedo. Ao fazê-lo, divide-se em três – o agente, que segura a faca e corta o dedo, o objecto, o dedo cortado, a experiência corporal-sensorial do corte, e o observador, a experiência cognitiva, que produz a descrição do evento.⁴⁶ Este traçar particular da cisão sobre o corpo pertence à modernidade, tomou forma nas fábricas do séc. XVIII, nas metrópoles do séc. XIX. Esta sobreposição do corpo-objecto, agente e cognição tão claramente isolados na sala de operações vai atravessar o corpo individual, os seus efeitos vão expandir-se no corpo social. É desta forma que a guerra se vai impor como estética colectiva. A multidão é

44 Buck-Morss (1992), p. 21.

45 Ibid., p. 19.

46 Ibid., p. 30.

representada pela sua imagem superficial, transforma-se em 'massa', matéria bruta indiferenciada, a ser trabalhada e organizada. Os indivíduos, sendo os agentes deste trabalho, percebem-no separado de si, incorporando a sua própria destruição como um destino estético da multidão.

I. 4. Frágil

Esta é a forma estetizada pela qual a vida enquanto *resistência à morte* se vai politizar⁴⁷, a partir de um sujeito colectivo. Este é o modo anestético a partir do qual se compõe o sujeito moderno, fundado na separação. “A política existe porque o homem é o ser vivo que, na linguagem, separa e opõe a si a sua própria vida nua e, ao mesmo tempo, mantém com ela uma relação de exclusão inclusiva.”⁴⁸ A separação que Agamben situa entre a *zôe* e a *bios*, a vida animal, substracto material do sujeito e a sua existência política, o seu corpo *subjectivo*, vai fazer-se através do processo que o constitui enquanto sujeito, sendo que como vimos é apropriado colectivamente, a partir da progressão desta separação, agora entre movimento informe da multidão e a sua identidade política.

O “excesso de sentimento” que o Dr. Charles Bell vai atribuir à sua experiência enquanto médico no campo de batalha não se diz respeito tanto a um transbordar emotivo, baseado na sua ligação às pessoas que foram aqueles corpos, mas a um excesso perceptivo que torna impossível a compreensão intelectual.⁴⁹ É a mecânica da experiência subjectiva que é posta em causa na vivência extrema da destruição, no sentido em o corpo de sobrevivência é activado, mas o modo defensivo em que vai operar vai separar a experiência imediata da produção de sentido na relação com a memória do sujeito. A consciência aqui é uma capacidade mimética de sobrevivência, de resposta mecânica ao estímulo que protege o sujeito do trauma.⁵⁰

Este é um efeito paralelo ao “paradoxo do sensível”, que se dá no cruzamento de dois exercícios da consciência: um extensivo, que envolve a percepção na objectivação do mundo, e

47 Agamben (1998), p. 14: “a politização da vida nua enquanto tal constitui o acontecimento decisivo da modernidade marca uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico.” Falaremos melhor da incorporação da vida no político no Cap. 2.

48 Ibid., p. 17. Vamos abordar o papel da linguagem com mais profundidade no cap. 4.

49 Buck-Morss (1992), p. 15: “The excess was one of perceptual acuity, material awareness that ran out of the control of conscious will or intellection. It was not a psychological category of sympathy or compassion, of understanding the other's point of view from the perspective of intentional meaning, but, rather, physiological—a sensory mimesis, a response of the nervous system to external stimuli which was “excessive” because what he apprehended was unintentional, in the sense that it resisted intellectual comprehension. It could not be given meaning.”

50 Ibid., p. 16. A questão é também que como vimos, para Benjamin, a vida urbana é um campo de batalha.

outro intensivo, que envolve a sensibilidade na constituição de uma relação.⁵¹ Os dois remetem a potências distintas: “Se a percepção do outro leva a sua existência formal à subjectividade(...), a sensação trás à subjectividade a presença viva do outro”⁵². É na disparidade entre estes dois modos de apreensão que o sujeito se elabora, em crise, num trabalho constante de organização e desorganização do mundo. A perda de referências necessária a este trabalho instala o medo, o assombro e a vertigem. Manter uma ilusão de controlo depende da manipulação do equilíbrio entre estes dois exercícios, é na anestesia do *sensível* e hipertrofia do *perceptivo* que surge o sujeito rígido da modernidade e que se configura a 'natureza selvagem', tanto como ameaça interior como território a dominar.

“O Lobo é a matilha, isto é, a multiplicidade apreendida como tal no instante, pela sua aproximação e distância de zero – distâncias cada vez mais indecomponíveis.”⁵³ É então enquanto multiplicidade dinâmica que simultaneamente mobiliza o processo de subjectivação e lhe escapa. “É no ponto mais alto desta despersonalização que alguém pode ser *nomeado*, receber o apelido ou o nome, adquirir a discernibilidade mais intensa na apreensão dos múltiplos que lhe pertencem e a que pertence.”⁵⁴

Esta multiplicidade vai por outro lado configurar o modo de captura pelo qual o capitalismo cognitivo se formula – a 'estética' da multidão trata agora de uma competição entre indivíduos na elaboração estética de si mesmo, numa identidade mobilizada pela diferença. Este mundo produz também ele uma projecção superficial de si, um mundo virtual “cujos habitantes nunca experimentam fragilidade nem sentimentos de vertigem, (...) vivendo uma espécie de existência hedonista, plana e sem turbulência, eternamente estável.”⁵⁵

Nesse sentido, não se trata de um exercício sensível de relação com o outro, mas de um trabalho de adaptação, movido pela constante inadequação da realidade material do sujeito às suas projecções virtuais de uma realidade ideal. Isto não se dá somente pela relação com um panteão de figuras idealizadas, mas sobretudo na construção que cada indivíduo faz do seu sujeito-sem-

51 Rolnik (2005), p. 3.

52 Ibid., p. 3.

53 D&G (2007), p. 56.

54 Ibid., p. 61.

55 Rolnik (2005), p. 9.

conflito. Não é tanto que o mundo contemporâneo tenha superado a separação de si que a linguagem inaugura e que o Estado defende, mas que a captura trata também de um movimento, mais do que uma imagem fixa, e que há movimentos de individuação que transitam nas massas, ainda assim apreendidos a partir de dinâmicas colectivas.

A saída deste desvio produtivo da subjectivação passa por recuperar a dimensão crítica da subjectividade flexível, reconstruir o campo perceptivo de forma a admitir de novo o conflito, a dor, a vertigem. É uma construção dinâmica, que exige uma adaptação constante, já não a uma transfiguração 'estética' de si, mas na relação sensível com o Outro.

Trata-se então de distinguir entre os meios de captura aquilo que é afecto do outro, que pode constituir relação. A dor, a vertigem, o assombro, são indicadores deste movimento. Constituindo-se no negativo da imagem idealizada, marcam os seus pontos de tensão com a realidade. É uma existência precária portanto, a do sujeito contemporâneo.

Será esta precariedade talvez o equivalente contemporâneo do choque de Baudelaire, já não simplesmente a partir experiência sensorial da vida urbana, mas nas condições de acesso a uma vida *vivível*⁵⁶. Os fluxos de pessoas e veículos foram regulados, a 'segurança' tornou-se uma prioridade. A vida urbana cerca-se de procedimentos, que no trabalho de preservação das estruturas sociais, distribuem desigualmente a vulnerabilidade⁵⁷, deixando certas populações particularmente expostas. Também a visibilidade é sujeita a uma distribuição, fazendo com que a morte não seja lamentada igualmente⁵⁸. Ainda assim e apesar da solidez de certas posições de privilégio, o contexto contemporâneo é o da mobilidade, este lugar da excepção vai ser uma ameaça latente sobre todos aqueles sobre os quais não é ainda efectivo. Como para o homem-lobo então, o mundo é para nós uma ameaça.

Esta distribuição assenta então numa fragilidade que antecede e transcende as estruturas sociais. O encontro com o outro vai ser o encontro com a fragilidade da vida, seja na forma como o outro nos pode aniquilar, seja na forma como o outro é aniquilável⁵⁹. Se este encontro se vai dar

56 Butler (2004), pp. XV e 146.

57 Ibid., p. XII: "There are ways of distributing vulnerability, differential forms of allocation that make some populations more subject to arbitrary violence than others."

58 Ibid., p. XIV. "Some lives are grievable, and others are not; the differential allocation of grievability that decides what kind of subject is and must be grieved, and which kind of subject must not, operates to produce and maintain certain exclusionary conceptions of who is normatively human: what counts as a livable life and a grievable death?"

59 Idem (2004), p. 137.

sempre na tensão da ameaça, só um imperativo ético impede a anulação do outro e regula a tensão do encontro. A preservação será sempre violenta, seja pela anulação do outro, seja pela anulação de um 'impulso de matar' que a fragilidade do outro desperta. É esta 'violência ética' que vai abrir o sujeito ao mundo, visto que apenas no encontro com o outro a linguagem é possível.

Este será um encontro formado a partir do discurso, vai ser a linguagem a dar forma à precariedade que a antecede. Não só o discurso vai ser o modo de encontro com o outro, como o Outro vai ser condição do discurso.⁶⁰ Não são aqui meras funções vitais que aparecem no negociar mudo de uma relação entre corpos, trata-se antes de uma política do encontro onde a visibilidade é o território da aliança (e da disputa).⁶¹ A aparição, condição da existência política, é por um lado uma “necessidade morfológica” uma operação necessária ao corpo biológico, sempre em relação, por outro uma dimensão pública, visível, que depende desta dimensão biológica, “passiva e opaca e por isso excluída do campo do político”.⁶² Para Butler trata-se então de reconhecer a precariedade pondo em causa o impulso de anulação do outro, para uma relação seja possível, formando-se numa negociação que parte da própria precariedade. A linguagem, que vai ser o meio de separação do sujeito de si, vai no entanto permitir o estabelecer deste contacto, uma negociação que se dá aqui inevitavelmente entre sujeitos, não se trata aqui da dissolução da estrutura de subjectivação, mas procurar que na negociação, a partir do encontro com o outro, o sujeito incorpore em si o movimento da sua fragilidade.

Capítulo II. Uma fronteira que avança

60 Ibid., p. 138: “More generally, discourse makes an ethical claim upon us precisely because, prior to speaking, something is spoken to us. In a simple sense, and perhaps not quite as Levinas intended, we are first spoken to, addressed, by an Other, before we assume language for ourselves.”

61 Idem (2011), “Just to be clear: I am not referring to a vitalism or a right to life as such. Rather, I am suggesting that political claims are made by bodies as they appear and act, as they refuse and as they persist under conditions in which that fact alone is taken to be an act of delegitimation of the state. It is not that bodies are simply mute life-forces that counter existing modalities of power. Rather, they are themselves modalities of power, embodied interpretations, engaging in allied action.”

62 Idem (2004), tradução minha.

II. 1. *In the beginning, all the world was America*⁶³

No filme de Sergio Leone *Il Buono, il Brutto, il Cattivo* (1966) há uma cena em que Tuco (Ellie Wallach) foge de Blondie (Clint Eastwood), entre os tiros de um canhão disparado vagarosamente por Blondie. Projectado por uma explosão cai de encontro a uma campá, enquanto o plano se abre revelando um cemitério que se estende a perder de vista. Tuco corre por entre as campas, ao mesmo tempo extasiado e perdido. A cena é acompanhada pela composição *Ecstasy of Gold*, de Ennio Morricone, que a preenche de tom épico. Há um tesouro escondido numa das campas, Blondie tinha supostamente revelado o nome que marcava essa campá. Tuco corre desorientado, o plano que segue o movimento aleatório da sua corrida é entrecortado por um movimento circular da paisagem do cemitério. As tabuletas giram em torno dele enquanto atravessa o cemitério, disposto ao redor de uma praça em rotunda.

Nesta paisagem inebriante Sergio Leone sobrepõe de uma forma particularmente crua a violência e o apelo da fortuna que forjam o mito do Oeste. Importa destacar dela a imagem da personagem que corre, a sua euforia desordenada, averiguando de que forma desta mobilização, aqui claramente marcada pela ambição, se vai salientar uma forma de *vitalidade*, que se relaciona estreitamente com a morte e que se evidencia a partir de uma ideia particular de Selvagem.

As três personagens centrais do filme de Leone são mercenários, caçadores de recompensas. As suas relações estão sempre precariamente restritas aos interesses momentâneos, salvam-se e abandonam-se, até ao 'duelo a três' final, no cemitério. No filme *Faccia a Faccia*, de Sergio Sollima, a personagem do Professor deixa claro o lugar desta revolta individual:

“One violent man is an outlaw; a hundred violent men are a gang; a hundred thousand, an army. This is the point: beyond the confines of individual violence, which is criminal, one can reach the violence of the masses, which is history!”⁶⁴

Este território da violência que o cinema italiano recupera enquanto 'Oeste' formou-se como mito da 'fronteira' ao longo do século XIX. Ao passo que o avançar dos colonos no território inóspito do continente Americano se aproxima da costa do Pacífico, a fronteira agora “perdida para

⁶³ A frase de Locke está na secção 49 do '*Second Treatise of Government*': “Thus in the beginning all the world was America, and more so than that is now; for no such thing as money was any where known. Find out something that hath the use and value of money amongst his neighbours, you shall see the same man will begin presently to enlarge his possessions.” Locke (2003), p. 121.

⁶⁴ Fisher (2011), p. 77.

sempre”⁶⁵ começa a formar-se no imaginário americano como mito nostálgico⁶⁶, um passado moralizador no enfrentar do homem com uma natureza rude e inóspita.

Em James F. Cooper, autor que influenciou os escritores parisienses com as suas histórias da fronteira, a paisagem toma um lugar central. A *natureza* é nos seus romances ela própria violenta, excessiva⁶⁷. Extravasa a função de cenário, não sendo porém uma simples ameaça externa, é na relação que com ela estabelecem as personagens que se torna determinante. No *Espião*, um dos seus primeiros romances, “em situações de perigo extremo, aspectos cruciais das interacções entre personagens [são] definidos por factores como a topografia e a cobertura vegetal, linhas de visão, ângulos de encostas, densidade ou abertura das florestas, e sobretudo, pela necessidade de usar estas características para se esconder dos outros.”⁶⁸

Nesse sentido, a capacidade de fusão com a paisagem vai determinar uma invisibilidade, central para os heróis de Cooper. Estes passam mais tempo escondidos ou assumindo identidades falsas do que à procura de um lugar de visibilidade e afirmação. Isto tem origem na forma particular como a revolução americana articula a relação entre indivíduo e Estado, como o exercício de poder no movimento de colonização constrói o espaço público. A identidade não é então um modo passivo do sujeito se relacionar publicamente com o campo social, mas sim a prática privada da sua revolta⁶⁹, que opera a partir de uma indistinção entre sujeito e território.

É no modo como ocupa a paisagem, mais do que na forma como se afirma perante os seus pares, que o colono se legitima como Americano, numa relação privada, oculta, com terra e nacionalidade⁷⁰. É nisto que se distingue dos Europeus – numa passagem do romance *Pathfinder* um cabo escocês afirma orgulhosamente vir de uma terra nua, onde não há gosto no esconderijo, para

65 Cronon (1996), p.76. “One of Turner’s most provocative claims was that by the 1890s the frontier was passing away. Never again would “such gifts of free land offer themselves” to the American people. “The frontier has gone,” he declared, “and with its going has closed the first period of American history.””

66 Ibid., p. 77: “The mood among writers who celebrated frontier individualism was almost always nostalgic; they lamented not just a lost way of life but the passing of the heroic men who had embodied that life. Thus Owen Wister in the introduction to his classic 1902 novel *The Virginian* could write of “a vanished world” in which “the horseman, the cow-puncher, the last romantic figure upon our soil” rode only “in his historic yesterday” and would “never come again.””

67 Ibid., p. 3.

68 Ibid., p. 2. Tradução minha.

69 Ibid., p. 4.

momentos depois ser abatido por um atirador furtivo⁷¹. Pertencer a esta “nova América” passa por ser capaz de usar o seu território como esconderijo, por evitar a ameaça recusando-o enquanto palco de uma afirmação performativa.⁷²

A paisagem é então o lugar onde a identidade euro-americana se constrói, não simplesmente na demarcação apropriadora do território, fundando os seus mitos na mobilidade que o conhecimento da paisagem proporciona. É também a partir daqui que se percebe o lugar ocupado pelos antagonistas de Cooper, principalmente nativos americanos, que apesar da hostilidade ocupam um lugar privilegiado na estrutura moral dos seus romances⁷³. É à pertença que os nativos demonstram no seu conhecimento do território que os colonos ambicionam, a oposição aqui em causa é a da conquista e da usurpação, mais do que a de uma conversão. O processo de civilizar estes territórios faz-se a partir da apropriação da sua 'potência selvagem'.

II. 2. Um território vital

A fronteira era o limite da presença colonial - durante o século XVII era convencionada enquanto aquela faixa de terreno povoada por um mínimo de duas pessoas por milha quadrada.⁷⁴ As vilas de fronteira tinham um estatuto especial, obrigando os seus cidadãos à permanência enquanto garante do território – na linha limítrofe da civilização, a reprodução quotidiana dos colonos era assunto de Estado. Esta linha seria, ainda assim, a forma de uma administração pública lidar com um território difuso, onde a sua influência era rarefeita.

“Por detrás das instituições, das formas constitucionais e das suas modificações, agem as forças vitais que dão vida a estes órgãos, moldando-os ao encontro das condições em mudança.”⁷⁵ Turner vai fundar o mito Americano num movimento vital, que é o da adaptação ao contexto geográfico. É a “terra livre” que move os colonos, é a riqueza de recursos por explorar que os atrai e

70 Ibid., p. 2. Na p. 3, ainda: “In related territory, Daniel Peck observes that “Cooper's heroes are characterized by their ability to read carefully, sometimes painstakingly, what is open for all to see but can in fact be isolated only by the 'practiced eye.' That is, they are distinguished by the power of observation rather than by the power of interpretation”.”

71 Ibid., p. 6.

72 Ibid., p. 3.

73 Ibid., p. 6.

74 Turner (1993), p. 60.

75 Turner (1993), p. 59. Tradução minha.

transforma, moldando as suas formas de governo, sendo por outro lado o símbolo de uma natureza “primordial, generativa” que vai preencher-las com este mito de vitalidade.⁷⁶

A ordem social americana é então constituída neste movimento, na adaptação ao “atravessar do continente, no vencer das terras selvagens, e neste progredir em cada região partindo da economia primitiva e das condições políticas da fronteira, desenvolvendo nelas a complexidade da vida urbana.”⁷⁷ É no renovar constante deste ciclo, no “contacto constante com a simplicidade da vida primitiva”⁷⁸ que se vai formar o “carácter americano”.

Este “organismo social” posto em movimento na fronteira americana, numa sucessão de ciclos evolutivos, de formas de vida desorganizadas e selvagens, a formas primitivas de agricultura, a sociedades desenvolvidas, vai ter origem numa concepção biológica da sociedade, opondo-se no entanto à ideia de uma origem “germinal”, à concepção que as sociedades organizadas se vão gerar a partir de “germes sociais” virtuosos, presentes de forma privilegiada em certos povos⁷⁹, que os vão transportar para América no processo de colonização, assegurando a “continuidade histórica” numa propagação quase epidémica.⁸⁰ A tese de Turner, partilhando da visão evolutiva, orgânica, da sociedade, vai salientar a importância da influência ambiental no estabelecer das instituições americanas. Este organismo toma aqui uma forma quase animal, de um ser que se move na paisagem, capaz de alterar o seu contexto e ser influenciado por ele.⁸¹ “A sociedade americana foi criada na América e, de forma esmagadora, na fronteira; não nasceu da tradução de germes antigos”⁸². É o apelo do “obstinado ambiente Americano”⁸³ a aceitar as suas condições que vai gerar, no avançar da fronteira, a *oportunidade*, o movimento de uma torrente de colonos livres das

76 Coleman (1966), p. 44.

77 Turner (1993), p. 59. Tradução minha.

78 Turner (1993), p. 60. Tradução minha.

79 Coleman (1966), p. 26: “A special form of this argument was developed by certain British and American historians, working under the inspiration of German models. They declared that social germs were translated from the forests of medieval Germany to England, and at a later date this same self-perpetuating association of people and institutions crossed the Atlantic and germinated in the rich soil of the New World. These admirable Aryan germs, it was claimed, were the real cause of American liberties and democracy. Virile Anglo-Saxons came to agree that genuine democracy and bold individualism had originated in the remote German forests.”

80 Coleman (1966), p. 25.

81 Coleman (1966), p. 27.

82 Coleman (1966), p. 27. Tradução minha

restrições do passado, expostos às exigências ambientais em ciclos sucessivos, estabelecendo novas formas sociais sob a “pressão evolutiva” das exigências ambientais.

A apropriação das concepções da biologia na ideia de um “organismo social” vai preencher de vitalidade as formas sociais, desenhar a sua sensibilidade às condições ambientais e determinar um paralelo entre movimento histórico e dinâmica evolutiva, construindo uma teleologia para eventos de outra forma desorganizados. Uma história de violência é também um exercício de *visibilidade*,⁸⁴ que mortes são heróicas, onde há lugar para o luto, e que corpos são abandonados sem ritual. No determinar do curso da história pela paisagem vai invisibilizar-se o conflito, naturalizando-o na sucessão de ciclos de uma história *evolutiva*, na história de uma sociedade “modificada em massa” por forças exteriores⁸⁵, movida enquanto *organismo* na vitalidade do impulso de sobrevivência.

Esta concepção dinâmica da organização social que a aproxima do objecto da ciência, do corpo vivo em relação com o ambiente, vai acompanhar o efeito da transição moderna nas ciências naturais. Até ao século XVIII, a botânica era a disciplina dominante, a taxonomia era o modo de operação do estudo da natureza, na construção de um sistema de classificação dos seres a partir das suas características morfológicas,⁸⁶ que participava de uma imagem fixa, formal, da natureza, de origem teológica, onde os seres vivos seriam a expressão perfeita de uma ordem divina, cabendo à ciência o trabalho de a descodificar na organização taxonómica do reino natural.

“Não se tratava já de saber em que termos pulmões e guelras eram morfológicamente similares, em vez disso estes órgãos eram agora vistos como duas variantes da mesma função: a respiração em geral.”⁸⁷ A transição que se vai operar sobre as ciências naturais vai deslocar o foco deste ordenar formal do mundo vivo, para um mapear funcional de relações, seja no descrever do papel do órgão na relação do organismo com mundo exterior, seja no identificar de uma rede de relações entre seres vivos e mundo inorgânico.⁸⁸ O 'ambiente' então não se resume aqui às condições externas ao organismo, mas estabelece-se enquanto termo totalizador desta trama relacional.

83 Coleman (1966), p. 36, citando Turner. Tradução minha

84 Callahan (2001), p. 1.

85 Coleman (1966), p. 35.

86 Keulartz (1998), p. 32.

87 Ibid., p. 33. Tradução minha.

A história natural, até então concebida enquanto uma sucessão de eventos disruptivos, capazes de alterar totalmente a configuração de seres e espécies, vai também ela se moldar a esta transição. Esta representação disruptiva vai dar lugar a outra, contínua, onde os seres vivos, antes objectos passivos das alterações ambientais, vão agora moldar o curso da *evolução* na sua luta pela sobrevivência, dando por sua vez uma dimensão histórica à violência das dinâmicas vitais.⁸⁹ A 'vida' torna-se então um estado particular dos organismos, uma persistência, um esforço de adaptação perante um ambiente em constante mutação.⁹⁰ A morte deixa também de ser simplesmente o momento da eliminação do vivo, integrando-se no processo vital dos organismos, determinando a sua resistência.⁹¹

É enquanto potência mobilizadora que Bergson concebe a Vida, no contexto da discussão em torno da sua especificidade enquanto objecto da ciência. Contra uma explicação mecanicista dos fenómenos biológicos, Bergson afirma um princípio vital subjacente à materialidade mecânica da física tradicional. Participando do mundo material, fazendo-se dos mesmos elementos que a matéria inorgânica e sendo afectados pelas leis da física, os seres vivos resistem a estas leis, mantêm um princípio organizador totalmente distinto daquele que afecta o mundo inorgânico. Nesse sentido então, a vida é 'matéria organizada', e a 'força vital' uma resistência particular⁹² que esta matéria apresenta perante a tendência desorganizadora do Universo.

