



VODU, PARAÍSO E DESTRUIÇÃO

Rodrigo Lopes de Barros Oliveira

São Paulo, janeiro de 2010. Após algumas horas do terremoto que destruiu o Haiti, o cônsul geral do país no Brasil, Sr. George Samuel Antoine, apareceu para dizer: “o africano em si tem maldição. Todo lugar que tem africano tá f...”, e deve ser de tanto mexer com macumba. Não há como deixar de atender ao chamado: as declarações do Sr. cônsul, num momento de teste para a diplomacia (em meio à ocupação militar da ilha, a catástrofe de um terremoto, a miséria e a guerrilha urbana), são a prova da estupidez em ação – num duplo sentido que podemos retirar de Avital Ronell (*Stupidity*, 2002): uma das forças que fazem a história (ao lado da economia e da violência como dito por Marx) em pleno funcionamento diante de nós através da inocência, reprodução de clichês, “erros de expressão”, e “dificuldade com a língua portuguesa” de um sujeito que vive há mais de trinta anos no Brasil e ocupa um importante espaço de poder e tomada de decisões, mas também em definir o Outro como estúpido, anti-moderno, selvagem e animalesco – neste caso, pelo culto vodu – como é de se entender nas palavras do Sr. cônsul. Para não cairmos no personalismo, devemos, porém, arriscar uma genealogia deste pensamento conservador justamente na tensão e resposta dos negros e das religiões de matrizes africanas.

Borges (*Historia universal de la infamia*, 1935), nos conta que o frei dominicano Bartolomé de las Casas, num gesto de filantropia, convenceu o rei da Espanha a não mais utilizar os índios que se extenu-

avam nas minas de ouro antilhanas, mas africanos: foi responsável assim pelo *blues*, o sucesso de Pedro Figari, a prosa de Vicente Rossi, o tamanho mitológico de Lincon, os mortos da guerra de secessão, o verbo linchar, o tango, o napoleanismo de Toussaint Louverture, a cruz e a serpente do Haiti, o candomblé, e estes últimos três, podemos dizer, como resistência ao processo de animalização dos negros. Sim, pois negociados como cavalos, no comércio de tabaco da Bahia, ouro de Minas Gerais ou açúcar caribenho, o negro era rebaixado ao inumano pelos senhores e o patriarcado que os sustentavam. O escravo, diz Baudrillard, é a quem se nega a morte por sacrifício, honrosa, e lhe permite apenas a sobrevivência: uma morte lenta pelo trabalho, desonrosa e inumana (*L'Échange symbolique et la mort*, 1976). A possessão no vodu atuava neste ponto de forma paradoxal e sofisticada: Alfred Métraux (*Le Vaudou Haïtien*, 1958) ao especular sobre os elementos dramáticos da possessão (antecipando, por sinal, os posteriores estudos sobre performance e as religiões do atlântico negro) vai mostrar quão animalesco é este ritual: o possuído é chamado de cavalo e executa gestos selvagens. “A relação entre o deus [loa] e o homem a quem ele tomou em possessão é comparável àquela de um cavaleiro e sua montaria. [...] O indivíduo num estado de transe não é de modo algum responsável por suas palavras e ações. Como pessoa ele cessa de existir”. O estado de transe é precisamente um limiar, um entre-lugar, esta tensão entre humanização

e desumanização, ou como diria Giorgio Agamben, subjetivação e dessubjetivação. Ademais, o próprio sacrifício no vodu, como mostrou Georges Bataille (altamente influenciado pelos escritos de Métraux sobre a religião da serpente e pelas fotos de Pierre Verger dos candomblés baianos), é também parte desta tensão humano/animal, uma animalidade revisitada através do instante sacrificial (*L'Érotisme*, 1957). Estas considerações de Bataille sobre o vodu/candomblé e o sacrifício reverberaram por grande parte dos intelectuais do século XX, inclusive servindo de base para um dos mais importantes, Jacques Derrida, escrever dois de seus mais belos livros (*Donner le temps*, 1991; *Donner la mort*, 1992). Mas voltemos ao porquê da sofisticação da resistência dos negros contra seu genocídio: ora, um dos motores ideológicos do racismo, segundo Hannah Arendt, é considerar o Outro em sua animalidade, ou a si mesmo como divindade, como povo escolhido que tem o direito de dominar e subjugar os que ainda estão em um estado selvagem (*The origins of the Totalitarianism*, 1951). Assim, por meio da possessão, ao se transformarem em “cavalos”, os negros demonstravam toda sua humanidade através dessa transgressão: um retorno ao inumano somente pode ser praticado pelo humano. Algo que cada vez faz mais sentido na modernidade, onde, segundo Giorgio Agamben, a animalização do homem se tornou a regra, sendo que o conflito político decisivo que governaria todos os outros conflitos seria este entre a humanidade e a animalidade do homem (*L'aperto*, 2002).