Esta Vida é um princípio transcendente diferente daquele que rege as funções psicológicas, a 'alma', ou o 'pensamento'. A 'força vital' é assim, enquanto resistência à morte, um princípio de ordem orgânica que mantém o funcionamento do corpo-vivo, e que garante a permanência da sua forma⁹³. É a consciência que vai separar estes processos orgânicos e inconscientes da vida psicológica, definindo a fronteira entre dois princípios transcendentais, a alma,

88 Ibid., p. 33: “The organism as the sum of life forces and the environment as the sum of life conditions are in a state of permanent interaction.”

89 Ibid., p. 34.

90 Ibid., p. 34.

91 Ibid., p. 34, citando Foucault: “Instead of being what it had so long been, the night in which life disappeared, in which even the disease becomes blurred, it is now endowed with that great power of elucidation that dominates and reveals both the space of the organism and the time of the disease.”

92 Bergson (2007), p. 26. Berson cita Bichat, dizendo que a vida é “o conjunto de forças que resiste à morte”.

93 Ibid., p. 31.

território da consciência, e a força vital, orgânica e inconsciente.

O movimento deste 'impulso vital' trata “sempre de uma virtualidade em vias de atualizar-se, de uma simplicidade em vias de diferenciar-se, de uma totalidade em vias de dividir-se: a essência da vida é proceder "por dissociação e desdobramento", por "dicotomia".”⁹⁴ Trata-se portanto de uma dinâmica, a resistência que esta ordem orgânica apresenta perante a pressão do contexto resulta inevitavelmente num “movimento de diferenciação”. A evolução não trata do resultado aleatório da combinação entre a diversidade de seres e as transformações das condições ambientais, mas de uma actualização de um princípio 'virtual'. Esta não é a realização de uma entre múltiplas possibilidades, este impulso vital é uma persistência real, um esforço de actualização e diferenciação na adaptação às condições presentes.⁹⁵

“O que é primeiro no processo de actualização é a diferença”⁹⁶, O virtual é uma direcção potencial que tem uma realidade, enquanto ideia projecta os seus efeitos na realidade, mobilizando a actualização das estruturas orgânicas. É na diferença e pela *criação* que se faz a actualização deste virtual. Mais do que determinar formalmente (pela semelhança), o virtual define eixos de diferenciação, vias pelas quais a ideia inicial vai definindo novas adaptações ao contexto em mutação. “A construção de um olho, por exemplo, é antes de tudo solução de um problema posto em função da luz”⁹⁷. Esta relação é criadora, cada forma surge apenas na relação do virtual com a actualidade, não existindo previamente determinada, senão como parte de movimento de diferenciação e actualização particular. Esta é então a proposta de um modelo dinâmico, *criativo*, que se coloca no limite da ciência, sendo ainda assim operante na figuração das estruturas de poder.⁹⁸

94 Deleuze (1988), p. 75.

95 Ibid., p. 77: “É que, de dois pontos de vista pelo menos, o "virtual" se distingue do "possível". Com efeito, de um certo ponto de vista, o possível é o contrário do real, opõe-se ao real; porém, o que é totalmente diferente, o virtual opõe-se ao atual. Devemos levar a sério esta terminologia: o possível não tem realidade (embora possa ter uma atualidade); inversamente, o virtual não é atual, mas possui enquanto tal uma realidade. Ainda aí, a melhor fórmula para definir os estados de virtual idade seria a de Proust: "reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos".”

96 Ibid., p. 78.

97 Ibid., p. 82.

98 Esta proposta de Bergson resta quanto muito como uma 'reserva crítica' aos limites da ciência. Convém notar também que sendo contemporâneo à definição de entropia, Bergson não assistiu aos desenvolvimentos que Schrödinger introduziu sob a nome de 'entropia negativa' (ou neguentropia), que procura explicar a mecânica da resistência à entropia nos organismos vivos. Tampouco a conceitos como 'caos' ou 'complexidade', estavam disponíveis à época para dar conta de fenómenos que resultando da interacção mecânica de partículas, dependem de demasiadas variáveis para serem totalmente modelados e reproduzíveis, ou da 'emergência' para dar conta do

É enquanto resistência à tendência desorganizadora das mecânicas do universo que este movimento vital vai operar, enquanto resistência à morte, e é a partir da morte que em primeiro lugar vai ser contextualizado pelo poder. No período clássico, o poder concentrava-se na figura do soberano, cuja autoridade residia na decisão sobre a anulação da vida dos seus súbditos.⁹⁹ Esta era uma relação de sangue, em que a *morte* tomava um lugar central no exercício do poder. Agamben dá o exemplo de Bruto, fundador da república romana que matando os seus filhos, teria adoptado “no lugar deles, o povo romano”, transferindo, numa espécie de afecto cruel, a sujeição ao seu poder paterno sobre a vida para todos os romanos.¹⁰⁰ É neste direito do soberano sobre a vida dos seus súbditos que se funda a soberania, é apenas através do sangue e da morte que a vida se torna aqui política; mesmo que pelo *abandono*, pelo levantar da interdição de matar que pende sobre o *homo sacer*.

A modernidade vai exercer uma dispersão sobre as formas pelas quais o poder se exerce sobre a vida, procurando "geri-la, fazê-la crescer, multiplicá-la, exercer sobre ele controlos definidos e regulamentações de conjunto."¹⁰¹ A vida deixou de ser aquele “substrato inacessível” cuja única expressão política era o confronto com a morte, a sua manutenção, a gestão dos corpos vivos, torna-se uma ocupação central do exercício do poder.¹⁰² Este dispersa-se assim em instituições, hospitais, sanatórios, prisões, que não tratam somente da exclusão dos sujeitos desviantes, mas do seu estudo, de um mapeamento extensivo do desvio que se faz de uma adaptação constante da norma. O que está em causa não é já a obediência a uma lei suprema, mas um princípio geral de defesa da vida, que se expressa por um lado na institucionalização do desvio, mas por outro também na defesa dos direitos universais. Nesta configuração, o Estado não poderá já dispor da mesma forma da vida dos seus súbditos: a pena capital é reservada àqueles que representam um perigo para a população, é aplicada na “salvaguarda da sociedade”, é também em sua defesa que a guerra é proclamada. Numa via sanguínea de preservação da vida, “os massacres tornaram-se

surgimento de padrões e estruturas organizadas em sistemas complexos.

99 Foucault (1994a), p. 136.

100 Agamben (1998), p. 88.

101 Foucault (1994a), p. 139.

102 Ibid., p. 145. “O homem, durante milénios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal na política do qual a sua vida de ser vivo está em causa.”

vitais”.¹⁰³

“No limite, a vida – daí o seu carácter radical – é aquilo que é capaz de errar”.¹⁰⁴ É esta tensão entre norma e erro que vai caracterizar o conhecimento da vida, é através do estudo da patologia que este conhecimento vai avançar. A ciência do vivo vai ser constituída a partir da “possibilidade da doença, da morte, da monstruosidade, da anomalia”.¹⁰⁵ É na importância do fenómeno patológico que o estudo da vida se distingue das ciências naturais, formando-se enquanto estudo do desvio.¹⁰⁶

A saúde é o estado 'normal' da relação entre organismos e ambiente, no sentido em que se refere à adaptação do organismo às exigências do contexto. A condição patológica será então a incapacidade de responder a essas exigências, seja por uma alteração fisiológica, seja por uma mudança ambiental. Não corresponde no entanto a uma ausência de norma, há uma normalidade patológica, no sentido em que há um funcionamento descritível e concebível da doença, ao qual no entanto a vida do corpo doente resiste.¹⁰⁷ No seu esforço reprodutivo, procura restabelecer o equilíbrio normativo da saúde, que não passa tanto por um regresso ao estado anterior como por uma readaptação às condições actuais.

Nesse sentido, o vivo é este impulso normativo, um modo de adaptação às condições ambientais que é inevitavelmente excedido por elas no processo constante de regresso à 'normalidade'. O estado 'normal' não chega nunca a ser estável, a existência do vivo é precária por definição¹⁰⁸. É com a precariedade que esta concepção do vivo contamina o processo normativo, que não será desta forma simplesmente o modo repressivo de eliminação do desvio, mas um movimento constante de normalização do instável.

“É o conceber das comunidades biológicas como organismos de uma ordem superior que

103 Ibid., p. 139.

104 Foucault (2001), p. 1593. Tradução minha.

105 Ibid., p. 1591. Tradução minha.

106 Ibid., p. 1591.

107 Mills (2013), p. 82.

108 Esposito (2008), p. 190. “Canguilhem pushes further this "dialectical logic": what is defined as abnormal not only is included (albeit with its own fixed characterization) within the norm, but becomes the condition of recognizability and before that of existence.”

serve de base à interacção intensa entre ecologia e sociologia que se desenvolveu durante a segunda metade [do século XIX].”¹⁰⁹ É enquanto corpos, na tensão entre saúde e doença, que se concebe e gere a multidão dos conglomerados urbanos, é enquanto corpo que, como vimos, se concebe o avançar da fronteira americana. No seu limite, na conjectura utópica que os terrenos de fronteira vão potenciar, não são somente modelos de sociedades autoritárias a serem desenhados, mas também de cooperativismo e de convivência, que de um modo particular reproduzem o modo de exercício do poder positivo e produtivo, móvel, que se reproduz a partir dos sujeitos.¹¹⁰

A “cidade jardim” aparece então como idealização totalmente racionalizada da vida urbana,¹¹¹ onde a natureza surge enquanto substrato estável e harmonioso, no desenho de um equilíbrio entre o mecânico e o vital¹¹². Na rarefacção de estruturas sociais dos territórios fronteiriços vai ler-se um campo aberto à experimentação, na natureza prístina das 'terras selvagens' vai projectar-se o lugar onde preparar o fim dos tempos e a vinda do novo milénio¹¹³. O movimento de colonização é assim intensamente preenchido pela instalação de comunidades intencionais, por formas de organização colectiva, frequentemente de base religiosa, que estabelecem um contraponto ao mito do encontro solitário do colono com a natureza nos territórios de fronteira.¹¹⁴

Não é simplesmente um encontro com a rudeza do território que forma o mito da fronteira, há nele um fascínio pela “Grande Floresta”, uma imagem da América enquanto o “jardim do mundo”, terra de recursos abundantes capaz de prover abundantemente aqueles capazes de a atravessar, um “bosque encantado” capaz de “regenerar tudo o que há de desejável na

109 Keulartz (2008), p. 38.

110 Ibid., p. 46.

111 Ibid., p. 71.

112 Ibid., p. 62.

113 Durnbaugh (1997), p. 20. Sobre a comunidade *Society of the Woman in the Wilderness*, estabelecida em 1693 na Pensilvânia: “At one point Zimmermann calculated that the millennium would begin in 1694; seekers should gather in the wilderness (that is, in North America) to await the divine coming. In 1693 he summoned his followers (primarily scholars) to Rotterdam for the trip to Pennsylvania, in which undertaking he was aided by the good offices of the Quaker merchant and scholar Benjamin Furly (1636-1714).”

114 Turner (2008), p. 37: “Settlement in communities and rooted Puritan habits and ideals had enduring influences in the regions settled by New Englanders; but it was in this Old West, in the years just before the Revolution, that individualism began to play an important rôle, along with the traditional habit of expanding in organized communities.

humanidade”.¹¹⁵

Enquanto fundamento da concepção ecológica, o equilíbrio tem origem numa noção teológica da história natural, em que a providência divina garantiria a estabilidade das relações entre seres.¹¹⁶ Esta seria a fundação de um programa económico no estudo ecológico da natureza, passando pelo registo e quantificação das trocas entre organismos, no panorama final de um equilíbrio não propriamente igualitário, mas onde a estabilidade seria o princípio dominante.

Desta forma, o 'selvagem' não trata simplesmente de um funcionamento livre de restrições nas relações entre seres, trata de um imaginário onde a paisagem, o *ambiente*, vai ganhar uma agência sobre as formas de organização humanas, num trabalho de adaptação constante, movido numa finalidade evolutiva por um equilíbrio edénico. Aqui provação e abundância são parte de uma mesma determinação geográfica, *ecológica*, que uma certa relação com a natureza vai conceber. É então nesta tensão entre território vital e paisagem aterradora que o Selvagem se coloca.

II. 3. A raposa

Voltamos então a *Walking*, e a Thoreau. Quando foi publicada, tinha sido lida publicamente por Thoreau cerca de 10 vezes, com os títulos '*Walking*', '*Wild*', '*Walking and the Wild*', cruzando a pesquisa sobre a caminhada e sobre o selvagem durante a sua última década de vida. Nesta palestra Thoreau não constrói o seu elogio ao Selvagem a partir das virtudes da natureza em si, mas desde o movimento 'livre' dos vagabundos medievais, chamados 'saunders', termo ao mesmo tempo derivado de 'sans-terre' e de 'saint-terre', (sem-terra e terra santa). Estes 'saunterers' eram caminhantes que percorriam a Europa mendigando, peregrinos à terra santa que se perdiam. Era a própria itinerância que os tomava, sendo que muitas vezes o seu percurso ganhava uma dimensão errática, sem uma direcção definida. O termo evoluiu para designar uma caminhada recreativa e sem destino, e é nestas caminhadas, mais do que no actualizar uma vida de itinerância mendicante, que Thoreau encontra um quotidiano de pequenos movimentos onde se permite investir o sentido das peregrinações erráticas dos 'saunterers' medievais. Ao mesmo tempo que este é um Selvagem produtivo, que mobiliza a Civilização, é contextualizado 'esteticamente' numa relação com a realidade mediada pela representação desse movimento.

A fronteira americana surge como mito fundador justamente no final do processo de

115 Coleman (1966), p. 43.

116 Ibid., p. 26.

colonização do território americano¹¹⁷. O Oeste é uma linha que avança sobre o território, um organismo em mutação. Não define portanto uma posição relativa de um território perante outro, nem propriamente uma direcção, mas um movimento – é uma faixa de território fronteiriço que avança à medida que novos pioneiros chegam e delimitam novos territórios.

O primeiro encontro do Homem Ocidental com o Selvagem dá-se na fronteira do Paraíso. Uma muralha intransponível de árvores e arbustos separam-no da exterioridade total, impedindo o acesso, protegendo-o e fechando-o. Esta é a *wilderness*¹¹⁸ de Milton, a fronteira de um mundo ameaçador, inóspito, aquele que Adão e Eva enfrentam depois de expulsos do Paraíso. É o mesmo selvagem de Moisés e do povo de Israel na fuga do Egipto, o território dos demónios que tentam Cristo na sua travessia do deserto. É no labor de humanização desta paisagem aterradora que reside a redenção do pecado original. Ao sexto dia da criação, antes da expulsão, a exortação divina ao Homem é “enchei a terra e sujeitai-la, dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra.”¹¹⁹ É portanto um trabalho sagrado, o de civilizar o Mundo.

Em 1678, onze anos depois da primeira edição de *Paradise Lost* de Milton, John Bunyan publica *The Pilgrim's Progress*. O peregrino, Christian, abandona a sua casa na 'Cidade da Destruição', carregado com o fardo do conhecimento dos seus pecados, em busca da salvação. O seu caminho é feito de encontros e provações, sendo que o primeiro desses momentos é a travessia do “*Slough of Despond*” (o pântano do descontentamento):

“This miry slough is such a place as cannot be mended; it is the descent whither the scum and filth that attends conviction for sin doth continually run, and therefore it is called the Slough of Despond; for still, as the sinner is awakened about his lost condition, there ariseth in his soul many fears, and doubts, and discouraging apprehensions, which all of them get together, and settle in this place. And

117 Turner vai escrever *The Significance of the Frontier in American History* trinta anos depois da publicação póstuma do ensaio *Walking* de Thoreau no *Atlantic Monthly*. Vai introduzir o seu ensaio da seguinte maneira: “In a recent bulletin of the superintendent of the census for 1890 appear these significant words: “Up to and including 1880 the country had a frontier of settlement, but at present the unsettled area has been so broken into by isolated bodies of settlement that there can hardly be said to be a frontier line. In the discussion of its extent, its westward movement, etc., it cannot, therefore, any longer have a place in the census reports.” This brief official statement marks the closing of a great historic movement. Up to our own day American history has been in a large degree the history of the colonization of the Great West.”

118 Milton (2007): “Of a steep wilderness, whose hairie sides /With thicket overgrown, grottesque and wilde”.

119 Genesis 1:28. Daí o verso “Which to our general Sire gave prospect large /Into his neather Empire neighbouring round.” de Milton, que coloca Adão como imperador da Terra.

this is the reason of the badness of this ground.”¹²⁰

O pântano resiste ao esforço humano de formar território. É uma forma mutante, difícil de atravessar e de mapear. O 'Slough of Despond' é feito de todas as dúvidas, medos e apreensões, condensadas na lama que aprisiona o peregrino. Este Selvagem, ainda sendo um obstáculo, já não é uma muralha que protege o sujeito do Grande Fora que o ameaça, mas uma fronteira interna feita território, que deve ser atravessada. Esta travessia não é somente uma penitência, mas uma necessidade ao progresso do peregrino.

Thoreau trabalhou enquanto topógrafo em Concord. No trabalho de demarcar terrenos para os seus proprietários, os pântanos são as topografias que mais lhe resistem.¹²¹ Serão, nesta resistência, lugares sagrados, símbolos do selvagem, que persistem aos avanços civilizadores numa metamorfose dinâmica, digestiva, ao mesmo tempo que são fonte de recursos, a sua lama fértil vai ser essencial para as actividades agrícolas das povoações vizinhas. O apelo estético dos terrenos pantanosos reside nesta função dupla de recurso-resistência, sendo que a “botânica não pode ir mais longe do que dizer os nomes dos arbustos que lá crescem”.¹²² Se o sagrado vai surgir a partir das propriedades materiais do território¹²³, vai ser a resistência às estruturas de conhecimento que o vai revelar.

Estas estruturas vão então desempenhar um papel para Thoreau, mesmo que o de expor o limite à medida que avançam. Vai interessar-se pela botânica, colaborando durante algum tempo com o naturalista suíço Louis Agassiz, recolhendo e enviando espécimes desde Concord. Interessasse pelo rigor descritivo da linguagem taxonómica, mas a sua disposição é 'estética', no sentido de procurar a partir dela uma precisão e um método na linguagem que aplique aos afectos o rigor do naturalismo.¹²⁴ Aproxima-se da história natural, a partir trabalho taxonómico de aproximar a linguagem ao mundo natural que representa. Ainda assim, este vai ser um trabalho redutor, que

120 Bunyan (1904). Tradução minha.

121 Thoreau (1862), “I was surveying for a man the other day a single straight line one hundred and thirty-two rods long, through a swamp at whose entrance might have been written the words which Dante read over the entrance to the infernal regions, - "Leave all hope, ye that enter"- that is, of ever getting out again; where at one time I saw my employer actually up to his neck and swimming for his life in his property, though it was still winter.”

122 Ibid., “Botany cannot go farther than tell me the names of the shrubs which grow there-the high blueberry, panicked andromeda, lambkill, azalea, and rhodora - all standing in the quaking sphagnum.”

123 Ibid., “I enter a swamp as a sacred place, a sanctum sanctorum. There is the strength, the marrow, of Nature. The wildwood covers the virgin mould, and the same soil is good for men and for trees. A man's health requires as many acres of meadow to his prospect as his farm does loads of muck. There are the strong meats on which he feeds. A town is saved, not more by the righteous men in it than by the woods and swamps that surround it.”

resume “todos os objectos a uma superfície plana (...) constituída pela linguagem”,¹²⁵ que vai procurar desconstruir, fundando a sua perspectiva idealista na realidade concreta do mundo material, procurando construir uma linguagem “orgânica e por isso puramente literal”¹²⁶, que preencha a distância entre as palavras e as coisas.

Descreve a forma como, a partir de um certo momento, deixou de pensar e secar as flores, usando o seu chapéu como 'caixa de botânica', preservando os espécimes recolhidos na “escuridão [do chapéu] e nos vapores que se erguem da cabeça”.¹²⁷ Este procedimento, totalmente contrário às prescrições botânicas, vai preservar um equilíbrio entre as “demandas de um universalismo transcendental e um particularismo concreto”.¹²⁸

Agassiz defendia uma posição criacionista, partilhando da tese que atribuía a alterações morfológicas da flora e da fauna a episódios cataclísmicos, bem como a uma finalidade antropocêntrica, teológica, das transformações observáveis na história natural. O último espécime que Thoreau lhe enviou foi uma raposa viva.¹²⁹

Escreve, no Walden: “A capacidade de apreender tudo o que é sublime e nobre reside no infundir e drenar da realidade que nos rodeia”.¹³⁰ Vai ser uma visão imanente do sagrado que vai aprofundar a distância entre Thoreau e o criacionismo de Agassiz. Vai ser a partir do naturalismo, da observação cuidadosa da morfologia dos seres, que a materialidade da Natureza vai tomar importância para Thoreau, tornando-se difícil de conciliar com a visão de um transcendente que opera sobre o mundo, separado dele. Paradoxalmente vai ser na prática que o aproximou ao naturalista que se vai afastar dele.

Atribui uma certa humanidade às raposas, no sentido de partilharem com os humanos a capacidade de se disfarçarem de outros animais. Atravessam a escrita de Thoreau, ocupando o lugar

124 Vincent (2007b), p. 98.

125 Ibid., p. 98. Referindo-se à descrição de Foucault n'*As Palavras e as Coisas*.

126 Ibid., p. 103.

127 Ibid., p. 104. Citando Thoreau, tradução minha.

128 Ibid., 104. Tradução minha.

129 Vincent (2007a), p. 95.

130 Ibid., p. 100. Citando Thoreau, tradução minha.

do “selvagem ou da alteridade radical que desestabiliza qualquer ordem fixa”.¹³¹ São animais metamórficos, parecem “homens rudimentares, enterrados, sustendo as suas defesas, esperando a transformação.”¹³² É este conjugar da metamorfose, da metáfora, com a ciência e a história que leva Thoreau a propor um conceito de descendência próximo das ideias evolucionistas.¹³³ “A raposa, para Thoreau como para Darwin, marca a margem entre civilização e selvagem, lembrando-nos das forças transformativas, vitais, em jogo na natureza e na linguagem”¹³⁴. É neste cruzamento entre a teoria da evolução e o idealismo americano que a ideia de Ocidente enquanto dinâmica metamórfica se vai fundar nas ciências naturais.¹³⁵

II. 4. Uma passagem violenta

Há ao longo do século XVIII uma transição na forma de entender o Selvagem. A fronteira deixa de delimitar rigidamente, é marcada no movimento expansivo pela sua relação orgânica com a paisagem. Se podemos apoiar esta transformação na colonização do território americano e no mito da fronteira¹³⁶, na reprodução de um 'vitalismo' na forma como se desenha territorialmente o movimento fronteiriço, que como vimos surge em paralelo a um redirecionamento da ciência e da governação para a vida enquanto dinâmica, vai ser a noção de sublime definida no Iluminismo a determinar a forma estética de absorção do irracional e ameaçador enquanto expressões de uma natureza móvel e caótica.¹³⁷

O sublime estabelece uma relação com o incomensurável. São os limites das capacidades do indivíduo que se tornam visíveis, é neles que o sujeito do sublime encontra a superioridade da razão. Portanto um desfiladeiro que parece não ter fim deixa antever a ideia de infinito, ao mesmo tempo superior à capacidade de discernimento do sujeito e a qualquer montanha concreta. Da mesma forma uma tempestade imensa torna perceptíveis os valores humanos que sobrevivem à

131 Ibid., p. 105. Tradução minha.

132 Ibid., p. 104. Citando Thoreau, tradução minha.

133 Ibid., p. 104.

134 Ibid., p. 107. Tradução minha.

135 Ibid., p. 106.

136 Cronon (1996), p. 72.

137 Ibid., p. 72.

própria morte do sujeito – isto na medida em que a situação permita uma atitude contemplativa, não o obrigando à luta pela sobrevivência, que envolveria os sentidos de forma demasiado intensa. O sublime não pertence aos lugares ou eventos que os provocam, mas à sensibilidade do sujeito que é activada pelos extremos da sua percepção. É necessária portanto uma disposição cultural para o perceber onde outro sentiria apenas medo ou repulsa.¹³⁸ Nesse sentido, é já o destacar do sujeito de si mesmo, do seu corpo sensível afectado pela possibilidade da sua anulação para um outro onde o afecto é movido pela razão, passando o sujeito a ocupar uma posição contemplativa, 'estética'¹³⁹.

O que está em causa no sublime kantiano é, também, uma passagem,¹⁴⁰ entre o terreno do sensível e o campo metafísico do super-sensível. É o atravessar do véu das aparências, que os clássicos atribuíam ao belo, na expressão do ideal que se faz na intuição da conformidade, de uma relação entre forma e propósito. Esta relação com o transcendente vai ser posta aqui em jogo de forma mais intensa pela crise perceptiva provocada por eventos extremos.

A ligação entre belo e bom faz-se por analogia, as formas sensíveis não podem por si apresentar um Ideal. Este é antevisto nelas, na sua adequação vão representar simbolicamente a ordem superior da natureza. Esta relação estabelece ao mesmo tempo uma distância, abre um abismo intransponível.¹⁴¹ Dizendo respeito às formas, o belo nunca pode ser mais que uma analogia, uma metáfora do bom. Esta analogia funda-se no processo que dá forma ao informe, na figuração de uma unidade no diverso¹⁴² que constrói a percepção. O seu sujeito é soberano, construído enquanto centro do processo perceptivo, comprazendo-se na adequação da forma que dá ao mundo, e vai ser posto em questão na crise que o sublime descreve.¹⁴³

O sublime opera a partir de categorias prévias, no próprio mecanismo perceptivo. Nesse sentido a moralidade que se abre a partir dele tem que ver com a aparição do transcendente, não já representado na ordem das coisas, mas operando sobre a percepção a partir da desordem aparente. É

138 Kant (1998), p. 110.

139 Ver Susan Buck-Morss (1992) para a discussão sobre a transição do modo estético sensível para o modo estético contemplativo.

140 Rogozinski (1993), p. 133.

141 Ibid., p. 134.

142 Ibid., p. 135.

143 Ibid., p. 135.

nesse sentido que nada é sublime em si, o sublime é “precisamente o que acontece, a pura ocorrência do evento”.¹⁴⁴

O processo de compreender a realidade revela-se enquanto tensão nos limites da imaginação, perante a magnitude de um certo evento. Desperta emoções contraditórias, perante a grandiosidade, espanto e atracção misturam-se. O evento concreto tem uma dimensão finita, mas que ainda assim ultrapassa a capacidade de síntese da imaginação, revelando a violência que a Razão exerce sobre a imaginação, no esforço a que a obriga na representação do infinito.¹⁴⁵ É uma objecção constitutiva que fica expressa no sublime, ao construir o mundo enquanto objecto o sujeito opõe-se a ele, ergue-se portanto nesta oposição, que o atravessa.¹⁴⁶ No esforço de representar o infinito, a imaginação encontra-se com os limites deste procedimento, sendo na expressão desses limites que se vai dar a experiência do infinito.¹⁴⁷ É, portanto, nas margens da dissolução do processo perceptivo que vai surgir o sublime. Perante uma situação ameaçadora, é o comprazimento que se supõe enunciar uma ordem subjacente à aparência caótica. É esta finalidade do que não tem fins que vai assinalar o sublime, ocupando um limiar, uma “demarcação precária(...), deste lado do horror, sempre a ponto de desaparecer nele.”¹⁴⁸ É o desordenar do sensível que, paradoxalmente, vai anunciar a ordem superior do supra-sensível.¹⁴⁹

Kant descreve na *Crítica da Faculdade de Julgar* o exercício da imaginação enquanto violência sobre o sensível, violência que se dobraria na outra efectuada pela razão sobre a imaginação.¹⁵⁰ É a violência então que vai fazer a passagem para o supra-sensível, é nesse sentido que o evento violento vai despertar o sublime.

Na compreensão de um objeto, a imaginação condensa as apreensões que o formam. Esta síntese unitária remete à construção momentânea da percepção. Perante um objecto imenso, a

144 Ibid., p. 137. Tradução minha.

145 Ibid., p. 138.

146 Ibid., p. 139.

147 Ibid., p. 139.

148 Ibid., p. 136. Tradução minha.

149 Ibid., p. 137.

150 Ibid., p. 141.

imaginação encontra-se com a impossibilidade de síntese. Na falta de tempo para perceber o objecto como um todo, no permanente escapar de uma totalidade, surge a percepção do infinito.¹⁵¹ A violência que esta síntese inflige sobre a percepção é colocada em crise pelo sublime, revelando a tensão primordial do processo perceptivo. Se toda a síntese é violenta, e se a possibilidade de experiência reside nesta síntese, pode dizer-se então que toda a experiência depende de uma “violência elementar”.¹⁵² Nesse sentido, enquanto revelação dos limites desta síntese, o sublime não seria possível se a imaginação não fosse inerentemente violenta,¹⁵³ violência que vai ser aprofundada pela Razão, no sentido em que vai operar os mesmos instrumentos na formação das suas ideias enquanto contínuas e permanentes.¹⁵⁴

Também o sujeito vai ser formado neste exercício, a construção de um ponto de vista unitário sobre o mundo depende desta síntese do descontínuo. Este ponto de vista vai localizar-se a partir do corpo do sujeito. A dimensão espacial da percepção vai encontrar no corpo a sua “orientação primordial”.¹⁵⁵ A matriz do espaço, os eixos que organiza, vão-se traçar a partir do corpo, que se vai fazer sensível apenas por oposição a outros corpos. “A carne é sublime desde o momento deste primeiro contacto, deste quiasma táctil, onde o espaçamento carnal do mundo se revela.”¹⁵⁶ O sublime é aqui a própria “impressão de vida”, que se estende por todo o organismo. O “caos é nome da vida que se encarna”, vai ser esse o caos a expressar-se no sublime.¹⁵⁷

“A comunidade infinita do mundo é a forma”, é na ligação do múltiplo que o mundo assegura a sua coerência, “antes de qualquer apreensão, antes da síntese da imaginação.”¹⁵⁸ É perante a finitude da imaginação que esta “profusão de possibilidades” aparece enquanto caos monstruoso. É portanto essa forma superior do mundo que se revela ao sujeito através do sublime. A

151 Ibid., p. 142.

152 Ibid., p. 144.

153 Ibid., p. 143.

154 Ibid., p. 148.

155 Ibid., p. 153.

156 Ibid., p. 153. Tradução minha.

157 Ibid., p. 153.

158 Ibid., p. 152. Tradução minha.

finitude da imaginação é incapaz de compreender o infinito, esta comunidade é então uma auto-síntese imanente prévia ao trabalho da imaginação, será uma *sinopse*, a totalidade múltipla.¹⁵⁹ Esta forma transcendente trata do jogo livre das formas, de uma “legalidade sem lei”, uma finalidade sem fins.¹⁶⁰ Esta lei não é senão a da comunidade, a sua finalidade a existência do mundo.¹⁶¹

Este Sublime partilha então da forma dinâmica atribuída ao Selvagem, num comprazimento estético que se dá no limite do desprazer, que revela o próprio movimento constitutivo dos mecanismos perceptivos, o trabalho constante de produzir mundo resumindo a percepção. Antevê a partir dele uma transcendência absoluta, uma que coincide com a imanência, no sentido em que dá lugar a “comunidade de todas as coisas”, a uma ordem intrínseca ao universo. Vai ser também a partir de uma ameaça externa que este Sublime se revela ao sujeito, desvelando a partir dela a violência inerente aos processos que o constituem, separado de si e do mundo, representado pela imaginação, revelando neste limite uma ordem subjacente cuja ambivalência é paralela à do Selvagem, a de um território ao mesmo tempo ameaçador e revelador de uma potência vital.

III. Uma Questão de Origens

III. 1. Uma incerta cortesia

A acepção jurídica do termo *civilização* terá prevalecido até ao final do séc. XVIII, designando o “transladar ao foro civil uma causa penal”¹⁶², sendo no iluminismo que se constrói o seu sentido moderno, simultaneamente enquanto tendência de um povo a melhorar os seus costumes e “estado do que é civilizado”.¹⁶³ Esta Civilização vai construir-se então a partir da divisão entre uma dimensão teleológica, idealizada, e a realidade factual das sociedades 'avançadas'.

Esta definição apoia-se, em primeiro lugar, no trabalho do progresso sobre a natureza

159 Ibid., p. 154.

160 Ibid., p. 155.

161 Ibid., p. 156.

162 Starobinski (1999), p. 9.

163 Ibid., p. 10.

humana, à partida brutal e violenta. Depois, faz necessária a distinção entre a realidade imperfeita das sociedades ditas civilizadas e os valores que movem o processo de aperfeiçoamento que sobre elas se deve aplicar. A civilização funciona, portanto, simultaneamente como *máscara*, designação superficial que esconde os conflitos e imperfeições dos sistemas sociais modernos, e como ‘fundo de virtude’, valor que sobrevivendo à corrupção das organizações sociais contemporâneas, dá sentido a um processo histórico de aperfeiçoamento.

Perante este esquema, não era fácil distinguir a verdadeira civilidade, aquela animada por uma adesão profunda aos valores da Civilização, da adopção superficial de uma estrutura de comportamento por mero hábito e coação social.¹⁶⁴ A virtude transcendente era pertença do Progresso em si, enquanto o ser humano, naturalmente bárbaro, teria a violência e o conflito como o primeiro modo de relação, ainda que apenas latentes, sob uma aparência de normalidade.

A civilização é então mais do que um processo, é uma 'tendência' que não se circunscreve a uma acção humana concreta. Pertence ao curso teleológico da História, ao mesmo tempo que representa o progresso da humanidade em direcção a uma convivência harmoniosa entre os seres, é a consequência imprevista da sucessão de conflitos e inovações. Reside nas acções humanas, mas é um processo que supera os agentes concretos, funcionando como o motor transcendente da História.

Esta tendência teleológica vem colocar a civilização no lugar dos valores religiosos, o “processo complexo de refinamento de costumes”¹⁶⁵, aparece apropriando-se de uma aura sagrada, que ainda assim permite tanto o aprofundar dos valores tradicionais da religião como a sua superação.

Esta ambiguidade expressa-se no discurso em torno aos processos coloniais. Condorcet, em 1794, em '*Esquisse*', condena a forma tirânica, predatória e sanguinária como os colonos avançavam sobre o território, e, sobretudo, a forma como os missionários impunham as suas “velhas superstições” aos povos colonizados.¹⁶⁶ Propõe uma tarefa alternativa à evangelização, a da civilização, que irá libertar todos os povos através dos valores iluministas. Estas outras culturas são em grande medida representadas enquanto humanos em potência, que parecem apenas esperar os meios que os europeus lhes podem oferecer para se libertarem da tirania dos seus déspotas ou da estupidez dos conquistadores, humanizando-se finalmente. Aqueles outros povos cuja dureza não

164 Ibid., p. 15.

165 Ibid., p. 21.

166 Ibid., p. 22.

lhes permitia aceder imediatamente às venturas da civilização, seriam lentamente absorvidos, ou simplesmente desapareceriam durante o processo civilizador.¹⁶⁷

É a partir da constituição da Civilização enquanto sistema de valores que se justifica o avançar do Ocidente sobre os territórios desconhecidos às potências europeias, é dessa forma que Leopoldo II vai defender a empresa colonizadora do Congo quando da Conferência Internacional de Geografia em Bruxelas:

“The Matter which brings us together today is one most deserving the attention of the friends of humanity. For bringing civilization to the only part of the earth which has it not yet reached and lightening the darkness in which whole peoples are plunged is, I venture to say, a crusade worthy of this century of progress...”¹⁶⁸

É a luz da civilização que comanda a empresa colonial, expandindo-se sobre o território. Nesse sentido, a continuidade com o projecto evangelizador é bastante clara, tal como o construir-se sobre um terreno ambíguo, pantanoso, na distância entre o discurso civilizador e as práticas coloniais. Esta distância não é uma mera contradição do Civilizado, mas um mecanismo essencial à sua operação. Starobinski esclarece este mecanismo a partir da divisão entre *valor* e *facto*. Esta não se aplica somente às colónias distantes, mas também aos territórios dos países 'civilizados', constituindo esta dimensão teleológica, metafísica, da civilização a partir exactamente da distância dos valores humanistas à realidade da humanidade. É sempre por cisão que estes valores actuam, uma cisão que atravessa várias escalas.

Esta operação vai criar constantemente um vazio no centro do Civilizado. Este último aparece no comportamento e nas relações entre humanos como um conjunto de parâmetros formais, o 'civismo', aos quais o indivíduo obedece. O vazio diz respeito à dúvida, comum entre os iluministas, se os seus pares são animados por um sentimento 'verdadeiro' de 'cortesia', ou se simplesmente coagidos socialmente, aderem a um código. Este vácuo apresenta portanto a natureza pouco confiável do indivíduo, uma barbárie que resiste em cada ser. É nesse sentido que se vai depositar a confiança nas restrições legais-repressivas do 'policinado', que se instituem numa estrutura formal, legal, de constituição do 'polido', dando uma consistência coerciva ao processo de suavização de arestas e de anulação de atritos que este último descreve.¹⁶⁹

167 Ibid., p. 22.

168 Wiesner, et al. (2008), p. 242.

169 Starobinski (1999), p. 20.

A partir do tratado de Mirabeau¹⁷⁰, percebemos que essa divisão interna ao termo 'civilização' é tripartida: por um lado representa o processo de aperfeiçoamento das relações sociais, um ideal racional. Por outro, designa também o “conjunto das instituições e técnicas que os grandes impérios possuíram no seu apogeu”. Refere-se portanto a sociedades totalmente distintas quanto à sua organização e sistema de valores, que são ainda assim 'civilizações'. Cabe-lhe ainda uma terceira dimensão, a da “realidade contemporânea, com tudo o que esta entranha de irregularidades e injustiças”,¹⁷¹ o lugar onde os valores se encontram com a realidade, campo, portanto, da razão crítica. São então três as dimensões que marcam a discussão iluminista sobre a civilização: a civilização como valor a realizar, a civilização material e a razão crítica.

É esta separação em campos autónomos da matéria, da razão e do *valor* que vai fundar a necessidade política do estético para a ordem social da modernidade. Fundando a moralidade numa razão livre e abstracta, libertando os valores morais de uma determinação metafísica, vai ser estética a expressão material da transcendência, e vai ser pela estética que os valores se vão fixar no comportamento humano, seja pela refinação urbana dos costumes dos homens, de uma adequação do comportamento à *civilidade* de que falávamos, seja no fundar de uma ordem superior na profundidade da sua afecção estética. É nesta segunda via que o belo kantiano vai encontrar a universalidade, no modo em que dizendo respeito às percepções revela uma adequação e uma finalidade superiores.¹⁷² É este campo da finalidade, o dos valores, que se vai “autonomizar radicalmente” no iluminismo,¹⁷³ fazendo-se então necessário o seu fundamento estético, numa via perceptiva de confirmação moral da validade dos comportamentos humanos.

Se a estética é a forma do sujeito se elaborar e *sujeitar livremente* à autoridade, de se fazer lei,¹⁷⁴ é também na defesa do profundo enraizar dos valores morais no sujeito que vai surgir uma

170 Ibid., p. 14.

171 Ibid., p. 15.

172 Eagleton (1988), p. 328.

173 Eagleton, p. 336: “What happens, in the early development of the bourgeoisie, is that its own secularizing material activities bring into increasing question the very metaphysical values it urgently needs to validate its own political order. The birth of the aesthetic is in part a consequence of this contradiction. If value is now increasingly difficult to derive from a metaphysical foundation, from the way the world is or from the way it might feasibly become, then it can only be derived in the end from itself. Value, as with Kant, is what is radically autotelic, bearing its own conditions of possibility, like the Almighty Himself, within itself.”

174 Eagleton (1988), p. 333: “The ethico-aesthetic subject - the subject of bourgeois hegemony - is the one who, in Kant's phrase, gives the law to itself and who thus lives its necessity as freedom.”

crítica materialista à ideologia racionalista da ordem burguesa, “visto que aquilo que o estético imita na sua futilidade gloriosa (...) não é nada mais do que a própria existência humana, que abdica de qualquer explicação para além do seu deleite próprio, enquanto fim em si mesmo, e que não se detém em qualquer determinação exterior”.¹⁷⁵ Este é um movimento pré-subjectivo, em tudo diferente da *livre adequação* a princípios racionais, a partir do qual se vai inverter o jogo do poder. É pelo estético que o sujeito se vai ligar ao outro, que surge a empatia, é neste movimento improdutivo do ser que os mecanismos de sujeição dos corpos a uma lógica produtiva se vão revelar.

É neste contexto que a questão das origens se vai formar. A operação de definir a ‘natureza humana’, de procurar resolver a dúvida sobre a motivação íntima dos homens, trata de despir de o humano de todas as construções sociais e descrever o ser que resta. É um estado primeiro, selvagem da natureza a questão que se coloca à construção das instituições ocidentais.

III. 2. Um desejo infinito

Hobbes, na construção da sua filosofia política, vai desenvolver um exercício redutivo em torno da natureza humana. Este exercício surge no contexto de uma ruptura com a cosmologia aristotélica, e tem uma relação com as ciências naturais. O processo de dedução das 'leis naturais', que regem moralmente o comportamento humano, surge em paralelo com a definição das leis da natureza, que governam fisicamente o movimento dos corpos.¹⁷⁶

Para Aristóteles, o estado de repouso seria a “forma perfeita do ser”, o movimento seria “uma tensão entre o potencial e o actual”, o estado da matéria na sua procura pelo seu “lugar natural”¹⁷⁷. Hobbes vai desenvolver a concepção oposta, proposta por Galileu, que introduz o movimento como estado subjacente a todas as coisas, como fundamento do real que o determina numa actualização imperfeita e contingente.¹⁷⁸ O mundo real é resistência, os corpos estão constantemente sob o efeito de forças externas, em embate com outros corpos, tornando a percepção deste dinamismo intrínseco apenas possível na concepção imaginária, matemática, de um mundo sem resistência.

175 Eagleton (1988), p. 338. Tradução minha.

176 Verdon (1982), p. 654.

177 Ibid., p. 654, citando Aristóteles. Tradução minha.

178 Ibid., p. 654.

Hobbes aplica então um método¹⁷⁹ de abstração de todos os constrangimentos externos no processo da sua concepção da natureza humana, numa redução ao vácuo paralela à necessária à observação do puro movimento dos objectos. Este exercício de imaginar o comportamento humano livre de todos os constrangimentos sociais,¹⁸⁰ começando por imaginá-lo isolado, sem relações, vai estabelecer as condições para a definição da 'natureza humana', num primeiro passo desta investigação. Este humano atomizado vai então ser posto em relação, a partir dos atributos inferidos, definindo um 'Estado da natureza', onde as relações se estabelecem enquanto pré-sociais, ainda sobretudo determinadas pela 'natureza humana' deduzida.

Estes humanos então, como os corpos da física de Galileu, serão sempre movimento, impulsionados constantemente pelos seus desejos e apetites. Não será tanto o exercício da inércia, o repouso no movimento, mas uma aceleração provocada pela força do apetite, que move estes humanos no desejo não só dos objectos presentes, mas de todas as coisas.¹⁸¹ Livres para seguirem este impulso, mas já num contexto povoado por outros corpos, a colisão vai ser inevitável, o conflito vai ser o seu modo de relação predominante. É então apenas no constrangimento que o homem pode construir a ordem social.¹⁸²

Este vácuo, sendo útil para destacar uma natureza intrínseca, vai ser gradualmente preenchido. O apetite animal é mecânico, tem origem nas percepções externas. A partir delas, do saciar do desejo presente, a vida dos primeiros homens é um “movimento constante”,¹⁸³ como a dos outros animais. No entanto, o homem, sendo um animal racional, pode projectar no tempo as suas impressões. Não vai ser apenas à escassez do momento que vai responder, mas à possibilidade futura de carência. Preparando-se para a fome que vem, vai ser o predador mais voraz.¹⁸⁴ Ainda

179 O entendimento da ciência política de Hobbes como uma sequência directa da sua ciência natural vai ser limitado por um lado pela natureza das duas disciplinas, por outro pelo basear da leitura da natureza humana não só no exercício de abstração, mas também na experiência própria, no contexto da guerra civil inglesa. Leo Strauss será dos objectores deste entendimento da ciência política de Hobbes enquanto ciência natural, ainda assim, o argumento de Verdon, que acompanho, é o de que o estudo das relações sociais é uma adaptação vaga, não literal, do paradigma e dos métodos do estudo da natureza contemporâneo a Hobbes.

180 Ibid., p. 656.

181 Ibid., p. 658.

182 Ibid., p. 661.

183 Strauss (1952), p. 8.

184 Ibid., p. 9.

assim, não é simplesmente uma resposta racional à privação que vai projectar o desejo do homem num movimento de aceleração. O apetite humano, inferido a partir do seu isolamento de todos os constrangimentos, é intrínseco. É a resposta mecânica do apetite animal que constrange o Homem à contingência momentânea e, no fundo, a uma contingência futura projectada pela razão. No entanto, há no apetite humano uma dimensão espontânea e infinita, que transcende a necessidade, uma força vital que impulsiona o homem de uma forma inevitável.¹⁸⁵ Este apetite prévio à percepção, despertado pelo estímulo exterior, vai activar no desejo de possuir uma coisa um apetite infinito de posse sobre todas as coisas. Num contexto povoado por seres movidos pela mesma natureza, este impulso vai transformar-se no desejo de domínio do outro. A ilusão de grandeza vai se tornar na vontade de superioridade, a vaidade na comparação e no conflito.¹⁸⁶

A natureza humana não é definida somente neste apetite, mas também numa 'razão natural', que tem origem no desejo auto-preservação. Este vai expressar-se mais intensamente enquanto medo da morte, o mal supremo, aquele que anula toda a possibilidade de bem. A vida não possui o poder reverso, vai ser um “bem primário”, necessário, mas não supremo, total.¹⁸⁷ Anulada a possibilidade de beatitude, do bem supremo e final da felicidade e do estado natural de repouso, o comportamento humano mover-se-á constantemente desde o medo da morte.

É a morte violenta, não propriamente o sofrimento, mas a morte às mãos de outros homens que vai determinar a formação da 'razão natural'.¹⁸⁸ É na ameaça de uma morte violenta que se sustenta a lei e o Estado, num medo mútuo do “outro homem como um assassino potencial”.¹⁸⁹ A precariedade da vida é a base desta relação, qualquer homem pode ser morto por qualquer outro, é uma 'igualdade natural' de condições que rege o estado da natureza. Por muito diferentes os corpos,

185 Ibid., p.9. Diríamos que há já algo dessa dimensão intrínseca na projecção racional do apetite, apesar de se distinguir esta voracidade racional, fundada na auto-preservação, da infinita, fundada na ambição e na vaidade.