O livro de outro meio argelino – Frantz Fanon (*Les Damnés de la Terre*, 1961) – se abre com o prefácio de Jean-Paul Sartre no qual ele também descreve esta mesma arma de resistência, que penetra a luta anti-colonial, do tráfico de escravos às últimas guerras de libertação das nações africanas. O que era um simples ritual religioso, de troca entre o profano e o sagrado, se torna uma arma contra o poder conservador dos brancos, uma performance da violência represada que “ao mesmo tempo, [possui] os ídolos [do vodu] que lhes protegem: em outras palavras, os colonizados protegem-se da alienação colonial”.

Foram muitas as rebeliões de escravos pela América diretamente ligadas ao vodu e outras religiões do atlântico negro. Louis Sala-Molins nos dá exemplos de algumas delas, de quando os tambores do vodu tornaram as coisas mais seriais e as armas e o ferro tomaram a palavra: Old Cudjoe na Jamaica, Zanzan, Boston e Araby no Suriname, Ganga Zumba no Brasil, Boukman e Mackandal no Haiti, entre outros. Boukman, que era um sacerdote vodu, e por muitos considerados como aquele que organizou as cerimônias religiosas estopins da revolução haitiana, ao falar à multidão de escravos não temia dizer: “joguem fora o símbolo do Deus dos brancos que tão frequentemente nos faz sofrer, e escutem a voz da liberdade, que fala no coração de todos nós”. Também houve Mackandal: que era possuído por Papa Legba (aqui conhecido por Exu) para abrir o caminho dos escravos para a libertação. Figura messiânica, de educação muçulmana, adepto de estratégias terroristas, ele organizou por seis anos um envenenamento em massa (através do conhecimento das plantas que o vodu lhe ensinava) que deveria dizimar todos os brancos da ilha. A água de cada casa da capital da província deveria ser envenenada e o ataque final empreendido enquanto os senhores agonizavam: evento retomado por Alejo Capentier (*El reino de este mundo*, 1949), para quem o vodu ocupa papel central na revolução haitiana. Embora o ataque inicial de Mackandal tenha falhado, seu espírito continuaria influenciando outros através do vodu, numa contraposição a visão de C. L. R. James do desdobramento de uma luta de classes e a centralidade de Toussaint nos eventos da ilha de São Domingos (*The Black Jacobins*, 1938). Para mais ou para menos, a participação do vodu como força histórica na revolução haitiana é inegável, e esta última teve também claros desdobramentos internacionais. Vejamos por exemplo as considerações de Susan Buck-Morss (*Hegel and Haiti*, 2009): neste texto, a filósofa estadunidense demonstra que Hegel somente pode escrever um capítulo de sua obra mais importante, *Fenomenologia do Espírito*, porque estava sob a influência dos acontecimentos no Haiti, dos quais tomava conhecimento por meio de jornais euro-

peus. O capítulo de que fala se trata de “dominação e escravidão”, onde Hegel vai estabelecer a relação entre senhor e escravo e de onde Marx, segundo Bataille (*La Littérature et le Mal*, 1957) vai partir para forjar o conceito de luta de classes. Assim, sem Haiti não haveria este Hegel que conhecemos, tampouco Marx ou Lenin e a história do século XX seria outra.