186 Ibid., p. 13. É também aqui se se centra o nomear do Leviatã a partir da referência bíblica, do capítulo 41 de Job, nomeada como o “rei dos orgulhosos”: “Hitherto I have set forth the nature of Man, (whose Pride and other passions have compelled him to submit himselfe to Government;) together with the great Power of his Governour, whom I compared to Leviathan, taking that comparison out of the last two verses of the one and fortieth of Job; where God having set forth the great power of Leviathan, called him King of the Proud.” Hobbes (1968), cap. 28. Curiosamente esta é a tradução católica do último versículo do capítulo 41 de Job: “O seu olhar desafia os mais orgulhosos; é o rei de todos os animais selvagens.» Sociedade Bíblica de Portugal (2009).

187 Ibid., p. 16.

188 Ibid., p. 16.

189 Ibid., p. 17. Tradução minha.

há uma vulnerabilidade que os atravessa a todos, todos estão expostos à anulação pelo outro.¹⁹⁰

É o medo da morte que o vai fazer recuar e aceder à sujeição ou ao acordo. Nesse sentido, este medo é a base do comportamento racional, sendo na ferida, no deparar-se fisicamente com o perigo de morte, que o sujeito vai encontrar os seus limites e estabelecer uma relação racional com o mundo.¹⁹¹ É também a partir do medo da morte que se deriva a atitude justa, é neste seu limite que o sujeito irá encontrar a consciência moral.¹⁹²

O 'Estado natural' é a estrutura social que surge na consequência directa destas condições. No confronto o vencedor abdica de matar o vencido, estabelece com ele uma relação de subserviência, que seria uma forma primária de racionalidade, baseada por um lado na abstinência do vencedor da violência desnecessária (visto que o vencido não apresenta já um perigo), por outro na sujeição do vencido, que desta forma põe a sua auto-preservação acima da vaidade.

Esta é, ainda assim, uma relação imperfeita e precária, inferior ao 'Estado artificial', criado em acordo entre rivais perante o supremo inimigo comum, “esse terrível inimigo da natureza, a morte.”¹⁹³ É, também aqui, o medo da morte a levar os indivíduos à razão e através dela, a fundarem o Estado enquanto instituição que protege da morte.

Portanto “a revelação original do mundo faz-se não por uma visão espontânea e desligada da sua forma, mas pela experiência involuntária da sua resistência”.¹⁹⁴ Daí que o sentido mais importante na fisiologia de Hobbes seja o tacto,¹⁹⁵ e que seja através dele que as outras percepções são contextualizadas. A visão é assim uma construção indirecta, psicológica. Não trata da formação óptica de uma imagem na retina, mas na compreensão de estímulos visuais enquanto objectos, num processo interpretativo¹⁹⁶ que sobrepõe aos estímulos uma forma.

É numa articulação da *visibilidade* da morte que se pode ler a gravura do frontispício do

190 Kavka (1983), p. 292.

191 Strauss (1952), p. 19. Na pagina 27, citando Hobbes: “And from hence it comes to passe, that men have no other means to acknowledge their own Darknesse, but onely by reasoning from the unforeseen mischances, that befall them in their ways.”

192 Ibid., p. 25.

193 Ibid., p. 22. Tradução minha.

194 Ibid., p. 27.

195 Ibid., p. 27.

Leviatã. Este “homem artificial”, corpo feito de corpos, olhares que se condensam na cabeça que nos olha,¹⁹⁷ armado de uma espada e de um ceptro religioso, é remanescente de uma tradição fúnebre, a das efígies régias. Quando da morte do rei, é construída uma figura que vai acompanhar o funeral e que vai ser exposta publicamente durante o interregno¹⁹⁸. Esta figura torna *visível* o corpo político do soberano, que sobrevive ao seu corpo natural. A filosofia política de Hobbes é assim, antes de mais, o atribuir à soberania de uma dimensão transcendente, a partir de uma abordagem aparentemente materialista, que parte do corpo do soberano. Aproximando a filosofia política das ciências naturais, funda uma natureza enquanto abstracção original, a partir da qual traçar a finalidade necessária do regime autoritário.

III. 3. Um homem solitário

“Ao falar de selvagens descreveram cidadãos”¹⁹⁹, vai ser assim que Rousseau, no início do seu segundo discurso, se vai referir aos anteriores exercícios especulativos em torno da natureza original do homem. A crítica, que vai desenvolver ao longo do discurso, vai ser em grande medida uma resposta ao argumento de Hobbes, apropriando-se do processo de isolamento homem original para a partir dele inferir as qualidades da natureza humana²⁰⁰. A proposta de Rousseau, no exercício de levar ao limite o argumento de Hobbes, é na verdade a de desligar o conflito social de uma origem natural, sendo que propõe uma visão teleológica da natureza, de um humano cuja característica 'natural' é tender para a liberdade. Trata do aperfeiçoamento dos homens, mas um que não é inevitável, na escolha livre podem-se sobrepor formas sociais desvantajosas a outras

196 Greenstein & Maurin (1975), p. 301: “(The term that Hobbes used for a perceived image was mere *phantastica*.) (2) Perceived images are syntheses of memories. There is no immediate global recognition of objects viewed. Rather, a multitude of sightings of various points on the objects, accumulated in sufficient number in the memory, lead to the visual perception of the objects. (3) Perceived images do not depend on physical laws of optics but rather on psychological factors, that is, modes of action of the brain involving unconscious calculation and combination of visual information received.”

197 Bond et al. (1999), p. 255.

198 Ibid., pp. 255 e 256. Ver também Fritz (1982), p. 8 e seg. Fritz faz a leitura de como estas tradições geraram, durante o século XVII, um mercado em torno delas, fosse através da cerimónia fúnebre e da produção das efígies, fosse a partir da sua exposição na abadia de Westminster.

199 Rousseau (2002), p. 88. Tradução minha.

200 Marin (2012), p. 7. Marin vai defender que todo o exercício que Rousseau desenvolve no segundo discurso como uma crítica cínica ao estado natural de Hobbes, desmontando a ideia do homem como originalmente isolado.

moralmente desejáveis.²⁰¹ Os homens devem então organizar-se numa forma que desenvolva plenamente o seu potencial.

É nestes termos então que se coloca a tarefa especulativa sobre as origens de Rousseau. O 'homem selvagem' que constrói no 'Discurso sobre a Origem da Desigualdade', reduzido do 'estado natural' de Hobbes, vive entregue aos sentidos e disperso pela Terra. Solitário, as suas relações sociais reduzem-se a encontros esporádicos, sem que conflitos se possam estabelecer enquanto relações de dominação. É a partir deste esboço que Rousseau inverte o argumento iluminista: não é a natureza a atrair o homem, mas o inverso – é o progresso da organização social da humanidade que se forma enquanto processo de degradação moral das relações sociais.

Esta primeira humanidade vai ser então despida de toda a sofisticação, o isolar do homem da relação com o outro vai também despojá-lo de cultura. Sendo o contacto com os seus pares reduzido ao mínimo, este humano vive sem linguagem. Não usa utensílios senão da forma mais rudimentar. A sua relação com o mundo começa pelas funções mais simples, “ver e sentir é a sua condição primeira, (...) querer ou não querer, desejar e temer seriam as primeiras, e de certa maneira, as únicas operações da sua alma, até que novas circunstâncias ocasionem novos desenvolvimentos”.²⁰² É um homem-animal, entregue aos seus sentidos.

Rousseau vai então encontrar, neste trabalho de redução, um processo de depuração de uma essência moral primeira, a expressão imediata da Natureza. Não se pode dizer que esta animalidade seja um estado menor, no sentido em que a pura obediência aos impulsos naturais liberta este homem (e os outros animais) de vícios e virtudes. A sua moralidade reside nesta pura afecção natural, que o coloca em relação imediata com a Natureza enquanto princípio transcendente que ordena o mundo.

Este mundo não é sem violência, mas sem relações de poder que perdurem para lá do instante²⁰³. A sua harmonia depende de não se constituírem relações sociais, nesta disposição natural para o isolamento, estes primeiros humanos seriam seres solitários e livres, condições mutuamente dependentes, frágeis e sensíveis à fragilidade dos outros²⁰⁴. Vai ser então sobre este 'homem-selvagem' despido de relações sociais que se vai desenhar a origem do conflito social.

201 Ibid., p. 15 e 17.

202 Rousseau (2002), p. 96. Tradução minha.

203 Ibid., p. 111: “One man might indeed seize the fruits which another had gathered, the game which another had killed, the cavern which another had occupied for shelter; but how is it possible he should ever exact obedience from him, and what chains of dependence can there be among men who possess nothing?”

III. 4. A ilha da linguagem

“Grandes inundações ou tremores de terra rodearam regiões habitadas com água ou precipícios. Porções do continente foram despedaçadas e divididas em ilhas por revoluções do globo.”²⁰⁵.

É por constrangimento geográfico, nas ilhas assim formadas, que a sociedade começa, é nelas que a linguagem se desenvolve e a partir delas que se propaga. Trinta e cinco anos depois do naufrágio literário de Robinson Crusoé, Rousseau imagina uma ilha de naufragos coagidos pela insularidade ao convívio. É entre eles que encontra a origem das primeiras formas de linguagem.

Antes que estas condições se deem e a linguagem se estruture como sistema de signos, são poucas, mas essenciais, as diferenças entre este humano e os outros animais com quem partilha o mundo: “Todos os animais têm ideias; chegam mesmo a combiná-las num certo grau, e, a este respeito, é apenas uma diferença neste grau que vai constituir a diferença entre homem e animal.”²⁰⁶ O mundo forma-se primeiro a partir dos sentidos, nestes inaugura-se uma representação rudimentar das coisas que é pouco mais que sensação, sem lugar para a comparação ou para ideias gerais. Esta primeira representação, funcional no sentido em que está restrita à relação sensorial com o mundo do animal que a constrói, vai se transformar por via passional. “Não começámos por pensar, mas por sentir”²⁰⁷: a transição da sensação para o sentimento vai reger aquela da representação sensorial para o signo linguístico. Amor, raiva, piedade, são então paixões que fundam a linguagem.

Disto deriva que as primeiras palavras sejam metáforas, visto que a uma descrição objectiva das coisas se antecede e impõe uma afecção emotiva. ‘Gigante’ surge primeiro que ‘Homem’, porque é o medo despertado por um primeiro encontro que vai dominar a representação linguística do outro. Esta primeira linguagem é antes relacional que objectiva, preenchendo-se de um

204 Ibid., p. 105: “A bad man is a robust child” - Rousseau desmonta esta frase de Hobbes, afirmando que toda a vida começa na fragilidade e dependência (“That if this man, when robust, depended on others as much as when feeble, there is no excess that he would not be guilty of.(...)But these are two contradictory suppositions in the state of nature, to be robust and dependent. Man is weak when dependent, and his own master before he grows robust.) Defendendo que é a ignorância e não o progresso a proteger o homem selvagem do vício (“for it is neither the development of the understanding, nor the curb of the law, but the calmness of their passions and their ignorance of vice that hinder them from doing ill.”). Esta fragilidade inicial sustenta a condição inata do sentimento de piedade, que se pode observar em todos os seres vivos, que por se reconhecerem frágeis reconhecem a fragilidade nos outros.

205 Ibid., p. 118. Tradução minha.

206 Ibid., p. 97. Tradução minha.

207 Rousseau (1998), p. 293. “ We did not begin by reasoning, but by feeling”.

vocabulário diverso,²⁰⁸ na descrição de cada objecto a partir das diferentes relações em participa.

Esta leitura relacional do mundo vai se fazer mais complexa conforme as circunstâncias ambientais o vão exigindo, dela emerge a comparação. Ao estabelecer relações entre as coisas, comparando, o humano adquire “ideias de mérito e beleza”,²⁰⁹ estabelece preferências. Nas relações com outros humanos surge a estima, o prestígio, logo a cordialidade e a ofensa. Assim, desde a capacidade de comparar, emerge a desigualdade e o conflito.²¹⁰

Dá-se uma outra separação neste processo de intensificação de relações: A linguagem verbal inaugura as ideias gerais, separando uma abstração do mundo a partir da associação de características comuns entre coisas. Simultaneamente, as relações sociais separam o humano de si mesmo, a partir de uma outra abstração, a imagem de si no outro.²¹¹

III. 5. A origem que move

O homem de Rousseau é antes de mais uma experiência oitocentista. Surge em contraponto às propostas iluministas, primeiro numa crítica radical à ideia de progresso, depois no processo retórico de construção de uma proposta civilizatória. Esta crítica trata de separar da cultura a dimensão teleológica, questionando a evolução moral da humanidade como destino inevitável da sua cultura. Não é, apesar das aparências, num regresso às origens que se reside o destino natural da humanidade, trata-se aqui de propor uma forma social que desenvolva plenamente a natureza humana, entendendo-a enquanto fim.²¹² A natureza irá então ditar a finalidade da humanidade, mais do que as suas origens. Em Rousseau a natureza humana trata de uma tendência para a liberdade,²¹³ o que em si vai desestabilizar a finalidade aristotélica, em que a beatitude garantia o repouso final

208 Ibid., p. 296.

209 Rousseau, (2002), p. 118.

210 Ibid., p. 146: “For the same reason, such a man must be a stranger to hatred and spite, passions which only the opinion of our having received some affront can excite; and as it is contempt or an intention to injure, and not the injury itself that constitutes an affront, men who don’t know how to set a value upon themselves, or compare themselves one with another, may do each other a great deal of mischief, as often as they can expect any advantage by doing it, without ever offending each other.”

211 Ibid., p. 138: “In fact, the real source of all those differences is that the savage lives within himself, whereas social man, constantly outside himself, knows only how to live in the opinion of others; and it is, if I may say so, merely from their judgment of him that he derives the consciousness of his own existence.”

212 Marin (2012), p. 5.

213 Marin (2012), p. 5.

dos corpos. É portanto uma finalidade dinâmica, regida por um princípio transcendente.

Vai ser também em torno da liberdade que o 'contrato social' se vai propor. Os homens reúnem-se já não para se protegerem da morte mas para se defenderem da tirania,²¹⁴ sendo que a autocracia não trata de um contrato, mas da servidão imposta. A crítica que subjaz ao 'segundo discurso', de como o despojar do homem de todos os condicionamentos sociais o vai despir também da sua humanidade, entregando-o a uma animalidade pré-social. Este exercício redutor vai cumprir aqui uma função, de situar o motor das organizações sociais virtuosas numa liberdade original dos indivíduos.

A definição de Hobbes de natureza humana era dinâmica nos termos em que o seu homem era movido por um apetite inevitável que o levava ao confronto, as formas sociais organizadas tratavam do constrangimento deste impulso em nome da preservação da vida. Ao colocar a liberdade individual enquanto origem e finalidade da natureza humana, a proposta de Rousseau vai construir os constrangimentos com que se cerca de uma forma totalmente diversa.

O bem-comum e o consenso social vão ser as ideias que vão centrar esta organização social, que vai então dispersar o sujeito soberano numa categoria vaga e total, o 'povo'. É a “Vontade Geral” que vai ser a base deste contrato²¹⁵, deposto o corpo do soberano, esta vai tomar a forma de um propósito abstrato, totalmente transcendente, que não trata da aferição das vontades particulares dos sujeitos “soberanos”, mas da adesão 'livre' a este princípio abstrato da Razão colectiva. Esta é a forma final da liberdade, já não a do livre usufruto dos impulsos originais, mas a da adesão voluntária aos princípios racionais da ordem colectiva.

Na resistência dos povos bárbaros, que se dispõem primeiro à morte que à servidão, Rousseau encontra o argumento para fazer da liberdade um valor que se sobrepõe à vida.²¹⁶ Invertendo a lógica de soberania de Hobbes, a soberania de Rousseau, dispersa e transcendente,

214 Rousseau (2002), p. 128: “It is therefore past dispute, and indeed a fundamental maxim of all political law, that people gave themselves chiefs to defend their liberty and not to be enslaved by them. If we have a Prince, said Pliny to Trajan, it is in order that he may keep us from having a master.”

215 Dunn (2002), p. 10: “The originality of Rousseau’s social contract is that the people bind themselves to a contract but do not subject themselves to any authority except that of their own collective will—their “General Will.””

216 Rousseau (2002): 128: É uma liberdade original, individual, que está na origem desta forma de liberdade que supera o indivíduo: “when I see freeborn animals through a natural abhorrence of captivity dash their brains out against the bars of their prison; when I see multitudes of naked savages despise European pleasures, and brave hunger, fire and sword, and death itself to preserve their independence, I feel that it is not for slaves to argue about liberty.”

permite-se com menos contradições à morte dos seus súbditos.²¹⁷ Não é aqui somente em nome da preservação da vida que se vai poder ordenar a morte, mas na preservação do “bem comum”. Se por um lado, apenas a ausência de constrangimentos pode constituir uma 'adesão livre' dos cidadãos ao Estado, a sua resistência ao projecto comum vai implicá-los numa forma de egoísmo que não é tolerável no Estado do *Contrato Social*.

Concebida desta forma a soberania, ao invés de representar a deposição de todas as oposições num corpo soberano, vai excluir qualquer possibilidade de oposição. Não é a condensação da violência que a inviabiliza, mas uma aparente dispersão do poder no corpo social. A oposição é, neste esforço positivo, afirmada na sua potência máxima: qualquer dissidência é uma traição ao corpo social, que assim regido justifica todos os meios na sua anulação. É portanto para uma humanidade densamente regulada que este trabalho sobre as origens se move.

IV. Entre inimigos

IV.1. No fundo, o inimigo

Vem teu inimigo humilhado, guarda-te dele, como do diabo. Da ave de bico encurvado, guarda-te dela, como do diabo. De ruim homem, e dissimulado, guarda-te dele, como do diabo.²¹⁸

Há, na povoação da Amoinha, em Montalegre, uma capela a Santo Antão. O mais notório entre os 'padres do deserto', Antão do Egipto fundou uma prática monástica combativa, que vê no deserto a morada preferida do demónio, para lá se retirando para o enfrentar. Estes monges compõem a primeira linha deste combate, repelindo pela reza as visões sedutoras pelas quais o demónio se vai demonstrar.²¹⁹

Na capela da Amoinha atribuem-se à imagem deste Santo poderes exorcizantes. Pessoas tomadas pelo 'inimigo'²²⁰ são levadas a esta capela por familiares. A estatueta de Santo Antão é então colocada por cima do possuído, fazendo-o falar pelo espírito, que não raras vezes pertence a um vizinho morto recentemente. Este “espírito impuro”, entra na pessoa através de um animal, que num momento de distração lhe atravessa o caminho, vindo normalmente pedir-lhe que complete

²¹⁷As teses de Rousseau foram influentes na formulação das injustiças do *ancient regime*, mas também na forma sanguinária com que a toda a oposição era enfrentada durante o período revolucionário. Ver Dunn (2002), p. 17 e seg.

²¹⁸Bluteau (1721), p. 200.

²¹⁹Amorth (2004), p. 72.

²²⁰Forma de referir-se a demónio em Trás-os-Montes. Fontes (1979).

uma tarefa, condição para que possa deixar o seu corpo.²²¹ É pela fala que se revela esta tarefa, fala que é forçada pelo poder da imagem de Santo Antão.

A prática do exorcismo não é um desvio recente, uma 'paganização' das práticas cristãs, mas costume corrente do cristianismo dos primeiros séculos, tendo origem no próprio evangelho. Em Marcos 5:1-19, é com a pergunta “Qual é o teu nome?” que Cristo confronta um homem possuído, ao que ele responde “O meu nome é Legião, porque somos muitos.” Cristo vai expulsar esta multidão de espíritos, fazendo-os encarnar numa vara de porcos que se encontra nas proximidades (que em seguida se joga de um precipício). Em Marcos 1:23-26, Cristo expulsa um espírito impuro de um homem que o confronta, simplesmente dizendo “cala-te e sai desse homem”.

Ireneus, teólogo do século II, menciona da seguinte maneira o exorcismo judeu: “Todas as coisas estão sujeitas ao Nome de Nosso Senhor;... é por isso que os Judeus até aos dias de hoje expulsam os demónios enfrentando-os com o Seu Nome.”²²² Em geral o combate com os espíritos impuros é verbal, são raras as vezes em que exorcistas se envolvem num confronto físico. É pelos “projecteis da palavra e pelas balas da fé”²²³ que se vai fazer expulsar os demónios, “flagelados e queimados” pelo poder divino expresso na força da palavra.

Mas não trata somente de casos extremos esta forma de purificação dos corpos, assegura também o processo de conversão. “Um homem no seu caminho de se tornar um cristão deve atravessar o fogo e a água, não há baptismo sem um exorcismo precedente”²²⁴. Isto aplica-se não somente aos adultos conversos, mas mesmo aos bebés recém-nascidos, cujo baptismo, para Agostinho, requer que os seus familiares repitam as fórmulas exorcizantes; todos os seres nascem em pecado, os rituais de purificação são essenciais à iniciação na fé. De resto, isto fazia parte de um convicção geral de que “algo como uma possessão demoníaca habitava as coisas, os objectos materiais”²²⁵ - toda a matéria interveniente no baptismo deve também ser benzida e santificada.

A linguagem é central no estabelecimento desta fronteira com o mundo, ela vai permitir aos primeiros cristãos defenderem-se deste mal imanente, que preenche todas as coisas. Na relação do

221 Caracol (2005).

222 Bastianesen (2011), p. 130. Tradução minha.

223 Octavius em *Octavius* de Minucius Felix, citado em Bastiansen (2011), p. 132. Tradução minha.

224 Bastiansen (2012), citando Agostinho. p. 137. Tradução minha.

225 Idem, p. 136. Tradução minha.

sujeito com as suas fronteiras internas, vai ser feito recurso ao “dever de tudo dizer dos movimentos do pensamento numa formulação que se quer exaustiva”²²⁶, a *exagoreusis*.

A confissão toma esta forma exaustiva depois do Concílio de 1215, tendo origem na prática monástica do exame de consciência. Este obrigava a uma vigilância regular sobre os pensamentos, que deveria ser exposta, verbalizada. Não eram então exactamente gestos e acções pecaminosas a serem descritos, mas o fio do pensamento e os movimentos da alma, sobre os quais recaía um trabalho cuidadoso, uma pesquisa sobre as origens e a distinção nelas da virtude e do vício²²⁷. Este trabalho fazia necessário um interlocutor mais experiente, que guiava o iniciado na tarefa de escrutínio da origem dos seus actos e de selecção dos seus pensamentos. Este mestre não era tanto uma figura de autoridade interpretativa, não era somente a sua leitura que dava acesso à verdade, mas sobretudo o próprio acto discursivo, carregado com o poder de trazer à luz o que no sujeito há de obscuro, e de *exorcizar* aqueles desvios do ser que o apartam da vontade divina. É uma relação triangular então, que se estabelece entre o sujeito que enuncia, aquele que o escuta, e o Transcendente, que se expressa na própria linguagem. É na entrega total a este Transcendente que se dá o trabalho quotidiano de excisão. Submetendo o sujeito a uma inspecção minuciosa, esta entrega toma a forma de uma “recusa de si”²²⁸. Tratando-se de uma forma de excisão, este modo inaugura uma tendência discursiva, que se vai compor com a repressão de certos comportamentos, não simplesmente reforçando as interdições, mas avançando a partir delas. “Coloca-se um imperativo: não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso.”²²⁹

Este é um procedimento que envolve uma forma de confissão regular, quotidiana e reservada, que se torna regra²³⁰ e que vem tomar o lugar de um outro tipo de penitência, uma que dizia respeito aos grandes pecados, era admitida a cada crente apenas de forma muito limitada (a reincidência significava a expulsão) e passava forçosamente pela exposição pública do pecador. O culminar de um processo restritivo que marcava o crente mesmo depois do perdão, a exposição

226 Foucault (1994b), p. 127. Tradução minha.

227 Foucault (1993), p. 217. Cássio compara este trabalho ao do cambista que analisa as moedas que recebe, num trabalho criterioso de distinção entre a boa e a má moeda.

228 Idem, p. 221.

229 Foucault (1994a), p. 27.

230 Foucault (1994a), p. 62.

pública antecedia a reintegração na fé. Não passando pela verbalização dos pecados, mas por uma encenação simbólica, era uma exposição enfática da carne do pecador. Uma recusa do corpo orientava esta penitência e a assumpção pública dessa recusa era um passo necessário ao perdão.²³¹

A confissão vai então assinalar uma transição nos rituais designados a integrar a relação da comunidade de crentes com o pecado. Aquela que era uma exposição pública, performativa, que trataria de pecados 'maiores', veio a ocupar-se de comportamentos quotidianos, detalhando intenções subjacentes, condensando-se em discurso num espaço privado, o compartimento do confessor. Esta estrutura, geralmente de madeira, dividida em dois por um véu ou grelha, está construída de maneira a que o crente se ajoelhe de um dos lados, e que não sendo visto pelo Padre, possa descrever os domínios íntimos dos seus pecados e receber uma penitência, a prescrição de uma prática geralmente privada de reza ou abstinência, que o vai libertar. A partir deste aparato podemos então esboçar um outro compartimento.

Primeiro, um certo panejamento Barroco, que parecendo talvez sofisticado, pode ajudar a nomear esta separação discursiva que o sacramento da confissão expressa. A dobra, que Deleuze nos propõe a partir de Leibniz, é o artifício agregador do Barroco enquanto 'função operativa'. Esta função é o contraponto a uma atomização da matéria, a dobra não divide o mundo em unidades distintas, autónomas e indivisíveis, mas, curva, oculta, expõe. É um movimento, mas é também uma arquitectura, um edifício que concretiza a separação entre o interior e o exterior, fachada e compartimento. Este edifício divide-se em dois níveis, no inferior uma sala perfurada por todo o tipo de orifícios, comunicante com o exterior através da fachada, no superior um compartimento sem janelas nem portas, comunicando com o nível inferior através da *dobra* (cordas, tecidos pendentes), que simultaneamente separa e liga os dois níveis, fazendo o compartimento funcionar como uma caixa de ressonância, “tornando audíveis os movimentos visíveis vindos de baixo”²³². Nesse sentido, a dobra duplica o real no mundo das ideias, cria a representação (o *trompe-l'oeil* que cobre as paredes do compartimento) separando-a dos sentidos, que por sua vez estão separados do mundo pela dobra da fachada.²³³

231 “The sinner abandons the faith in order to keep the life of here below; he will be reinstated only if in his turn he exposes himself voluntarily to a sort of martyrdom to which all will be witnesses, and which is penance(...), to superimpose by an act of violent rupture the truth about oneself and the renunciation of oneself. In the ostentatious gestures of maceration, self-revelation (...) is, at the same time, self-destruction.” Foucault (1993), p. 215.

232 Deleuze (1991), p. 228: “It is a great Baroque apparatus which Leibniz sets up between the lower level, pierced by windows, and the upper story, sealed and sightless, but in return resonant, like a sounding box which would render audible the visible movements coming from below.”

233 Deleuze (1991), p. 233: “Naturally, organic matter already suggests an interiorization, but a relative one, always in

Esta é uma separação que vai traçar uma progressão infinita,²³⁴ as dobras vão dobrar-se novamente, num movimento de diferenciação permanente. Há sempre um “exterior no exterior e um interior no interior”²³⁵, a fachada vai expandir-se no sentido da materialidade, no detalhar das interacções físicas entre os elementos, enquanto o compartimento interior vai mover-se em direcção a uma abstracção transcendente.²³⁶ Ainda assim, pela natureza da dobra, que não é simplesmente uma divisão replicadora, cada movimento vai conter o interior e o exterior, o visível e o invisível. Não é assim, um simples movimento de ascensão ou queda, mas uma separação permanente entre superior e inferior.

O fundo deste cenário é negro. Não de vazio, está preenchido ao infinito por estas dobras, mas de sombrio, é da escuridão do compartimento encerrado ao mundo que a luz vai emergir. A pintura barroca vai substituir o fundo branco de giz, sobre o qual o Renascimento fazia surgir a sombra e os matizes do *chiaroscuro*, por um castanho quase negro, a partir do qual se vão fazer sobressair cores e luzes.²³⁷ Não é uma recusa da luz, esta surge através de uma fresta, por entre as sombras. Vai estar sempre presente esta relação com a sombra, o *chiaroscuro* vai ser a herança renascentista que o Barroco vai aprofundar ao limite. O compartimento superior, isolado do mundo material, vai iluminar-se de uma luz própria, num jogo de espelhos que a razão vai iluminar. O compartimento inferior vai se aprofundar numa “matéria cavernosa que não reflete a luz”²³⁸, em orifícios sombrios. Vai ser ainda então um jogo entre uma luz superior, transcendente, e uma escuridão profunda, material, que a dobra barroca vai tratar.²³⁹

progress and never complete. Consequently, a fold runs through that which is living, but in such a way that it separates the absolute interiority of the monad and the infinite exteriority of matter respectively into the metaphysical principle of life and the physical law of phenomena.”

234 Deleuze (1991), p. 227.

235 Deleuze (1991), p. 242.

236 Ibid., p. 243.

237 Ibid., p. 238.

238 Ibid., p. 239. Tradução minha.

239 Ibid., p. 239: “Beyond this series there is on the one hand God, who commanded that there be light, and with it the mirror-white, but on the other hand there are shadows, an absolute black, which consist in an infinite number of holes which do not reflect the rays that fall on them, an infinitely spongy and cavernous matter which ultimately consists of all these holes.”

“A transcendência é sempre um produto da imanência”²⁴⁰. É no movimento vertiginoso de diferenciação que se vai assinalar a saída deste aparato separador barroco. A dobra que separa o transcendente e o imanente vai ser feita pela consciência, que vai destacar um sujeito-objecto da experiência sensorial, separando do corpo perceptivo um sujeito discursivo. O plano de imanência vai coincidir com o campo de transcendência, no sentido em ambos são movimento indeterminado, transcendendo o sujeito na medida em que o constituem.²⁴¹ A *imanência* não trata de um substrato material inerte, mas justamente de uma potência virtual que mobiliza sujeitos e objectos sem por eles ser determinada.

Esta potência indeterminada é a faísca que resiste no moribundo, que nele sobrevive e que o transcende enquanto sujeito - no sentido em que se refere a uma força que o constitui previamente, que tresvasa a contingência particular que aquele sujeito constrói na sua relação com o mundo. É então de um “empirismo transcendental” que Deleuze está aqui a falar, um que contém algo de “selvagem e profundo”²⁴². Trata da experiência vital, uma que não é mediada pela consciência, prévia a toda a separação. É 'a vida' a ocupar o lugar do imanente, enquanto movimento que a imanência²⁴³ vai realizar em torno de si própria, transcendendo a figura do sujeito e constituindo-o internamente, enquanto ser em movimento. É nesse sentido que “a vida desta individualidade desvanece, em face da vida singular imanente a um homem que já não tem nome, apesar de não poder ser confundido com outro”²⁴⁴. Esta indeterminação não trata portanto de um princípio abstrato, mas de um movimento nas coisas que é anterior à sua representação.

Esta vida imanente, enquanto “imanência absoluta”, refere apenas a ela mesma, não “depende de um objecto nem pertence a um sujeito”²⁴⁵, já não se trata de um esquema de separação entre o superior e o inferior, mas numa coincidência entre a dobra que ascendia em direcção à transcendência e a outra que se afundava na materialidade do mundo. Não é no entanto contingente,

240 Deleuze (2001), p. 31.

241 Ibid., p. 26. Deleuze distingue o *transcendente*, neste destacar de uma entidade transcendente separada das coisas, da *transcendência*, que coincide com a imanência no sentido de formar um plano subjacente à realidade material, que não é *superior*, mas *inferior* ou *interno* à realidade material.

242 Ibid., p. 25.

243 Agamben (2003), p. 158.

244 Deleuze (2001), p. 29. Tradução minha.

245 Ibid., p. 26. Tradução minha.

não responde à realidade imediata dos sujeitos senão que os preenche.

“A Vida (...) não é natureza; é antes o 'campo de imanência variável do desejo’.”²⁴⁶ No sentido em que a imanência é este movimento centrípeto em direcção a si mesma, este desejo não vai dizer respeito a uma falta, não se vai referir a um objecto externo, mas ao ímpeto que rodeia a perseverança da vida, o desejo da vida em viver. Esta função vital de auto-preservação refere à vida nutritiva de Aristóteles, a dimensão da alma que trata da preservação da substância dos corpos.²⁴⁷ Nesse sentido, evitando o esquema que remete o sujeito para esta alma fundada na auto-preservação²⁴⁸, Deleuze vai ainda assim trazer o campo imanente do ser para as funções vitais do sujeito, a ponto de se desvencilhar da sua figura.

Esta é a 'vida como resistência' que aparece na proposta vitalista, que vai atravessar as transformações nas ciências naturais que fizeram a transição moderna, que Foucault identificou na exercício do poder enquanto gestão do vivo, que como vimos vai ser levada ao limite em Hobbes, numa proto-biopolítica, da fundação do estado no evitar da morte. “A vida torna-se resistência ao poder quando o poder toma a vida como objecto. Aqui as duas operações pertencem de novo ao mesmo horizonte.”²⁴⁹ É nela também que as forças que resistem ao avanço das estruturas de poder se vão apoiar, é esta a ambiguidade que vai atravessar a Vida, que tantas vezes surge próxima à da resistência e do recurso do 'Selvagem'.

É a vida que forma a excepção em Agamben, que “não é em si política, é o que deve ser excluído e, ao mesmo tempo, incluído pelos meios da sua exclusão”²⁵⁰. A Vida vai ser, nestes termos, o fundamento do político, a partir do mecanismo da excepção que o define. É a partir dele que se vai ser 'vida nua', vida destituída de qualquer forma, no limiar entre a 'vida nutritiva' dos corpos e a vida política dos sujeitos.

Na Grécia antiga vai ser a guerra civil a operar esta separação. A condição política dos sujeitos vai depender da sua participação na guerra, aquele que não toma partido é excluído da vida

246 Agamben (2003), p 165. Tradução minha.

247 Ibid., p. 166.

248 Ibid., p. 166.

249 Ibid., p. 162. Citando Deleuze, tradução minha.

250 Agamben (2013), p. 1. Tradução minha.

política.²⁵¹ Não é tanto que a sociedade grega promova a guerra como o estado desejável de uma cidade, mas que nela a condição política se forma a partir da guerra, que vai separar no cidadão uma vida privada, doméstica.²⁵²

Será então a guerra a dar a primeira forma à vida, a separar do sujeito na sua forma pública, na sua relação com a cidade, um 'corpo de sobrevivência', a separar da contingência do fazer dos cidadãos um '*como*'²⁵³, um modo privado e subjacente de operação. Não é somente o corpo material dos sujeitos a ser alvo desta separação, mas o seu movimento enquanto perseverança.

São verbos como 'nascer' e 'sofrer', cujo sujeito é simultaneamente passivo e activo, que vão marcar numa voz intermédia a actividade que se move em si. É a partir deste *uso* que Agamben vai encontrar, no campo do subjectividade, uma passagem entre sujeito e objecto²⁵⁴, onde o sujeito se vai determinar na acção, “o uso é, neste sentido, a afecção que um corpo recebe enquanto está em relação com um outro corpo (ou com o seu corpo como outro).”²⁵⁵

Há no entanto um estado de repouso a recuperar neste movimento. A “potência destituente” que vai ser o reverso selvagem da excepção vai se fundar na *inoperatividade*, um desactivar das formas que pela actividade vão separar o sujeito da sua forma-de-vida²⁵⁶. Não se trata de um estado de inércia, mas de um repouso no movimento, que refere à desfuncionalização ociosa da actividade humana, à *festa* enquanto um fazer que se resolve em si mesmo, na suspensão do fazer²⁵⁷, mas também à “potência sem acção”, à “contemplação sem conhecimento”²⁵⁸, que preenche o campo de

251 Ibid., p. 4.

252 Ibid., p. 4. “*Stasis*, civil war, constitutes a threshold, passing through which domestic belonging is politicized in citizenship and, inversely, citizenship is depoliticized in familial solidarity.”

253 Ibid., p. 16. A partir de Tiquun, Agamben propõe deslocar o foco da ontologia da *substância* para a *modalidade*.

254 Agamben vai falar do verbo grego *chresthai*, normalmente traduzido como uso, mas que no grego vai ser um verbo “intermédio”, que vai mudar de sentido consoante o objecto da acção, determinando o sujeito na acção, pe: “*chresthai symphorai*, lit. “to use misfortune” = to be unlucky.” Ibid., p. 5.

255 Ibid., p. 7. Tradução minha.

256 A questão “formal” em Agamben, da distinção entre formas de vida e forma-de-vida, refere o primeiro termo às formas que no processo de subjectivação capturam o sujeito, o segundo termo a uma existência em que *forma* e *vida* coincidem.

257 Ibid., p. 9.

258 Agamben (2003), pp. 163 e 164.

imanência, na preservação da vida enquanto potência.

Esta vida de pura contemplação refere à *beatitude*, o contentamento que preenche o movimento pleno da imanência, num envolvimento sensorial que prescinde da mediação formal do conhecimento, sem referência a sujeitos e objectos. É, de certa forma, o realizar do 'corpo de sobrevivência' que o choque desperta para Benjamin, já não como um imperativo da violência da vida urbana, mas na afirmação plena da excepção que a crise da soberania coloca em evidência. Aqui portanto a *beatitude* trata da potência nutritiva, neste cativar-se em si da vida, sendo que esta coincidência total do Ser com a Potência se faz desde uma suspensão, um “repousar-se em si”²⁵⁹ que se dá num contentamento absoluto. Este movimento de imanência é paralelo àquele do mal exorcizado, é nesse sentido que este Selvagem constrói uma posição ambivalente, um movimento constante de captura e uma potência inerente de resistência, que se vai expressar no centro da constituição da soberania, o corpo do soberano.

IV. 2. Um príncipe frágil e indeciso

O período barroco, aquele onde Hobbes concebe o seu soberano, onde a forma histórica da oposição vai ganhar expressão, vai afectar com a instabilidade política que o caracterizou as noções de soberania nele concebidas. Se o Leviatã vai ser aquele autómatos composto, a figura de cera que representa o rei na encenação fúnebre da sua morte, o drama trágico seu contemporâneo vai entregar o seu soberano aos ciclos 'naturais', inevitáveis. A ascensão e queda das sucessões no poder vai ser atribuída à turbulência de uma história que é expressão da natureza.²⁶⁰ Não é somente a sua figura que se vê fragilizada nessa naturalização, mas a soberania em si que vai ser desarticulada pelo anular de uma escatologia histórica, portanto aquela forma de oposição que se articula a partir do poder soberano vai ser posta em questão pela ausência de uma finalidade narrativa para o drama político colocado pelo barroco.²⁶¹ O que o barroco revela no lugar do soberano é um aparato da turbulência histórica, dentro desse aparato divino um ser instável incapaz de lhe dar uma direcção.

É a contingência dos seus próprios impulsos que vai formar o carácter deste príncipe dramático. Não vai ser conduzido por uma consciência racional, pelo ordenar das intenções, mas por “forças independentes de si”²⁶², “afectos tempestuosos” que o levam a mover constantemente a

259 Ibid., p. 167.

260 Weber (1992), p. 9.

261 Ibid., p. 9.

sua posição, a mudar sucessivamente de direcção, gerando uma trama errática e imprevisível.²⁶³ O soberano barroco retratado no drama trágico alemão é frágil e indeciso. O seu carácter trata do contraste entre a precariedade da sua humanidade e o absoluto do poder que lhe é atribuído.²⁶⁴ Mais do que negar a figura semi-divina do soberano de Hobbes (e Schmitt), o drama trágico vai preenchê-la de uma contingência humana, hesitante.

O carácter errático deste soberano põe em causa a soberania na forma como Schmitt a coloca, dado o papel da decisão soberana na sua concepção da soberania: é o poder de *decidir* sobre o estado de excepção que define o Soberano, definindo a partir dele os limites do Estado de direito. Mais do que uma forma extrema de defesa da ordem legal vigente, o estado de excepção é a definição do poder soberano, aquele que presidindo à norma, pode arbitrariamente declarar a sua suspensão.²⁶⁵ É nesta *decisão* que se condensa o trabalho do soberano, no separar o que pertence à norma e o que está fora dela, e o estado de excepção de Schmitt, sendo uma resposta a condições particulares, existe apenas nos termos em que é determinado por ela. Esta é a tarefa de um poder transcendente, que se vai definir pelos seus limites, exactamente na *transcendência* evocada pela situação extraordinária, que vai dar verdadeira expressão ao poder soberano. Não se trata simplesmente de eliminar uma ameaça concreta, mas de, pelo decretar do 'estado de excepção' afirmar o poder do soberano, enquanto transcendência do estado,²⁶⁶ a partir da tarefa de repor, desde o momento excepcional, a 'normalidade'.²⁶⁷

Vai ser desde esta excepção constituinte, formadora do Estado e da lei, que Benjamin vai conceber o 'verdadeiro estado de excepção', a suspensão de que se faz o momento revolucionário em que toda a lei é desactivada, e em que o poder soberano é posto em causa. Esta soberania é definida no encontro constante com os seus limites, aqui não pela forma como neles encontra a sua transcendência absoluta, mas na sua fragilidade, que se revela perante a potência anómica do estado

262 Ibid., p. 16.

263 Ibid., p. 16.

264 McQuillan (2011), p. 100.

265 Weber (1992), p. 10.

266 Ibid., p. 11.

267 Ibid., p. 10: “The decision frees itself from all normative ties and becomes in the true sense absolute. The state suspends the law in the exception on the basis of its right of self-preservation, *as one says*.” Weber cita este trecho da *Teologia Política* de Schmitt enfatizando este “como se diz” final, no sentido da formalidade desta afirmação.

de exceção que a ameaça.²⁶⁸ É uma total exterioridade que caracteriza a exceção em si, que define o estado e a lei apenas na medida em que a sua tarefa vai ser a da sua exclusão.²⁶⁹

A *transcendência*, que aqui corresponde ao estado de exceção no sentido em que transcende a lei e a soberania, vai então ser esvaziada neste exercício de dupla exclusão, sendo nesse vácuo que se potencia a violência transformadora. A tarefa do soberano barroco de “transcender a transcendência”²⁷⁰ vai ser a de se fazer *imane*nte, de fazer a sua soberania coincidir com o estado do mundo, naturalizando-se na mobilidade da sua relação com a contingência, produzindo de caminho uma exceção totalmente transcendente, “agarrando-se ao mundo com todas as forças, pela sensação de estar a ser levado com ele para uma catarata”²⁷¹. Vai ser vítima de um transcendente totalmente abstracto e como tal, de um poder total.

No drama trágico este soberano vai ser parte de uma trama sem uma estrutura tradicional, sem a escatologia da resolução final. A história, naturalizada nos seus ciclos, vai ser palco para a humanidade do soberano, não tanto na forma da superação trágica, numa condução da trama para o final que a resolve, mas numa suspensão da decisão que o entrega ao tumulto da natureza.²⁷² O *acto* determinante de que este soberano frágil e indeciso vai ser incapaz, vai dar lugar à *actuação*, a uma trama feita de personagens erráticas, que se movem pela simulação e pelo embuste.²⁷³ É o teatro, na “luz cruel” que ilumina os personagens, que se vai revelar nos mecanismos dramáticos. Este é um teatro geológico, ou pelo menos, cénico, em que o soberano não é já uma expressão divina, mas uma criatura determinada pelo chão onde a peça acontece.²⁷⁴

IV. 3. Entre os dois, a crueldade

“Na origem da *crueldade* está sempre um crime, um parricídio”. a libertação do palco do poder da

268 McQuillan (2011), p. 98.

269 Weber (1992), p. 12.

270 Ibid., p. 12.

271 Ibid., p. 12, citando Benjamin. Tradução minha.

272 Ibid., p. 14: “The German baroque theater “flees” wildly to nature - which, we remember, is for it the other face of history - only to discover that there is no grace or consolation to be had there, either. The undoing of the sovereign is the fact that in a creation left entirely to its own devices, without any other place to go, the state of exception has become the rule.”

273 Ibid., p. 16.

274 Terpstra & DeWit (1997), p. 12.

palavra e do texto implica um golpe “contra o logos, contra o pai, contra Deus”.²⁷⁵

A crueldade de Artaud diz respeito primeiro que tudo, à *necessidade*. Não se refere a uma prazer gratuito na violência, um comprazimento no sofrimento alheio, mas a uma intenção rigorosa, a uma “determinação absoluta e irreversível”. Esta não é, tampouco, uma afirmação da improvisação espontânea nem uma libertação do inconsciente. A crueldade pertence à consciência, é a lucidez aguda do presente, “É a consciência a dar ao exercício de cada acto da vida a sua cor de sangue, a sua nuance cruel, ficando entendido que a vida é sempre a morte de alguém”²⁷⁶.

Esta é uma crítica ao teatro 'psicológico', a uma trama que avança guiada pela personalidade dos seus protagonistas, sobretudo à forma como articula um sujeito autónomo e livre, humanista, capaz de adaptar o entorno à sua vontade. O “inumano” que o teatro da crueldade apresenta diz respeito a uma “necessidade” e a um “rigor”, sendo dominado pela força da contingência.²⁷⁷

É o palco que ganha protagonismo, são as condições cénicas que se vão sobrepor à trama e às personagens. Há nesta proposta de Artaud um paralelo com o teatro épico de Brecht, há uma certa função pedagógica quando se propõe a tarefa de ensinar aos seus espectadores que “o céu pode cair sobre as nossas cabeças”,²⁷⁸ no entanto, quando Brecht propõe a apresentação das “condições de vida” no teatro épico não está simplesmente a expor a fragilidade da vida humana, mas as condições políticas da sua articulação. Por outro lado, quando faz do palco um “estrado onde nos podemos sentar”²⁷⁹ vai fazer dele o veículo que aproxima o espectador à peça, aqui enquanto espaço de reflexão, onde em Artaud seria o do desconcerto.

O teatro épico pertence a um espectador relaxado, que é envolvido na sua capacidade reflexiva, mas sobretudo na medida em que reconhece os “gestos citáveis”²⁸⁰, pondo em jogo a

275 Derrida (1967), p. 301.

276 Artaud (1991), p. 102. Notar aqui também o paralelo, que não tivemos ocasião de aprofundar, com uso que Benjamin faz do mecanismo da consciência, na separação entre corpo perceptivo e capacidade interpretativa.

277 Weber (2004), p. 282.

278 Weber (2004), p. 277.

279 Benjamin (1969), p. 154. “The abyss which separates the players from the audience as it does the dead from the living; the abyss whose silence in a play heightens the sublimity, whose resonance in an open heightens the intoxication-this abyss, of all elements of the theater the one that bears the most indelible traces of its ritual origin, has steadily decreased in significance. The stage is still raised, but it no longer rises from an unfathomable depth; it has become a dais. The didactic play and the epic theater are attempts to sit down on a dais.”

280 Ibid., p. 151.

relação entre campo perceptivo e entendimento. Vai assim eliminar o elemento catártico, que dependia da identificação empática do espectador com o destino do herói, colocando no seu lugar um distanciamento crítico em relação ao *acontecimento*.²⁸¹ Isto é conseguido a partir da interrupção, a acção vai ser apresentada fragmentada de um curso narrativo, expondo nas situações no seu valor simbólico, isolado de uma trama e de uma psicologia. É justamente na forma como se interrompe da relação com uma sequência narrativa, que o gesto se vai fazer *citável*, isolado, repetível²⁸², estabelecendo uma relação com o processo de memorização, apresentando-se pela reflexão a um paralelo com a vida do espectador.

O trabalho do teatro da crueldade é sobre o irrepetível, e vai dizer respeito ao desconforto do espectador. É no levar ao limite dos meios expressivos que vai ultrapassar a função “fantasmagórica” do teatro, o conforto vago e leve da resolução catártica contra o qual também Brecht erguia o seu teatro. Artaud implica-se na desconstrução dos próprios mecanismos de subjectivação, propondo uma situação teatral em que o espectador é envolvido totalmente pelos seus sentidos, trabalhando pelo excesso sobre o processo de produção de significado.