Logo após a revolução, o Haiti se transformou numa potência militar do continente americano que em poucas décadas caiu em declínio para se transformar num dos países mais pobres do mundo. Ir à Alemanha nazista, talvez nos ajude a entender este acontecimento. No final da segunda guerra mundial, os aliados proporcionaram um dos maiores empreendimentos de destruição na história moderna: os bombardeios das cidades do Terceiro Reich. W. G. Sebald nos conta este processo de total aniquilamento: os escombros, as ruínas, o cheiro dos cadáveres de 600.000 mortos, as toneladas de bombas lançadas sobre 131 cidades. Citando os generais aliados, fica claro que o fim último era a destruição pela destruição: o inimigo deveria ser aniquilado com suas casas, sua história, seu meio-ambiente tanto quanto fosse possível (*Luftkrieg und Literatur*, 1997). A destruição das cidades alemãs, portanto, foi muito além do objetivo de vencer a guerra: é como se a Alemanha devesse ser expurgada de todo o mal que o projeto de modernidade nazista, anti-progressista até, representava para o ocidente. Este tipo de lógica nas guerras não é novo por sinal, lembra os banhos de sangue que os romanos faziam após a conquista de uma cidade para purificá-la. E isto volta também nas catástrofes naturais: como o terremoto de Lisboa, visto como uma punição divina ao mal que assolava a Europa católica. Podemos também falar da inundação Nova Orleans (que suscitou iguais comentários), um lugar que é a continuação do Caribe nos Estados Unidos, conhecido também pela forte presença de descendentes de africanos, inclusive com práticas vodu, e ainda o recente alagamento de outra cidade negra, São Luiz do Paraitinga – nestes dois últimos casos uma destruição também provocada pela omissão do estado que nada fez para evitá-las. Nova Orleans, por sinal,

nos ensinou a lição de que a própria reconstrução da cidade é outro processo de destruição: reabilitando a parte turística, pitoresca e branca, e condenando as periferias ao desaparecimento em uma cidade fantasma. A retórica empregada ao terremoto do Haiti segue nesta mesma linha: amaldiçoado por ser um país negro (já vimos inclusive em Nietzsche, *Genealogia da Moral*, a histórica associação etimológica entre negro e mal), praticante de outra cosmogonia vista como diabólica, palco da maior e mais bem sucedida revolta de escravos na América, é purificado por um terremoto, expurgado do mal, este mal inerente a cor negra.

Toda aquela centralidade do Haiti e do vodu na história ocidental moderna parece ser ignorada por seu próprio cônsul geral. Talvez trinta anos não sejam suficientes para aprender português, mas pelo visto foram o bastante para o Sr. cônsul entender as dinâmicas raciais no Brasil. Ao ser acusado de racismo por suas declarações, ele se defende com aquele argumento clássico por aqui muito utilizado: invoca um suposto bisavô negro morto há mais de 150 anos, que a pesar de não lhe haver legado muita melanina, transmitiu uma herança meio mística que o incapacita de fazer comentários racistas. Isto nos joga luz inclusive sobre a liderança brasileira na ocupação do Haiti a fim de entendermos por que razão um país como o nosso, miticamente pacífico, sem guerras, conflitos e catástrofes naturais, se meteria numa intervenção militar no país mais pobre da América. Sérgio Buarque de Holanda (*Visão do Paraíso*, 1958) mostra a coincidência entre os textos religiosos sobre o paraíso e os relatos de viagem sobre o Brasil no século XVI e XVII, esta visão acabou marcando o processo de colonização e expansão das fronteiras, como, por exemplo, na busca pelo eldorado mítico empreendida pelos bandeirantes. Segundo Thiago Nicodemo (*Urdidura do Vivido*, 2008), no século XIX, por trás do esforço de Sérgio estaria a gênese deste acervo de imagens do paraíso e a sua incorporação no mito de fundação da nação brasileira, o que culmina na forjada unidade do estado e na conformidade nacional: o mito é própria estrutura estatal do Brasil e se reflete inclusive na política externa do país desde então,

como expansão deste paraíso pela América Latina (vide Acre, Uruguai, etc.), pois aqui “em se plantando tudo dá”, “não existem catástrofes naturais”, conseguimos até evitar que o Haiti fosse aqui – o grande medo das elites brasileiras do século XIX em serem dizimadas por uma rebelião em massa de escravos – para mais tarde vivermos num paraíso racial: é como se tivéssemos licença poética para sermos imperialistas e o Haiti fosse mais uma etapa deste mito do paraíso em ação e expansão. Daí que possamos entender a nossa maior ajuda à pacificação do Haiti: já na sociedade do espetáculo, a política externa brasileira organizou um jogo de futebol (ironicamente uma reconfiguração do mito do paraíso tão usado pela ditadura militar) com a seleção nacional e suas estrelas num país militarmente ocupado.