É sobre a configuração sensorial moderna que age, é um trabalho na fronteira, utópico, *virtual*, no sentido em que trata sobretudo de uma proposta reflexiva, de levar ao limite as possibilidades do teatro, mais do que de um programa teatral. Trata-se de pôr em causa o poder da palavra sobre o palco, desfazendo-a em gestos, sons, objectos, produzindo uma linguagem não verbal, hieroglífica,²⁸³ que usa a palavra, recodificando-a num plano simbólico onde a acção predomina sobre o texto. É na mobilização total da sensibilidade²⁸⁴ que o Teatro da Crueldade se vai construir, a relação com o espectador passa por *realizar* o “seu gosto do crime, as suas obsessões eróticas, a sua selvajaria”,²⁸⁵ num plano “nem suposto nem ilusório, mas interior.”

Trata-se aqui de uma estética colectiva, é sobre as preocupações das massas que se suporta, estas são mais “prementes e inquietantes que qualquer indivíduo”²⁸⁶. São as agitações e as

281 Ibid., p. 150.

282 Ibid., p. 151.

283 Artaud (1991), p. 87

284 Ibid., p. 78.

285 Ibid., p. 89.

286 Ibid., p. 85.

convulsões, as multidões caóticas que enchem as ruas em dias feriados²⁸⁷ que servem de base ao Teatro da Crueldade. Não é o funcionamento ordeiro, mecanizado que interessa sobrepor ao sujeito colectivo, mas antes o trazer para o teatro o potencial de caos, e de conflito, que a multidão implica. Não se trata portanto de preservar o campo sensorial-perceptivo, mas de fazê-lo transbordar pelo excesso. Tampouco se trata assim de produzir uma multidão estetizada, mas partir da multidão para realizar o político no Teatro.

IV. 4. A palavra e a peste

“Satã é uma imagem imensa, mas que crepita como um toco de carvalho espesso: crepita porque se desfaz. Uma tórrida e derrisória imagem, um espaço vazio e que queima.”²⁸⁸

O “espaço vazio” no interior de Satã o Fogo é a distância entre aquilo que queima e a sua imagem. É do próprio corpo que o “deus ladrão” o desapropria. É do renascer que trata então o reeducar dos órgãos, mais do que de uma morte: “morrer e renascer com a memória da sua existência passada é desmaiar; acordar com outros órgãos que precisam em primeiro lugar ser reeducados é nascer”.²⁸⁹ O problema aqui é o da origem do sujeito, da sua construção linguística, da primeira dobra que separa a palavra da sensação.

O discurso não vai desaparecer, é a sua hierarquia de sentido que vai ser torcida, são os sons e os ritmos que tomam importância, exercendo o limite entre pronunciar e significar.²⁹⁰ O discurso forma-se aqui numa glossopoeia, que não se remete à imitação sonora onomatopeica, nem à invenção de novos nomes, mas a uma articulação da margem entre sons e significados. Interrompida, é inevitável que se faça irrepitível, a repetição é o signo da separação original operada pela linguagem. “‘Uma vez’ é o enigma daquilo que não tem significado, presença, legibilidade”²⁹¹. Não é apesar disso a “construção de um palco mudo, mas a construção de um palco

287 Ibid., p. 83.

288 Artaud (1953), p. 5: “Satan est une image immense, mais qui craque comme un bûcher de chêne épais : il craque parce qu’il se défait. Une torride et dérisoire image, un espace vide et qui brûle.” Tradução minha.

289 Derrida (1967), p. 293, citando Artaud. Tradução minha.

290 Ibid., p. 302.

291 Ibid., p. 312. Tradução minha.

cujos clamores ainda não foram pacificados pelas palavras.”²⁹² O Ser, forma pela qual as forças da vida se reúnem e se repetem²⁹³ deve se submeter à Vida, deve tornar-se a consequência dos aspectos que perante o imperativo vital o sujeito vai tomando, não se lhes impondo como um princípio agregador de coerência.

Não é no sentido de destruir a transcendência, mas de restaurar uma transcendência em *si*, a dimensão da sua subjectividade que simultaneamente transcende e constitui o sujeito, que Artaud afirma a crueldade. Não se trata de uma *essência*, no sentido da afirmação de uma teleologia humana, de um certo carácter moral naturalizado, mas de um substrato biológico e da força que o anima, e da sua inevitável constituição enquanto sujeito a partir do discurso. Aqui o “conflito perpétuo” que define a vida surge na tensão entre o corpo de sobrevivência, substrato biológico, com o sujeito discursivo. Trata-se portanto de deixar o espectador indefeso perante as suas fragilidades, de afirmá-las como lugar produtivo.

O “festival” a que vai dar lugar, nesse sentido, é um que só acontece uma vez, “levantando as barreiras protectoras” entre o sujeito e o mundo, apresentando o ser enquanto estado de urgência, enquanto perigosidade. Nesse sentido, o acto teatral (e a vida) só pode ser um acto *político*, não tanto no sentido em que é definido por uma oposição irresolúvel, mas na articulação do sujeito e da colectividade a partir dos seus limites. São estes limites que a peste vai pôr em jogo de uma forma extrema. O teatro vai ser peste então pelo modo insidioso, invisível, com que age, porque “a estratégia dos maus Espíritos, entendendo que o contágio ia ficar-se pelo corpo, [foi a de reunir-se] alegremente, nesta oportunidade de introduzir entre vós uma escória muito mais perigosa, uma que não ataca corpos, mas costumes”²⁹⁴.

É do “entusiasmo delirante” com que aqueles que escaparam ao saque de Roma se reúnem no teatro que Artaud se vai apropriar, é o delírio enquanto marca da dimensão mental da peste que vai aproximá-la do teatro. As autópsias às suas vítimas revelam que não destruiu os seus órgãos internos, estômago, rins, fígado, estão intactos. Ataca o conteúdo destes órgãos, a urina fica negra e espessa, tal como o sangue, viscoso e negro.²⁹⁵ Os órgãos mesmo que inchados, não apresentam lesões ou putrefacção, excepto, em alguns casos, os pulmões, e o cérebro, “ambos directamente

292 Derrida (1967), p. 303.

293 Ibid., p. 310.

294 Artaud (1991), p. 26, citando Santo Agostinho. Tradução minha.

295 Ibid., p. 20.

dependentes da consciência e da vontade”²⁹⁶. É assim que se explicam os padrões estranhos de propagação²⁹⁷, a Peste não é simplesmente um micróbio ou um vírus, mas uma *vontade imanente*, um delírio.

Quando já não resta fogo para queimar os cadáveres, quando as pilhas que cada família reunia, último reduto da sua propriedade, os seus mortos, vão entupir as ruas, as portas, deixadas abertas pelos que fugiam da peste, vão deixar sair os delirantes, que vão tomar a cidade nos seus gemidos desconexos. A peste avança gradualmente, vai pouco a pouco dismantelando a ordem social, o próprio sentido das acções individuais, *teatralizando* a catástrofe. Aqueles que observam o espectáculo a “reventar de saúde” vão cair mortos no momento seguinte. A peste é o sujeito que se ergue apesar de todos os sujeitos. É a própria possibilidade de enredo que se vai desfazer no meio de uma agitação caótica, onde nem os sinais visíveis de doença e saúde são confiáveis.²⁹⁸

A Peste vai ser teatral por ser *gratuita*, sem sentido. Os ladrões vão entrar nas casas abertas, pilhando tudo o que podem, mesmo quando já não resta qualquer possibilidade de rentabilizar o saque. O guerreiro heróico vai pegar fogo à cidade que jurou defender, o *dandy* vai passear-se nos seus melhores fatos diante das casas mortuárias. Uma “febre erótica” vai tomar as vítimas recuperadas, que tiram um “prazer criminoso” dos corpos dos moribundos e dos mortos.²⁹⁹ São personagens que emergem das contradições provocadas pela peste, numa encenação catastrófica.

“Toda a liberdade é negra”³⁰⁰, o teatro enquanto expressão *vital* vai manifestação da crueldade latente, que só no desvio que a força da peste exerce sobre os sujeitos vai poder dar a ver a carnificina original, a da separação que a criação inaugura. O teatro é a peste como a peste é a morte total, que purifica, uma guerra sem oposição possível, onde só resta a destruição.

IV. 5. Os ratos, e uma horda indescritível

296 Ibid., p. 21. Tradução minha.

297 Ibid., p. 22: “Pourquoi l'éloignement, la chasteté, la solitude sont sans action contre les atteintes du fléau, et pourquoi tel groupement de débauchés qui s'est isolé à la campagne, comme Boccace avec deux compagnons bien montés et sept dévotes luxurieuses, peut attendre en paix les jours chauds au milieu desquels la peste se retire; et pourquoi dans un château à proximité, transformé en citadelle guerrière avec un cordon d'hommes d'armes qui en interdisent l'entrée, la peste transforme toute la garnison et les occupants en cadavres et épargne les hommes d'armes, seuls exposés à la contagion.”

298 Weber (2004), p. 289.

299 Ibid., p. 24.

300 Ibid., p. 31.

Artaud raramente menciona o papel das bactérias, das pulgas, ou dos ratos na propagação da peste.³⁰¹ Esta é, como vimos, uma teatralidade imanente, catastrófica, que se propaga de uma forma irracional e inexplicável, humana, *espiritual*. Os ratos não irão participar de uma peste que é um apelo selvagem, aterrorizador, mas profundamente fundado na *humanidade* dos seus efeitos. No conto de 1923 *The Rats in the Walls* de H. P. Lovecraft, são justamente estas criaturas que vão simbolizar este apelo no narrador.

É um terror do *primitivo* que domina este conto, sobre uma antiga abadia que o narrador recupera, onde um crescente ruído de ratos lhe vai interromper o sono, vindo de dentro das paredes de pedra. Esta antiga abadia estaria construída sobre as ruínas de um templo pré-romano, sendo abundantes os relatos entre os aldeões vizinhos em torno de cultos pagãos que lá se praticariam até ao seu abandono pelos antepassados do narrador.

Estes ratos que o atormentam vêm das profundezas da terra. “Foi então que Sir William, ao examinar as paredes cinzeladas, fez a estranha observação que a passagem, de acordo com a direcção dos golpes, teria sido escavada desde abaixo.”³⁰² Nas explorações que o levam às caves do edifício vão descobrir uma caverna imensa, preenchida de ossos quase-humanos, da qual não se vai ver o fundo, e onde o narrador vai ser descoberto mais tarde a canibalizar um dos seus companheiros. Este é ainda um mal profundo, que por um lado ameaça ascender à superfície, por outro atrai o protagonista a descer a uma escuridão interior. Constrói-se desde uma alteridade maligna que trabalha desde dentro, um outro interno que ameaça a destruição do sujeito.³⁰³ Trata-se no entanto, também de uma questão de parentesco, o narrador, herdeiro da abadia, é o único humano a ouvir os ratos que sobem pelas paredes, é também o único a aceder ao seu apelo, que é o cumprir de uma relação determinada pela ascendência.³⁰⁴

São várias as referências a Cibele, a *Magna Mater* romana, durante o conto. A antecâmara que leva à caverna seria uma sala de culto a divindades ancestrais, sendo que é o culto da terra, de tudo o que é *subterrâneo*, que vai despertar o horror lovecraftiano. “Nyarlathotep”, o “louco deus

301 Artaud (1991), p. 22: “Mais de cette liberté spirituelle, avec laquelle la peste se développe, sans rats, sans microbes et sans contacts, on peut tirer le jeu absolu et sombre d’un spectacle que je m’en vais essayer d’analyser.”

302 Lovecraft (2008), p. 252. Tradução minha.

303 Berruti (2009), p. 115.

304 Berruti (2009), p. 128. “Delapore is unable to choose consciously and defend against the attack of outsiders and of his own genes claiming their tribute on him and not leaving any possible alternative (so that he regresses to a primitive state and turns into a cannibal: he can not but follow the drives inscribed in his genetic code).”

sem cara” que vai dominar o protagonista de *The Rats in the Walls* faz parte de um panteão de criaturas sobre-humanas criadas por H. P. Lovecraft, inspiradas nas divindades *chtónicas*, deidades subterrâneas da antiga Grécia.

Chtulhu, a criatura principal deste panteão lovecraftiano, é uma entidade de nome impronunciável, monstro entre o polvo, o dragão e o humano, do tamanho de uma montanha, que possui poderes psíquicos sobre a humanidade. Aparece pela primeira vez no seu romance *The Call of Chtulhu*, de 1928, como representante de um grupo de divindades ancestrais que aguardam o seu retorno petrificadas numa ilha submersa. O emergir desta criatura provoca surtos psicóticos em pontos distintos do planeta, afectando os 'mais sensíveis' com sonhos aterradores. Chtulhu volta a submergir, mas não sem deixar um desalento, o efeito entre quem se cruzou com a sua existência de ter conhecido a natureza profundamente absurda e cruel do universo.

O que Lovecraft descreve é um encontro com o imponderável, uma experiência que põe em causa todas as referências dos narradores, que enfrentam o absurdo com que se deparam com uma atitude científica, puramente materialista.³⁰⁵ Ao invés de abrir para a compreensão de um ordenar subjacente ao caos do universo, esta experiência abre apenas para o desconsolo de ter entrevisto o que Lovecraft chama de 'indiferença cósmica' – um Universo infinitamente incompreensível, onde o lugar que o humano ocupa é o da insignificância. Este Universo está preenchido de criaturas poderosas que tratam o destino humano com indiferença.

Esta é a expressão de uma nostalgia por um mundo de valores rígidos e estáveis, uma recusa da mobilidade caótica que a modernidade veio introduzir. Vai formar-se também a partir do racismo, da abjecção pela miscigenação. No relato de uma rusga a um culto aos *Old Ones* no Louisiana, os adoradores são descritos da seguinte forma:

“On this now leaped and twisted a more indescribable horde of human abnormality than any but a Sime or an Angarola could paint. Void of clothing, this hybrid spawn were braying, bellowing and writhing about a monstrous ringshaped bonfire;”³⁰⁶

Há também uma economia do prazer nesta recusa, um potencial para o *gozo*³⁰⁷ que se projecta no outro, Os 'degenerados' adoradores de Chtulhu do Louisiana organizam cerimónias

305 Lacy & Zani (2007), p. 70. Esta atitude materialista dos narradores faz parte da construção do horror lovecraftiano, destacando-o das formas fantásticas e paranormais. Aqui as criaturas são violentas não simplesmente na forma como ameaçam fisicamente os indivíduos, mas na forma como desestabilizam a ordem do seu mundo.

306 Lovecraft (1999). Sidney Sime foi ilustrador de contos de fantasia, tendo ilustrado boa parte dos contos de Lord Dunsany. Anthony Angarola foi um pintor americano, imigrante italiano de segunda geração, que dedicou boa parte da sua carreira a retratar os processos de adaptação dos imigrantes em várias cidades Americanas.

orgiásticas, totalmente livres de restrições morais. É um mundo de prazer, livre do bem e do mal que o advento dos *Old Ones* promete aos seus adoradores³⁰⁸. É ao caos da sociedade industrial globalizada que Lovecraft resiste. Ao projectar no outro um “prazer desregrado” constrói um Grande Fora (onde tudo é na verdade desregrado e imensurável), que por sua vez lhe permite manter estável o seu núcleo de valores tradicionais,³⁰⁹ permanentemente ameaçados por uma anomia transcendente e absoluta.

Há claramente uma coincidência entre esta “horda de anormalidade humana”, a “descendência híbrida”, e o sujeito simbiótico que Haraway convoca, na sua proposta para a discussão em torno do Antropoceno³¹⁰. Ainda assim, o *Chthuluceno* não vai ser a era da destruição massiva da humanidade pelas forças incontroláveis da natureza, mas a transição de um paradigma ontológico onde os seres são entendidos como entidades isoladas e competitivas, para outro onde a comunicação e a simbiose definem as dinâmicas vitais do planeta.

A natureza aqui não é uma ameaça latente, mas tampouco um código a ser interpretado, nem um alteridade que oferece “origem, renovação e serviço”³¹¹. É um lugar e um movimento. Não é propriamente um ambiente inerte, cenário-recurso da acção humana, mas um *lugar-comum*, o espaço localizado, real, do encontro e do conflito entre seres. Existe somente no processo da sua construção, é uma imagem que move.³¹² Nesse sentido, não é neutra nem objectiva.

Esta concepção é a de uma *natureza social*, determinada historicamente nas relações em que participa. É nesse sentido que se vai procurar que a articulação supere a representação na posição

307 Noys (2007), p. 9. Noys vai referir-se à “*jouissance*” lacaniana, no sentido de um prazer extremo, desregrado, referindo-se à forma como esta projecção, num mundo fracturado e competitivo, vai fundar o ódio racial.

308 Lovecraft (1999): “The time would be easy to know, for then mankind would have become as the Great Old Ones; free and wild and beyond good and evil, with laws and morals thrown aside and all men shouting and killing and revelling in joy. Then the liberated Old Ones would teach them new ways to shout and kill and revel and enjoy themselves, and all the earth would flame with a holocaust of ecstasy and freedom.” Lendo esta passagem a partir da ‘indiferença cósmica’ Lovecraftiana há uma ambiguidade que pode referir à ilusão da superstição dos adoradores dos Old Ones. Ver Noys (2007), p. 10.

309 Noys (2007).

310 Paul Crutzen e Eugene F. Stoermer vão propor esta nomeação para uma era geológica em que a influência humana sobre as dinâmicas geológicas se torna preponderante. Esta nomeação deu início a uma discussão em torno da nomeação, em que Haraway participa, pondo em causa a naturalização teleológica que o termo Antropoceno encerra, anulando o conflito que dá origem a certas dinâmicas económicas.

311 Haraway (1992), p. 297.

312 Ibid., p. 297.

política da natureza. Mais do que procurar os interlocutores privilegiados, a voz *objectiva* da natureza, trata-se aqui de procurar a rede de relações, nexos de humanos e não humanos no estabelecer de uma *natureza* particular, localizada.³¹³ Não é portanto negar a Natureza objectual proposta pelo discurso científico, ou a sua imagem transcendental, mas entendê-las como produção de um conjunto de actores colectivos, específicos de um lugar e de uma época, “nem todos humanos, nem todos orgânicos, nem todos tecnológicos”³¹⁴.

Parte deste trabalho passa então por atribuir agência aos actores não humanos. Não se trata de procurar a forma discursiva da expressão da sua vontade, mas de tornar visível as articulações em que humanos e não humanos se configuram, conceber a natureza a partir destas formas de articulação não discursiva.³¹⁵ Não se trata no entanto de sobrepor uma outra imagem genérica de natureza, mas de representá-la a partir da sua contingência, localizando-a a ponto da representação se tornar obsoleta.

Esta concepção simbiótica da natureza vai partir da proposta de Lynn Margulis, a atribuição da origem da complexidade celular à fagocitose entre bactérias, em que a célula ingerida sobrevive, estabelecendo com a outra uma relação endossimbiótica.³¹⁶ Não trata de partir desta imagem para anular o conflito ou de alisar os desequilíbrios na distribuição de poder, mas de afirmar a constituição relacional do sujeito, pondo em causa o indivíduo, o ser defendido do exterior do modelo imunológico. “Somos todos líquenes agora”³¹⁷, as defesas imunitárias tratam de um modo dinâmico de resposta interna, sempre activo e em transformação, reproduzindo-se em jogos internos de repetição e espelhamento, onde a resposta ao exterior vai tomar a forma de uma relação complexa, de fronteiras dúbias.³¹⁸

A ideia de um sujeito relacional, que atravessa a fronteira do corpo do indivíduo, é afim a algumas cosmogonias não-ocidentais. Viveiros de Castro vai desenhá-la a partir das culturas

313 Ibid., p. 316.

314 Ibid., p. 298.

315 Ibid., p. 336.

316 Haraway (2014): “...where Lynn proposed, and she and her labs showed, that the origin of complex cellularity on this Earth is an endosymbiotic event.”

317 Ibid.: “We are all lichens now. We have never been individuals. From anatomical, physiological, evolutionary, developmental, philosophic, economic, I don’t care what perspective, we are all lichens now.”

318 Haraway (1992), p. 335.

ameríndias, desde um traço comum entre os seus diferentes mitos originários, a descrição de que no princípio do mundo todos os seres eram humanos. Este 'parentesco original' funda-se numa realidade subjectiva, numa cultura partilhada entre todos os seres, não tanto numa partilha de substância. Nesse sentido, a dúvida que acometia os indígenas ao se encontrarem com os primeiros europeus era justamente a da sua substância – se teriam ou não corpo, dúvida bastante diferente daquela que tomava os europeus – se aqueles indígenas teriam ou não alma. Esta partilha original funda o “perspectivismo ameríndio”. Cada ser, partilhando de uma cultura comum, é marcado pela sua especificidade corporal. “Sangue humano é caué de jaguar”³¹⁹, todos comem e são comidos, bebem, procuram abrigo, é o corpo particular de cada espécie que vai actualizar esta cultura comum.

Este humanidade de todos os seres vai marcar certas interdições, obrigar a tomar certos procedimentos para se distanciar deste parentesco, ritualizando a caça; por outro lado vai permitir a certos seres atravessarem as fronteiras e tomarem a perspectiva alheia. Esta não é a construção de um mundo próprio, autónomo, para cada ser, o que marcaria esta cosmogonia de relativismo, mas a base da constituição de um mundo relacional.

Na crítica à forma ocidental de construir o mundo a partir da fronteira, Agamben vai descrever um “ser mútuo” livre da partilha de substância. O parentesco, forma que vai contextualizar o modo relacional de conceber o sujeito, trata em primeiro lugar desta *partilha de substância*. Em Santo Agostinho, esta consubstanciação trata de uma descendência comum do homem, que nos faz a todos parentes, participantes de uma mesma substância divina. Em Aristóteles as relações de consanguinidade vão produzir uma entidade que atravessa os sujeitos, fazendo-os participar de subjectividades colectivas, formando uma “relação mútua de ser”³²⁰. Esta constituição mútua do sujeito vai surgir também na definição aristotélica de *amizade*, que Agamben vai articular num exercício breve de reconfiguração da oposição schmittiana, fundamentando ontologicamente o sujeito a partir das suas relações de *convivência*.

Este conviver que define a amizade, faz-se no sentido de ter em comum acções e pensamentos. É uma comunidade, fundada no prazer da “sensação de existir”, que se partilha no outro que se tem como amigo. “Ser” e “viver” equivalem-se, a experiência da existência é inseparável da existência em si. Nesse sentido, esta partilha é mais do que uma relação inter-

319 Viveiros de Castro (2002).

320 Sahlins (2008), p. 46.

subjectiva. Este 'com-sentir' da existência de um amigo vai colocá-lo na estrutura da própria subjectividade – é o indivíduo que é posto em causa por esta formulação. A condição ontológica do sujeito-amigo vai supor a divisão da 'sensação de ser', logo do sujeito em si. “O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na mesmidade, um devir outro do mesmo”.³²¹

Propõe como “alegoria da amizade”, o “Encontro de São Pedro e São Paulo Antes do Martírio”; de Giovanni Serodine. Nesta pintura, Pedro e Paulo olham-se fixamente, os seus rostos a centímetros de distância. Esta proximidade, de tal ordem que não permite aos sujeitos reconhecerem o rosto um do outro, trata de uma partilha íntima, mais do que de uma relação construída. A amizade será então esta “proximidade tal que não é possível fazer dela um conceito”.³²²

Nesse sentido, a amizade é uma condição imanente, antecede a experiência da representação e linguagem. Agamben refere-se a ela como um *existencial*, não é performativa, no sentido de produzir-se na enunciação, nem predicativa, no sentido de constituir uma classe de objectos, constituindo a experiência própria do sujeito enquanto tal. Não trata portanto de uma partilha de substância que une os sujeitos, ou de um acordo material, um uso comum, mas de um conceber da alteridade como imanente ao sujeito, condição da sua existência política.

V. Jaguar

V. 1. Iauaretê

“Meu Tio o Iauaretê”, conto de 1961, de Guimarães Rosa, é a história de um caçador de onças. A história é-nos contada na primeira pessoa, no decurso de uma conversa com um visitante, que podemos apenas intuir nas respostas que lhe dá o onceiro, visto ser a única voz do conto. Este homem, isolado na floresta, vai descobrir um parentesco com as suas presas, num processo que o vai levar a atravessar a oposição que a caça desenha sobre ele na floresta, passando gradualmente a caçar homens para as onças, acabando finalmente por se metamorfosear em onça.

Guimarães Rosa vai levar ao limite o seu trabalho sobre a linguagem neste conto, inserindo onomatopeias e tupinismos na linguagem regional do narrador, fazendo do seu processo de metamorfose uma progressiva decomposição³²³ linguística, que vai operar sobre a inteligibilidade do discurso do narrador. Na progressão do texto vai construir-se uma tensão crescente com o seu

321 Agamben (2007), p. 14.

322 Agamben (2007), p. 12.

323 No sentido em que a tomaria Artaud, de um aproximar do limite da significação.

interlocutor humano, no anunciar constante da proximidade das onças, num jogo entre a ameaça invisível que representam e o conforto que o abrigo do caçador oferece. É também progressivo o aproximar das onças no relato do onceiro, pondo em questão a sua identidade a partir do parentesco que o atrai ao animal, primeiro no aprimorar do seu talento de caçador, que vai gradualmente fazer-se remorso, reconfigurando as suas alianças na floresta.

É numa relação estreita com o território que se vai fazer a caça, na descrição dos caminhos, nos hábitos de caça das onças, que o onceiro descreve detalhadamente, mimetizando os seus movimentos na floresta: “Poder de onça é que não tem pressa: aquilo deita no chão, aproveita o fundo bom de qualquer buraco, aproveita o capim, percura o escondido de detrás de toda árvore, escorrega no chão, mundéu-mundéu, vai entrando e saindo, maciinho, pô-pu, pô-pu, até pertinho da caça que quer pegar”.³²⁴ É também a contingência da floresta que vai ditar o seu afastamento dos homens, no isolamento da fazenda de onde os seus patrões o colocam, enquanto guardião da fronteira entre humanos e onças.

É no detalhe mimético destes hábitos quotidianos de caça que o parentesco às onças se vai revelar no onceiro, primeiro enquanto talento de caça, na capacidade de se assimilar à paisagem e de prever os percursos das onças. Depois enquanto 'herança cultural', parte da sua origem tupi, do parentesco original das culturas amazónicas, que o vai determinar de uma forma pré-linguística, colocando-o em causa enquanto sujeito. Vai duvidar dos nomes que a cultura paterna lhe atribuiu, ligando-se aos de origem materna, mas sem se fixar. Move-se na sua identidade como no terreno “Eh, também sou morador não. Eu - toda a parte. Tou aqui, quando eu quero eu mudo.”³²⁵ É esta mobilidade superficial que vai pouco a pouco trabalhar nele a metamorfose, como algo que o muda a partir de dentro, um parentesco profundo com as onças que o vai finalmente fazer onça.

Nas primeiras páginas, pouco depois da chegada do visitante, vai descrever a forma como as onças caçam e comem os cavalos recém chegados. “Onça já pegou cavalo de mecê, pulou nele, sangrou na veia-alteia... Bicho grande já morreu mesmo, e ela inda não larga, tá em riba dele... Quebrou cabeça do cavalo, rasgou pescoço... Quebrou? Quebroou!... Chupou o sangue todo, comeu um pedaço de carne. Depois, carregou cavalo morto, puxou pra a beira do mato, puxou na boca. Tapou com folhas. Agora ela ta dormindo, no mato fechado... Pintada começa comendo a bunda, a anca. Suaçurana começa p'la pá, p'los peitos. Anta, elas duas principeiam p'la barriga: couro é

324 Guimarães Rosa (1985), p. 168.

325 Guimarães Rosa (1985), p. 160.

grosso...” O modo de relação está estabelecido, as variações que a oposição predador-presa traça sobre a floresta vão marcar também a relação entre onceiro e visitante, num jogo de uma constante aproximação que é também uma ameaça. A caça faz-se desta relação particular, onde a eficácia do caçador trata da facilidade com que entende os ritmos da presa, da mesma forma como o modo mais efetivo de defesa trata da compreensão dos movimentos do predador. Também aqui as marcas da cosmovisão amazônica, que sendo uma “ideologia de caçadores, (...) é também e sobretudo uma ideologia de xamãs, na medida em que são os xamãs que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história.”³²⁶ A caça faz-se portanto sempre de um ajuste superficial do caçador à presa, que em certa medida se pode descrever enquanto 'troca cultural'³²⁷, sobretudo porque importa também à presa entender o seu caçador, sendo que numa relação entre onça e homem estes lugares são à partida intermutáveis, o homem que se faz caçador de onças é também potencialmente sua presa.

Trata então de um limite e de uma travessia esta metamorfose do onceiro. É nesse sentido que trabalha a embriaguez progressiva, que o coloca num estado marginal de consciência, guiando-o pelo relato que desperta à metamorfose, que é primeiro que tudo linguística. “Uai, eu bebo até suar, até dar cinza na língua ... Cauinhuara! Careço de beber, pra ficar alegre. Careço, pra poder prosear. Se eu não beber muito, então não falo, não sei, tou só cansado...” Esta é uma metamorfose discursiva, é nesse sentido também que a linguagem de Guimarães Rosa a trabalha. Nesse sentido, vamos ver então como no texto surge articulada a decomposição do discurso e da identidade do onceiro, como a caça e o parentesco se cruzam no delinear político da floresta do onceiro e como na relação com o visitante o tom de ameaça preenche o texto.

V. 2. Tenho todo nome

“Eh heé... Onça sufoca de raiva. Debaixo da zagaia, ela escorrega, ciririca, forceja. Onça é onça – feito cobra... Revira para todo o lado, mecê pensa que ela é muitas, tá virando outras”³²⁸

326 Viveiros de Castro (PRON), P. 120. Na p. 139, Viveiros cita um mito tupi: “Diz o mito: “O jaguar dispunha de tamanhos diferentes de roupa. Roupa para pegar anta, roupa para pegar queixada [...] roupa para pegar cutia. Todas essas roupas eram mais ou menos diferentes e todas tinham garras.” Ora, os jaguares não mudam de tamanho para caçar presas de tamanhos diferentes, eles apenas modulam seu comportamento. Essas roupas do mito estão adaptadas às suas funções específicas, e da forma-jaguar só permanecem, pois só importam, as garras, instrumento de sua função.”

327 No sentido em que, na concepção ameríndia, é na cultura que se dá a partilha entre todos os seres, sendo o corpo, a substância, o que é variável. Seria portanto mais rigoroso aqui referirmo-nos a uma “troca substancial”, mas menos claro a partir do nosso ponto de vista ocidental.

Macuncozo, mas também Tonho Tigreiro. Tonico, “Antonho de Eiesus”. “Bacuriquirepa. Breó, Beró, também.”³²⁹ Sem nome até meio do conto, o narrador de *O Meu Tio o Iauaretê* revela-se em muitos nomes, de diferentes origens. Macuncozo, nome que repete no estertor final é descrito por Guimarães Rosa como “um apelo negro,(...) pseudonigrificante”³³⁰, uma tentativa limite de identificação com os negros sacrificados às onças ao longo da narrativa, na metamorfose da morte, a onça fazendo-se vítima. “Tonho”, “Antonho de Eiesus”, nome cristão, de origem paterna dado por um missionário, mistura-se com os outros que o homem branco lhe pôs, e que abandonou. Reconhece ainda os de origem Tupi: “Nome meu, minha mãe que pôs, Bacuriquirepa[...]³³¹ A identidade do onceiro é um sinal da crise que atravessa. É da própria humanidade que duvida, vai ser na linguagem, na forma como o seu discurso vai ser atravessado e decomposto que essa dúvida primeiro vai trabalhar.

O Tupi vai funcionar no texto como língua de transição, misturando-se com o Português oralizado e introduzindo-se nas interjeições que assinalam a presença da onça no onceiro. O “Hein?” indagativo vai fundir-se com um “Nhem?”, parte de *nhennhem*, tupi para fala³³². O mesmo elemento vai fazer referência à fala das onças, na composição *jaguanheném*, que surge nos encontros com a onça Maria-Maria, ou quando o onceiro conta ter-se feito de cria de onça, falando a sua linguagem, “jaguarainhem, jaguaranhinhem...”³³³ Nesse sentido, a transição vai fazer-se primeiro de uma tradução, a partir dos termos tupi que vão entrecortar o discurso, a ordem cosmológica ameríndia se vai inserir-se primeiro que tudo na sua forma. O parentesco com a onça não se faz imediatamente pela animalidade do onceiro, mas através da concepção de uma humanidade partilhada entre seres, vai ser a partir de uma *política* da floresta que esta transição se vai dar.

328 Guimarães Rosa (1985), p. 171.

329 Idem, p. 181.

330 Campos (2006), p. 62.

331 Não encontramos tradução, senão fragmentada, para os nomes dados ao narrador. Bacuriquirepa seria possivelmente formado por *bacuri*, “garoto” e *quirera*, “(...)palavra usada para definir o milho quebradinho, usado para tratar de pintinhos.” *Peró* é o “nome dado pelos índios aos portugueses”, derivando de Pero, nome comum entre portugueses do século XVI. Navarro (2004).

332 Campos (2006), p. 59.

333 Guimarães Rosa (1985), p. 180.

Entre “rugidos de morte do homem onça”³³⁴ podemos reconhecer também alguns tupinismos, “*Remuaci* pode ser visto como a montagem de *rê* (amigo) + *muaci* (meio irmão); *Rêiucàanacê* pode ser desdobrado em *rê* (amigo) + *iucá* (matar) + *anacê* (quase parente).” No confronto final o onzeiro apela ao visitante que atira sobre ele “Não me mate, sou seu amigo, meio irmão, quase parente!”³³⁵. No limite do confronto final com o visitante, fica clara a contingência das alianças nestes termos, tratando de uma mobilidade mais do que de uma essência. É nesse sentido que parentesco e caça se articulam como parte de uma mesma ordem política da floresta.

V. 3. Onça é meu tio

“Hui! Atimbora! Mecê não pode falar que eu matei onça, pode não. Eu, posso. Não fala não. Eu não mato mais onça, mato não. É feio – que eu matei. Onça meu parente. Matei, montão.”³³⁶

O significado deste parentesco com as onças vai-se revelar progressivamente. Começa por expor uma cordialidade entre onça e caçador, o onzeiro descreve como se alimenta das presas da onça, que “caça para ele”. Revela também um remorso, um arrependimento que acompanha a transição do onzeiro para o campo das onças, mas que revela uma tensão de morte. Este arrependimento cresce na consciência da ligação entre o talento do caçador e o seu parentesco com as onças, a partir da sua origem Tupi. A caça é uma aproximação, mas mais que um *fazer-se de* onça para se dissimular ou para entender os movimentos territoriais da presa, é o parentesco que lhe dá acesso ao território das onças, que o *reconhecem*, abertura que começa por aproveitar, atraindo-lhes a confiança. É por *ser* onça que lhes conhece os hábitos. Come da sua carne, por vezes só o coração, esfrega o corpo com a sua banha,³³⁷ faz-se onça comendo-a. Começa aqui, silenciosa e ritualizada, a transição.

No início não era capaz de matar homens. Esta falta, num território onde a morte se encomendava e era trabalho de quem não tinha terra, fá-lo caçador de onças. É enviado para uma fazenda isolada, por não ter outro talento, para livrar a região das onças. Este homem-que-não-mata-homens, começa por caçar onças para o homem, no caso Nhô Nhuão Guede, fazendeiro da região. O contacto com humanos é esporádico, o isolamento vai dando força ao parentesco com as

334 Campos (2006), p. 62.

335 Campos (2006), p. 62.

336 Guimarães Rosa (1985), p. 163.

337 Carvalho (2014), p. (136).

onças, afastando-o dos homens. Começa então a entregar homens às onças, guiando-os para o seu território, fazendo-os cair de ribanceiras. Nesta posição intermédia, é semelhante o logro que usa com estes homens àquele que antes usava com as onças, é a confiança que por *parentesco* os outros homens nele depositam que lhe permite caçá-los. Já está então, entre onças. Logo o frio, “frio que não tem outro, frio nenhum tanto assim. Que eu podia tremer, de despedaçar... Aí eu tinha uma câimbra no corpo todo, sacudindo; dei acesso.”³³⁸ Este frio vai marcar a fase final da transição, o frio e o sangue: “Eh, depois, não sei, não: acordei - eu tava na casa do veredeiro, era de manhã cedinho. Eu tava em barro de sangue, unhas todas vermelhas de sangue.”³³⁹ Na metamorfose é a própria consciência que se desagrega, como a onça, que pensa só que “está tudo bonito, bom, bonito, bom, sem esbarrar”,³⁴⁰ até que “de repente ela ringe, urra, fica com raiva, mas nem que não pensa nada: nessa horinha mesma ela esbarra de pensar.” Fica só o sangue e a terra.

V. 4. Mecê viu a sombra?

“Onça acuada, vira demônio, senta no chão, quebra pau, espedaça. Ela levanta, fica em pé. Quem chegou, tá rebentado. Eh, tapa de mão de onça é pior que porrete... Mecê viu a sombra? Então mecê tá morto... Ah, ah, ah... ã-ã-ã... Tem medo não, eu tou aqui.” 167

O corpo do leitor é envolvido na corrente discursiva do narrador. Este fala com um interlocutor sem voz, envolvendo por um lado o conto no universo mental da personagem homem-onça, e por outro deixando vago o lugar de interlocutor, obrigando o leitor a preencher as lacunas e a ocupar dessa forma esse lugar.

O onzeiro começa por receber o visitante com reserva: “Mecê sabia que eu moro aqui? Como é que sabia? Hum-hum... eh.”³⁴¹ Esta primeira desconfiança vai-se dissolver, a cachaça que o visitante trás serve de apaziguamento, pontuando a narrativa no estabelecer da cordialidade. Não esconde no entanto a tensão latente, um sinal que neste aproximar há também um confronto latente. É um relato-caçada, onde o narrador vai cativar o visitante ao sono, deixando pontualmente transparecer a ameaça, que vai crescendo à medida que o relato avança.

Primeiro são as onças que rodeiam a fazenda, que o narrador trás e afasta, como um cerco,

338 Guimarães Rosa (1985), p. 187.

339 Guimarães Rosa (1985), p. 196.

340 O mal em Schmitt aparece também como a corrupção moral, toma esta dimensão na definição do político.

341 Guimarães Rosa (1985), p. 160.

mantendo a vigilância sobre o visitante. “Cê pensa que onça não vem em beira do rancho, não come esse outro seu cavalo manco? Ih, ela vem. (...) Vem calada, quer comer. Mecê carece de ter medo! Tem? Se ela urrar, eh, mocanhemo, cê tem medo.”³⁴²

É a partilha de dieta entre onceiro e as onças que se começa a revelar a cumplicidade, nos cuidados que as onças, sobretudo as parentes, têm em preservar a carne que caçam. Descreve detalhadamente os procedimentos das onças: “Vai matando, vai comendo, vai... Carne de veado estrala. Onça urra alto, de tarani, o rabo ruim em pé, aí ela unha forte, oi, unhas de fora, urra outra vez, chega. Festa de comer e beber. Se é coelho, bichinho pequeno, ela comeu ate as juntas: engolindo tudo, mucunando, que mal deixou os ossos.” Isto enquanto vai repetindo referências ao medo do visitante, que vai despertar e confortar.

O conforto que o onceiro oferece vai se repetir, no sentido de adormecê-lo: “Devia deitar no jirau, rebuçar com a capa, cobrir com couro, dormir. Quer?”³⁴³ É uma luta entre o sono do visitante e a ebriedade do anfitrião: “Por que é que não deita? - fica só acordado me perguntando coisas, depois eu respondo, depois cê pergunta outra vez outras coisas? Pra quê? Daí, eh, eu bebo sua cachaça toda. Hum, hum, fico bêbado não. Fico bêbado só quando eu bebo muito, muito sangue...”

Com o avançar da ebriedade, os relatos das caçadas vão se fundir nas descrições dos modos de caça das onças, revelando como o onceiro os incorporou: “Todo movimento da caça a gente tem que aprender. Eu sei como é que mecê mexe mão, que cê olha pra baixo ou pra riba, já sei quanto tempo mecê leva pra pular, se carecer. Sei em que perna primeiro é que mecê levanta...”³⁴⁴ Destes, vai avançar para as descrições dos ataques aos seus vizinhos. O revólver do visitante vai aparecer com mais frequência. Se as primeiras referências são distantes e se confundem com a hospitalidade, vão avançar para uma curiosidade dúbia, que se mistura com a ameaça. Com o adiantar do relato, cada vez mais vai surgir na mão do visitante, implicando um confortar da parte do onceiro: “Carece de ficar pegando no revólver não...” Vai ser face aos seus tiros que se dá a metamorfose final, a da onça que morre, desarticulando-se em rugidos e apelos.

Esta progredir da ameaça vai constituir o fundo do texto, contaminando a forma particular a oposição é articulada na contingência da caça e na imanência do parentesco, preenchendo-as com a violência da luta pela sobrevivência, onde os acordos não tratam propriamente de organizar um

342 Guimarães Rosa (1985), p. 164.

343 Guimarães Rosa (1985), p. 165 – 166.

344 Guimarães Rosa (1985), p. 172.

combate estruturando posições, mas de estabelecer alianças precárias e móveis, que atravessam os seres para além das barreiras de espécie. Esta é ainda uma forma de representar a natureza humana a partir da guerra, mas uma que a põe em jogo numa trama complexa de relações, onde o assumir de uma identidade colectiva é ao mesmo tempo um trabalho estratégico de posicionamento, e movimento constitutivo da subjectividade, numa floresta onde todos são parentes, portanto potenciais aliados, mas em diferentes distribuições e afiliações momentâneas. É então na própria subjectividade do narrador que isto se vai jogar, sendo que é num ocupar da fronteira entre campos opostos que o seu discurso se vai aproximar constantemente da desarticulação, apenas o suficiente para manter a ameaça, para manter o *movimento*.

Notas Finais

Ao situar o Selvagem a partir do *homem-lobo* na genealogia do *homo sacer*, quisemos integrar nele a dinâmica entre excepção e lei, a dimensão de uma exterioridade que é simultaneamente constituinte do processo de exclusão. É nesse sentido, enquanto método de traçar um fora interno em territórios e comportamentos que nos interessava entender o Selvagem, naquilo que contém de captura e resistência. Importou também a este primeiro enquadramento acrescentar o sentido em que *um lobo é sempre matilha*, tanto na forma como esta multiplicidade vai caracterizar o panorama do selvagem enquanto resistência, enquanto instância subversiva que expande e dilui o sujeito, como na forma como se relaciona com a construção de categorias colectivas e a sua operação política, que vai tomar importância na modernidade.

Interessou-nos então analisar a tensão que a multidão encerra, seja do indivíduo com o outro, seja do indivíduo com esta identidade colectiva, em que participa, mas que o esconde. É uma ameaça latente que a multidão apresenta, é nesse sentido que surge o *moicano/apache* enquanto 'selvagem urbano', como mecanismo de apropriação e exclusão, mas também de empoderamento e resistência. É a partir desta ameaça da vida urbana que introduzimos a questão estética, no sentido aqui também da exclusão, na formação de uma *anestésica* que vai separar o sujeito do seu corpo perceptivo, na sua produção enquanto cisão entre agente, objecto e observador. Esta anestésica vai determinar os modos de identificação colectivos que permitem uma estética da guerra, que vão dar lugar à operação política da multidão enquanto *massa*.

A ameaça vai ser central a esta operação, determinando a precariedade do sujeito, que se revela particularmente no encontro com o outro. É este o limite da sua fragilidade e é nele que se vai dar a negociação da exclusão e da compreensão. A refere-se a um trabalho discursivo, que se dá entre sujeitos, e que faz do processo de subjectivação um meio para negociar uma visibilidade

política.

Vai ser por outro lado a invisibilidade do sujeito a ser articulada no mito da fronteira. É na paisagem que este sujeito fronteiro se afirma, na forma como é capaz de se diluir nela. Portanto este sujeito solitário não se forma tanto a partir de uma posição afirmativa, vertical, quanto de uma posição extensiva, horizontal. A identidade aqui é privada, é no território que o sujeito vai encontrar uma vitalidade invisível.

Esta forma de conceber o sujeito na sua relação com o território vai colocá-lo em movimento, a sua posição, sendo invisível, é dinâmica, vai avançar junto com a expansão da fronteira, que se vai afirmar como *organismo*, vai ser na relação com as ciências naturais que se vai naturalizar o seu movimento e se vão invisibilizar as tensões históricas. Vai ser também nesta relação que se vai afirmar uma vitalidade nos territórios selvagens, no contexto em que a relação entre vida e morte se tornam centrais à representação da natureza. O vitalismo que daqui emerge vai tratar uma dinâmica imanente, que faz avançar os processos evolutivos num movimento constante de diferenciação criativa.

Esta mobilidade vai ter os seus efeitos sobre o governo dos homens, que colocado a partir da tarefa da preservação da vida, vai construir uma relação dinâmica entre doença e normalidade, onde a tensão do limite orienta um impulso normativo. É assim também que os territórios selvagens se expõem a uma normalização, que passa por uma gestão humana de um equilíbrio natural, na mobilização de uma representação edénica que vai colocar o mito da fronteira, e o Selvagem, na tensão entre promessa e ameaça.

Thoreau vai colocar o Selvagem num lugar próximo a este, enquanto motor do civilizado, no estabelecer e mobilizar de uma fronteira que avança. Estabelecem-se dois eixos para esta dinâmica, que o pântano resume, enquanto um território que resiste e simultaneamente se coloca como uma fonte de recursos. Esta tensão entre a resistência do território e na exploração que o coloniza vai ser essencial então para a dinâmica do Selvagem.

Nesse sentido o seu uso da taxonomia só podia ser instrumental. Vai ser a partir de uma abordagem materialista que Thoreau vai construir uma apresentação imanente da natureza – os princípios que a ordenam estão contidos na experiência material, que supera sempre o esquema mental de representação do mundo. É nesse sentido que, não desenvolvendo o seu pensamento em torno do sublime, se possa a partir dele traçar um paralelo entre este modo estético e o Selvagem.

O Oeste, centro do mito da fronteira, equivalente em Thoreau ao Selvagem, não equivale a uma posição fixa geograficamente, a um conjunto de países que partilham uma certa posição

geopolítica, mas a um mito cultural cuja dinâmica temos em crer é central à estrutura de poder da modernidade.

O sublime será a forma estética da absorção deste limite. Trata de pôr em causa os próprios mecanismos perceptivos, nesse sentido, tendo uma relação com um certo tipo de paisagens, não lhes pertence, é um evento, ocorre na relação do sujeito com uma certa situação. Vai traduzir a violência redutora da percepção e da construção racional dos conceitos, sendo que é nesta violência que deixa antever uma totalidade subjacente ao caos, uma ordem superior àquela da nossa racionalidade, por não ser compreensível pela redução sintética da percepção. Esta é claramente uma relação dinâmica, que expõe a fronteira do mecanismo perceptivo e ocupa liminarmente essa fronteira.