VERBETE

PERSPECTIVISMOS

*Da hýbris moderna, salvem-nos assim
os híbridos primitivos e pós-modernos.*

Eduardo Viveiros de Castro

Contra a solidez, a exatidão e a rigidez dos muros ocidentais, o perspectivismo ameríndio apresenta a porosidade dos limiares, a tenuidade das fronteiras. Em sua inconstância, aproxima pólos e destaca as rachaduras e os buracos das muralhas, questionando a própria formação destas muralhas, que aos poucos vão se descobrindo disformes, gelatinosas, curvilíneas e múltiplas, ganhando mobilidade e viscosidade. Dessa maneira, os binômios não apenas podem se justapor como se multiplicar infinitamente, perdendo seu caráter binário. Contra nossas identidades domesticadas, este pensamento chamado selvagem propõe singularidades e pluralidades; contra nossas classificações estáticas e irreduzíveis, sugere meta-

morfoses, seres em constante transformação, troca, relação. É neste sentido que o conceito de perspectivismo ameríndio - desenvolvido por Eduardo Viveiros de Castro a partir das concepções indígenas de mundo, pessoa, sujeito, humano e não-humano - nos permite vislumbrar um pensamento outro sobre a literatura, e as artes em geral.

Lévi-Strauss já havia definido a arte como uma espécie de parque natural ou reserva ecológica no interior do pensamento domesticado, e o próprio Viveiros de Castro aponta para um confinamento do pensamento selvagem (mais especificamente “do *ideal de subjetividade*” constitutivo do xamanismo) no domínio da arte. Para o antropólogo brasileiro, a epistemologia xamânica estaria mais perto de nossa arte que de nossa ciência, já que, como a arte, o xamanismo procede de acordo com o princípio de subjetivação do objeto, onde o outro deixa de ser coisa objetivada e volta a ser sujeito personificado. O objeto é sempre um sujeito pouco interpretado, pois “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquele que deve ser conhecido”, esclarece Viveiros de Castro. Torna-se sujeito, portanto, aquele que tem alma, que é capaz de um ponto de vista, de forma que a própria posição de sujeito está onde estiver o ponto de vista. Assim, o mito - e aqui cabe pensar xamanismo e literatura enquanto mitos, ou seja, enquanto histórias “do tempo em que os homens e os animais não se distinguiram” [Lévi-Strauss a respeito do conceito de mito para os ameríndios] - fala de um estado do ser onde o eu e o outro se interpenetram, em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo.

A partir de Blanchot e sua escritura do desastre, podemos entender melhor como isto se dá na literatura. Uma vez que, como diz o pensador francês, escrever é renunciar a estar no comando de si mesmo ou ter um nome próprio e que, ainda com Blanchot, o sujeito implicado na literatura caminha ao ilegível de sua própria existência, ao cancelamento de si mesmo, podemos pensar esta renúncia de identidade como uma abertura em direção a outros pontos de vista, a outros devires, que se constituem na própria escritura. O termo blanchotiano para este processo

anti-cartesiano de abandono do eu é fracasso, no sentido de que aquele que fracassa não participa da totalidade e do controle, invertendo a vocação imperialista do homem, subjetivando o outro enquanto objetiva a si mesmo.

Isso significa que pensar um perspectivismo poético (anterior a qualquer distinção do tipo prosa-poesia, artes plásticas-literatura e etc) é pensar a escritura como este lugar ritualístico, antropofágico, onde o autor, assim como o matador canibal ou o caçador (que também é canibal, no sentido de que, como a guerra, a caça é uma relação entre sujeitos), é objetivado, tornado estrangeiro, inumano, em nome de um outro, que é, este sim, subjetivado e humanizado. Segundo Viveiros de Castro, “a definição ou produção ritual do inimigo *como sujeito*, o processo de subjetivação do outro necessário à sua assimilação pelo mesmo, contém em si, eu diria mesmo como sua condição, o momento inverso: a objetivação do matador, sua alteração pela vítima – sua identificação ao inimigo *como inimigo*”. Trata-se de uma transmutação de perspectivas, pois o devorador assume o ponto de vista do devorado e vice-versa, “o ‘eu’ se determina como ‘outro’ pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um ‘eu’”. O matador apreende-se como sujeito apenas no momento em que vê a si mesmo pelos olhos de sua vítima, por isso a “interiorização do Outro é inseparável da exteriorização do Eu”, uma vez que o que se assimila da vítima é sua alteridade, “e o que se visa é essa alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu”. Aliás, não apenas do Eu, mas de toda a sociedade, que se define por essa alteridade, pelos predicados provenientes do inimigo. O outro não é mais um espelho, mas o destino do ser. Como explica Oscar Calavia Sáez, o canibalismo não é uma troca de uma vida por outra, muito menos uma acumulação de vidas, mas um devir-outro. Não se trata de defender uma identidade, mas de uma “identidade ao contrário”, segundo a expressão de Viveiros de Castro.