Importou-nos então, no 3º capítulo, perceber como se articula com a dinâmica da civilização, esboçando uma outra função do Selvagem, a do mito original. A *civilização* vai constituir-se enquanto processo durante a transição moderna. Nesse sentido, vai envolver sujeitos e territórios num mesmo encadeamento, em relação com a dispersão dos mecanismos de poder e o avançar territorial dos processos de colonização. Envolve, quanto aos sujeitos, uma dúvida quanto à sua natureza. Sobrevive uma tendência ao desvio, e mesmo na adopção dos códigos, nunca há certeza sobre o fundamento dessa adesão. Nesse sentido vai ser necessário um condicionamento constante da natureza essencialmente bárbara do ser humano, numa dúvida e num policiamento que trata de uma *liberdade* dos sujeitos.

No processo de construção de um sujeito *livre* vão ser estéticos os meios de aplicação do poder, sendo que é neste fundar do sujeito no corpo perceptivo que se vai também desenhar a resistência. O jogo que a modernidade estabelece com a *natureza* do sujeito é duplo, trata simultaneamente de uma ameaça ao processo civilizatório e do seu fundamento, é nesse sentido que interessa perceber o trabalho de defini-la.

O exercício de abstração tomado na definição do 'estado da natureza' de Hobbes aproxima a sua filosofia política das ciências naturais. Não é uma aplicação rigorosa, uma representação naturalista da sociedade, ainda assim, é um exercício redutivo, que determina a natureza humana começando por retirar o humano do contexto, identificando nele uma dimensão transcendente, um apetite infinito que o move, de forma inevitável, ao conflito. A imagem de corpos fisicamente em colisão a partir do seu movimento intrínseco vai então ser paralela à dos primeiros humanos, em conflito a partir do seu apetite intrínseco pelo mundo. Neste conflito surge a violência e com ela o medo da morte. É neste jogo, onde a violência latente desperta o desejo de autopreservação, que Hobbes vai fundar a soberania. Portanto, não simplesmente pela violência exercida pelo soberano,

mas na suposta violência inevitável à interacção entre os homens. Vai ser no conflito que vão encontrar os seus limites e a partir deles, o domínio racional sobre o campo infinito do desejo. Vai ser nesta dimensão transcendente do desejo que o poder do soberano se vai sustentar, na condensação dos apetites dos seus súbditos, do medo de morte deles derivado.

Este fundar transcendente da soberania vai ser aprofundado por Rousseau, que vai construir a sua crítica a Hobbes a partir do exercício de abstracção do 'estado da natureza'. Nela, mais do que afirmar a graciosidade original dos homens, vai desligar da teleologia da natureza as formas de organização social. A liberdade vai ser o fundamento da natureza humana, e ela, mais do que o desejo infinito que caracterizou Hobbes, vai destacar-se no 'estado natural'. A cultura vai, nas formas sociais suas contemporâneas, estabelecer-se como constrangimento, necessário a partir de uma leitura hobbesiana da natureza. Em Rousseau, trata-se de desmontar este argumento, não tanto no sentido de uma sociedade livre de todos os constrangimentos, mas de uma adesão livre dos cidadãos ao constrangimento, a partir de uma ideia de *bem comum*. Só aparentemente esta concepção de Rousseau vai ser menos violenta. Mais do que de uma libertação dos homens aos seus impulsos, trata de uma dispersão do poder, que já não vai habitar um corpo concreto, mesmo que em efígie, mas uma abstracção, a “Vontade Geral”, o Povo surge agora sem a cabeça do soberano, como identidade difusa, próxima da multidão que Benjamin descreve na cidade moderna. Esta é uma concepção que não desmonta a figura da ameaça, desloca-a do centro da soberania para uma exterioridade invisível. Vai ser esta exclusão a condensá-la, ao retirar a ameaça totalmente do campo político, fundando-o no *consenso*, Rousseau vai fundar a sua *liberdade* na violência total que esta exclusão implica. Se Hobbes através da Morte introduziu a Vida como a preocupação central do Estado, Rousseau vai na defesa da liberdade dispersar a restrição, dinamizando os meios do exercício de poder, introduzindo-os no processo de formação dos sujeitos.

Fez-se então importante perceber como se joga esta abstracção da ameaça, e como se funda nos processos de subjectivação. Recuámos às primeiras práticas de exorcismo, na forma como nelas o mal se condensa como exterioridade total, num combate discursivo, onde a palavra é o meio de expulsão do demónio, Este é na verdade um mal imanente, que está potencialmente presente em todas as coisas, que trabalha por dentro delas, obrigando a estabelecer o lugar da virtude enquanto construído, preparado ritualmente. É nesta construção que a confissão participa, enquanto exercício constante de distinção em si do bom e do mau pensamento. Trata então não somente de uma separação moral, no distinguir da boa e da má moeda, mas na dupla posição do sujeito enquanto agente discursivo e objecto de análise.

A separação da dobra, que Deleuze descreve a partir de Leibniz, vai precisar um mecanismo

dinâmico, que se ajusta a este movimento discursivo de aprofundar o conhecimento sobre as intenções subjacentes do sujeito. Na dobra a separação vai preencher-se de movimento, sempre ascendente e sempre descendente, cujas progressões vão ser movidas pela separação constante entre superior e inferior. Vamos então poder traçar o paralelo entre esta progressão interna e o movimento da imanência, onde a separação colapsa, fazendo que este movimento vertical, o aprofundar no ser, seja o de identificar de um plano dinâmico, um movimento horizontal onde a imanência vai coincidir com a transcendência, no sentido em que configuram uma potência dinâmica subjacente, delas se distinguindo a figura totalizadora do transcendente. Trata-se nesta proposta de Deleuze de um *empirismo transcendente* semelhante àquele que Thoreau procurava, a da identificação de uma essência indeterminada, dinâmica. A Vida vai ser o descritivo desta mobilização, no sentido em que a propunha Bergson, enquanto potência abstracta mas real, que resiste à força desintegradora do universo.

Vai ser a partir desta resistência que a Vida se vai contextualizar politicamente, no sentido em que, se por um lado vai ser domínio da acção das estruturas do poder, vai ser também aquilo que intrinsecamente lhes escapa. É o campo da excepção, no sentido em que é a vida despida de sentido político, que constitui todos os sujeitos no mesmo modo, que os atravessa no seu quotidiano, que se lhes sobrepõe em momentos extremos, um campo subjacente, sobre o qual o político avança. O *uso* é o modo como esta relação se revela, do encontro do sujeito com o plano de imanência, onde fazendo-se sujeito e objecto de uma mesma acção se vai expor ao movimento perpétuo que é um repouso em si, ao mesmo tempo móvel e inoperante. A imanência é então um lugar ambíguo, que tanto pode ser campo da realização plena do ser como ameaça a conter e mapear, sendo que é o seu efeito mobilizador que se vai destacar em ambos os modos operativos.

Esta é uma ambivalência paralela àquela da excepção, tanto constitutiva da soberania como destituente das estruturas de poder. É também a partir deste lugar ambivalente que a inoperância se vai articular politicamente, na pesquisa em torno do 'verdadeiro estado de excepção'. É no sentido de estabelecer uma excepção que supera o soberano que Benjamin o pensa, a partir das condições limite que levam o soberano a suspender a legalidade, no sentido de defender a ordem estabelecida. Contribui para isto a sua pesquisa sobre o drama barroco, onde aparece um soberano errático e indeciso, tomado pelos seus humores e incapaz de dominar o curso da história. Ao desmontar a capacidade de decisão do soberano, Benjamin torna-o incapaz de controlar a excepção, não é então na firmeza do soberano que esta se encontra, mas na sua fragilidade, na contingência do contexto. É como se a própria imanência traísse o soberano barroco, como se a excepção se internalizasse num movimento errático, um humano perante o poder absoluto e o caos social que o destrona.

É a partir da força da contingência que o drama trágico vai fragilizar o seu soberano, é a partir dela que o teatro de Artaud se vai fazer um teatro da imanência. Isto no sentido em que vai ser um teatro cujos meios são as condições cénicas, a partir dos quais se vai condensar enquanto potência, melhor descrita pela imagem da Peste. Uma força imprevisível e incontrolável, que toma os sujeitos e os desvia, primeiro pelo corpo, pela destruição, mas vai ser nos seus efeitos delirantes que vai fazer com que a cidade destruída se teatralize. O trabalho de Artaud não é sobre *actualizar* a crueldade, na sua potência máxima, mas sobre a forma como o dar uma expressão estética a esta virtualidade a pode fazer trabalhar como potência transformadora. Portanto não é somente um distanciamento estético que está presente no retrato que faz da peste, mas uma apropriação que procura o que na sua representação pode haver de *desvio*.

Entre Brecht e Artaud podemos esboçar dois modos para a arte política, uma via discursiva, que vai explicitar as condições materiais da existência, e uma via *subjectiva*, que põe em causa as condições materiais do próprio espectáculo. Em nenhum dos casos se trata propriamente do abolir da fronteira entre espectador e actor, mas do usar do meio do espectáculo de uma forma que interpele o espectador, tirando-o da passividade, no teatro épico de uma forma reflexiva, no teatro da crueldade de um modo visceral.

Vai ser esta visceralidade a formar o terror de Lovecraft, que partilha meios com o teatro da crueldade, sendo que neste caso o trabalho sobre a exterioridade total é o da sua exclusão. É também uma exterioridade imanente, que ameaça escavar o sujeito desde dentro, o poder que sobre ele têm estas criaturas sobre-humanas é interior e profundo. Este é um medo do Outro amplificado em Terror absoluto, talvez seja a forma crua com que isto se apresenta em Lovecraft que leve Haraway a apropriar-se das suas criaturas, assentando a sua proposta de expansão do sujeito justamente no interiorizar de uma exterioridade. Ao propor uma natureza social, vai clarificar a forma como as relações humanas se estabelecem a partir dela. Não resolvendo a questão de como se produz discurso a partir de relações não discursivas (e os desequilíbrios que esta ideia acarreta), localiza-a, faz com que a proximidade seja o critério de interlocução, trazendo a discussão política para o campo de articulação entre humanos, por outro visibilizando a rede de relações que os constitui enquanto sujeitos. A questão que se põe aqui refere-se então à construção social da natureza, à forma como esta ideia opera, e que tipo de relações diferentes concepções produzem.

Este Selvagem vai ser então a exterioridade que move o Civilizado, uma fronteira dinâmica que vai definir os sujeitos a partir da sua *natureza*, determinando a sua articulação política, participando do estruturar das categorias colectivas em que se envolvem. Esta *wildness* é uma potência vital, profunda e imanente, que aterroriza na mesma medida em que mobiliza, sendo que é

justamente nesse limite, na sua relação com as condições materiais, contingentes, que a saída para o esquema da exclusão se vai encontrar.

O texto de Guimarães Rosa vai servir-nos então para condensarmos este percurso, num desagregar linguístico do sujeito que opera sobre as fronteiras da sua natureza. O onzeiro vai ser o lugar de um Selvagem que o mobiliza desde o seu interior, condensando-se como ameaça, mas deixando visível a travessia que a fronteira permite. É um lugar onde a relação com os outros seres é ainda um campo político, mas um cuja natureza implica a aproximação, e no limite o atravessar da fronteira.

Bibliografia

Agamben, Giorgio (1998) [1995]. *O Poder Soberano e a Vida Nua: Homo Sacer*. Editorial Presença: Lisboa.

Agamben, Giorgio (2003). “Absolute Immanence” in Khalfa, Jean, ed. *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*. Continuum: Londres.

Agamben, Giorgio (2007). *L'amico*. Nottetempo: Roma.

Agamben, Giorgio (2013). *Elements for a Theory of Destituent Power*.
<https://livingtogetherintheheartofthedesert.files.wordpress.com/2014/02/agamben-elements-for-a-theory-of-destituent-power-1.pdf>. Acedido a 9 de Março de 2017.

Amorth, Gabriele (2004). *Exorcistas e Psiquiatras*. Paulus: Águeda.

Artaud, Antonin (1953). *Vie et mort de Satan le feu; suivi de Textes mexicains pour un nouveau mythe*. Arcanes: Paris.

Artaud, Antonin (1991) [1938]. *Le Théâtre et son Double*. Gallimard: Paris.

Bastiaensen, A.A.R. (2011). “Exorcism: Tackling the Devil By Word of Mouth” in *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*. Brill: Boston.

Benjamin, Walter (1969). “What is Epic Theater?” in *Illuminations*. Schocken Books: Nova Iorque.

Benjamin, Walter (2006a) [1936]. “A Obra de Arte na Época da Possibilidade da sua Reprodução Técnica” in *A Modernidade*. Assírio e Alvim: Lisboa.

Benjamin, Walter (2006b) [1939]. “A Paris do Segundo Império na Obra de Baudelaire” in *A Modernidade*. Assírio e Alvim: Lisboa.

Benjamin, Walter (2006c) [1940]. “Sobre Alguns Motivos na Obra de Baudelaire” in *A Modernidade*. Assírio e Alvim: Lisboa.

Bergson, Henri (2007) [1988]. “The Metaphysics of Life” in *Substance #114, vol. 36, n° 3*. Madison: University of Wisconsin.

Berruti, Massimo (2009). “Self, Other, and the Evolution of Lovecraft’s Treatment of Outsideness” in S. T. Joshi, ed. *Lovecraft Annual n° 3*. Hippocampus Press: Nova Iorque.

Bluteau, Raphael (1721). *Vocabulário Portuguez e Latino*. Oficina de Pascoal da Sylva: Lisboa.

Bond, Jackson; Bredekamp, Horst; Hause, Melissa T. (1999). “From Walter Benjamin to

Carl Schmitt, via Thomas Hobbes” in *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2. The University of Chicago Press: Chicago.

Buck-Morss, Susan (1992). “Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered” in Krauss, Rosalind; Michelson, Annette, eds. *October 62*. MIT Press: Cambridge, Massachusetts.

Bunyan, John (1904) [1678]. *Pilgrim's Progress*. Oxford University Press: Londres.

Butler, Judith (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso: Londres.

Butler, Judith (2011). *Bodies in Alliance and the Politics of the Street*. Acesso a 20 de Janeiro de 2017. <http://eipcp.net/transversal/1011/butler/en>

Callahan, David (2001). “Who Hides in the Work of James Fenimore Cooper” in MacDougall, Hugh C., ed.: *James Fenimore Cooper: His Country and His Art*. State University of New York College: Nova Iorque.

Campos, Haroldo de (2006) [1992]. *Metalinguagem e outras Metas: ensaios de teoria crítica e literária*. Editora Perspectiva: São Paulo.

Caracol, Bruno (2005). *O Inimigo*. DVD (13 min). FBAUL: Lisboa.

Carvalho, Leomir Silva; Holanda, Sílvio Augusto (2014). “A Trapaça do Iauaretê” in *Boletim de Pesquisa Nelic*, v. 14, n.º. 21. UFPA: Florianópolis.

Coleman, William (1966). “Science and Symbol in the Turner Frontier Hypothesis” in *The American Historical Review*, vol. 72, n.º. 1. Oxford University Press: Oxford.

Cronon, William (1996). “The Trouble With Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature” in Cronon, William, ed.: *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. Norton: Nova Iorque.

Davies, Ioan (1997). *Lao Tzu and the Apaches*. Acesso a 18 de Janeiro de 2017. <http://www.yorku.ca/caitlin/ioan/personal/apache.htm>

Deleuze, Gilles (1988). *Bergsonism*. Zone Books: Nova Iorque.

Deleuze, Gilles; Strauss, Jonathan (1991). “The Fold” in *Yale French Studies* n.º 80. New Haven: Yale University Press.

Deleuze, Gilles (2001). “Immanence: A Life...” in *Pure Immanence: Essays on A Life*. Zone

Books: Nova Iorque.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2007) [1972]. *Mil Planaltos: Capitalismo e Esquizofrenia*
2. Assírio e Alvim: Lisboa.

Derrida, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil: Paris.

Dunn, Susan (2002). "Rousseau's Political Triptych" in *The Social Contract and The First and Second Discourses*. Yale University Press: New Haven.

Durnbaugh, Donald F. (1997). "Communitarian Societies in Colonial America" in Pitzer, Donald E., ed. *America's Communal Utopias*. The University of North Carolina Press: Chapel Hill.

Eagleton, Terry (1988). "The Ideology of the Aesthetic" in *Poetics Today, Vol. 9, No. 2*.
Duke University Press: Durham.

Esposito (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. University of Minnesota Press:
Minneapolis.

F. Alvares, et al. (2000). "Os Fojos dos Lobos na Península Ibérica: Sua Inventariação, Caracterização e Conservação" in *Galemys 12*. SECEM: Málaga.

Fisher, Austin (2011). *Radical Frontiers in the Spaghetti Western: Politics, Violence and Popular Italian Cinema*. Tauris Academic Studies: Nova Iorque.

Foucault, Michel (1984). "What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières ?)" in Rabinow, P., ed. *The Foucault Reader*. Pantheon Books: Nova Iorque.

Foucault, Michel (1993). "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self" in *Political Theory, vol. 21, no 2*. Sage Publications: Londres.

Foucault, Michel (1994a) [1976]. *A Vontade de Saber*. Relógio d'Água: Lisboa.

Foucault, Michel (1994b).[1980] "Du gouvernement des vivants" in *Michel Foucault: Dits et Ecrits IV. 1980 -1988*. Gallimard: Paris.

Foucault, Michel (2001)[1985]. "La vie: l'expérience et la science" in *Michel Foucault: Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Gallimard: Paris.

Foucault, Michel (2003) [1997]. *Society must be Defended*. Picador: Nova Iorque.

Fritz, Paul S. (1982). "The Trade in Death: The Royal Funerals in England, 1685-1830" in *Eighteenth-Century Studies, Vol. 15, No. 3*. The John Hopkins University Press: Baltimore.

Greenstein, Rosalind; Maurin, Paul-Marie (1975). "On the Visual Perception Hypotheses of

Hobbes, Gibson and Ronchi” in *Leonardo*, Vol. 8, No. 4. The MIT Press: Cambridge, Massachusetts.

Guimarães Rosa, João (1985) [1969]. “O Meu Tio o Iauaretê” in *Estas Estórias*. Nova Fronteira: Rio de Janeiro.

Haraway, Donna (1992). “The Promises of Monsters” in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler, eds., *Cultural Studies*. Routledge: Nova Iorque.

Haraway, Donna (2014). *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble*. <http://opentranscripts.org/transcript/anthropocene-capitalocene-chthulucene/>. Acedido a 4 de Dezembro de 2015.

Hobbes, Thomas (1968) [1651]. *Leviathan*. Penguin Books: Middlesex.

Kant, Immanuel (1998) [1790]. *Crítica da Faculdade de Juízo*. Imprensa Nacional – Casa da Moeda: Lisboa.

Kavka, Gregory S. (1983). “Hobbes's War of All Against All” in *Ethics*, Vol. 93, No. 2. The University of Chicago Press: Chicago.

Keulartz, Joseph (2008). *The Struggle for Nature: A Critique of Radical Ecology*. Routledge: Nova Iorque.

Lacy, Jeff; Zani, Steven J. (2007). “The Negative Mystics of the Mechanistic Sublime: Walter Benjamin and Lovecraft's Cosmicism” in Joshi, S. T., ed. *The Lovecraft Annual n° 1*. Hippocampus Press: Nova Iorque.

Locke, John (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Yale University Press: New Haven.

Lovecraft, Howard P. (1999) [1928]. “The Call of Cthulhu” in Joshi, S. T., ed. *The Call of Cthulhu and Other Weird Stories*. Penguin Books: Londres.

Lovecraft, Howard P. (2008) [1924]. “The Rats in the Walls” in Joshi, S. T., ed. *H. P. Lovecraft: The Fiction*. Barnes & Noble: Nova Iorque.

Marin, Mara (2012). *Rousseau's Transformed Aristotelianism*. https://www.academia.edu/27426474/Rousseaus_Transformed_Aristotelianism. Visto a 24 de Fevereiro de 2017.

McQuillan, Colin (2011). “The Real State of Emergency: Agamben on Benjamin and Schmitt” in *Studies in Social and Political Thought n° 18*. Ruhr Uni Bochum: Bochum.

Mills, Catherine (2013). “Biopolitical Life” in Jakob Nilsson, Jakob; Wallenstein, Sven-Olov; ed.: *Foucault, Biopolitics and Governmentality*. Södertörn University: Huddinge.

Milton, John (2004) [1674]. *Paradise Lost*. Oxford University Press: Oxford.

Navarro, Eduardo de Almeida (2004). *Tupi Antigo*. Global: São Paulo.

Noys, Benjamin (2007). *The Lovecraft “Event”*.

https://www.academia.edu/548596/The_Lovecraft_Event. Acedido a 14 de Janeiro de 2016.

Rolnik, Suely (2005). *Antropofagia Zombie*. Acesso em 14 de Janeiro de 2017.

<http://www.ucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropzombie.pdf>

Rogozinski, Jacob (1993). “The Gift of the World” in Gasche, Rodolphe; Taylor, Mark C., ed.: *Of the Sublime: Presence in Question*. State University of New York Press: Nova Iorque.

Rousseau, Jean Jacques (1998) [1781]. *Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music*. Londres: University Press of New England.

Rousseau, Jean Jacques (2002) [1754]. “Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind” in *The Social Contract and The First and Second Discourses*. Yale University Press: New Haven.

Sahlins, Marshall (2008). *The Western Illusion of Human Nature: With Reflections on the Long History of Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on Other Conceptions of the Human Condition*. Prickly Paradigm Press: Chicago.

Sociedade Bíblica de Portugal, ed. (2009). *A Bíblia para Todos: Edição Católica*. <https://www.bible.com/pt-PT/bible/>. Visto a 28 de Fevereiro de 2017.

Starobinski, Jean (1999) [1983]. “La Palabra Civilización” in *Prismas, Revista de História Intelectual*. Universidad Nacional de Quilmes: Quilmes.

Strauss, Leo (1952). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. The University of Chicago Press: Chicago.

Strauss, Leo (1996) [1932] “Notes on Carl Schmitt, the Concept of the Political” in *The Concept of the Political: expanded edition*. University of Chicago Press: Chicago.

Terpstra, Martin; DeWitt, Theo (1997). *Walter Benjamin and Carl Schmitt: A Political-Theological Confrontation*. http://marinterpstra.ruhosting.nl/teksten/Benjamin_Schmitt%20Engelse%20vertaling.doc. Acedido a 13 de Março de 2017.

Thoreau, Henry David (1862). *Walking*. Acesso em 20 de Janeiro de 2016.

<http://www.theatlantic.com/magazine/toc/1862/06/>

Turner, Frederick Jackson (1993) [1883]. “The Significance of the Frontier in American History” in Ridge, Martin, ed. *History, Frontier, Section: Three Essays*. University of New Mexico Press: Albuquerque.

Turner, Frederick Jackson (2008) [1920]. *The Frontier in American History*. Bibliolife: Nova Iorque.

Verdon, Michel (1982). “On the Laws of Physical and Human Nature: Hobbes' Physical and Social Cosmologies” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 4. University of Pennsylvania Press: Filadélfia.

Vincent, Patrick H. (2007a) “The Professor and the Fox: Louis Agassiz, Henry David Thoreau and “The Two Cultures”” in Engler, Balz; Michalcak, Lucia, ed.: *SPELL: Swiss Papers in English Language and Literature n° 19*. Swiss Association of University Teachers of English: Tübingen.

Vincent, Patrick H. (2007b) “Thoreau, Rousseau and the Aesthetics of Romantic Taxonomy” in Erne, Lukas, ed.: *SPELL: Swiss Papers in English Language and Literature n° 20*. Swiss Association of University Teachers of English: Tübingen.

Viveiros de Castro, Eduardo (1996). “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio” in *Mana vol. 2, n° 2*. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem*. Cosac Naify: São Paulo.

Weber, Samuel (1992). “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt” in *Diacritics, Vol. 22, No. 3/4*. The Johns Hopkins University Press: Baltimore.

Weber, Samuel (2004). *Theatricality as Medium*. Fordham University Press: Nova Iorque.

Wiesner, Merry E.; Evans, Andrew D; Wheeler, William Bruce; Ruff, Julius R. (2008) *Discovering the western past: a look at the evidence. Volume II: Since 1500*. Cengage: Stanford.