Isto também é verdade em relação aos encontros com espíritos na floresta, que são a situação sobrenatural típica no mundo ameríndio. Para o perspec-

tivismo ameríndio, quem responde a um *tu* de um não-humano (espírito ou morto) perde o ponto de vista dominante, ou seja, seu mundo não é mais o que está em vigor (no perspectivismo, o que muda não é a maneira como os seres vêem o mundo, mas o mundo que vêem), e assim aceita a condição de ser sua ‘segunda pessoa’, de ser um não-humano. Este tipo de encontro também acontece na literatura, já que, como vimos, a escritura mesma prevê uma desumanização e uma objetivação do autor, que passa a aceitar sua condição de segunda pessoa no momento que se abre à voz do outro. No texto, quem vê primeiro é sempre o Outro, e o Eu deve se deixar transpassar por este ponto de vista. Assim, podemos compreender porque Barthes diz que a literatura é o espaço livre de toda relação de dominação (ou pelo menos da dominação em sua forma tradicional, ou seja, do Eu sobre o Outro), justamente porque ela é o espaço onde nada é desumanizado (onde o Eu não pode objetivar o Outro), onde todo inumano é humano, ou todo humano é inumano, melhor dizendo, onde a fronteira entre humano e inumano é nebulosa, onde os seres são híbridos, onde tudo é indiscernível.

A dupla aporia humano/inumano não é uma remodulação da dualidade homem/cidadão, é antes um fim de toda dualidade, uma aproximação ao inumano que somos nós quando olhados pelo outro, e do inumano que é o outro quando olhado por nós. É assim que Derrida é inumano ao gato que o olha em *O animal que logo sou*. E é assim também que esse mesmo gato é seu outro humano. Para ele, o animal tem o ponto de vista do outro absoluto: “e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato”.

No pensamento ocidental, onde as diferenças são sempre problemáticas, essa alteridade absoluta do próximo é lida como inumanidade. O princípio de nossa ciência é de que a origem de todos os seres é animal (e nós, humanos, em nossa evolução, superamos essa animalidade), enquanto o pensamento perspectivo tem como origem metafísica dos seres a humanidade universal, o que muda é apenas a vesti-

menta, o corpo e os hábitos práticos (portanto, o mundo) que estas diferenças acarretam. Daí a discrepância entre as especulações indígenas e espanholas sobre o outro nos primeiros contatos. Como explica Lévi-Strauss, enquanto os primeiros desconfiavam que os brancos fossem divindades, logo de essência humana, os segundos acreditavam na animalidade dos indígenas. “Os europeus não duvidavam que os índios tivessem corpos – animais também os têm; os índios que os europeus tivessem almas – animais também as têm. O que os índios queriam saber era se o corpo daquelas ‘almas’ era capaz das mesmas afecções e maneiras que os seus: se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proterforme”, explica Viveiros de Castro.

A anedota aponta para o paradoxo de nossa racionalização ocidental: ao mesmo tempo que as classificações são irreversíveis, que a humanização não é relativa, o outro, seja ele animal ou humano, pode sempre ser visto (ou justamente não-visto) como inumano (como ser invisível, para usar um termo foucaultiano). Surgem daí as inversões mais extremas, que conduzem a toda sorte de tratamento desumano que pode ser infligido ao outro-humano. Este, por sua vez, enquanto inumano, passa a ser preterido em relação ao outro-animal humanizado – para vermos isso na prática basta compararmos a maneira como as invisíveis crianças de rua são tratadas e os luxos dos poodles de classe alta. (Este tipo de inversão também se dá na maneira como diferenciamos os próprios animais, e pode ser percebida tanto na diferença de tratamento dado aos *pets* e aos animais de corte reproduzidos para o genocídio nos matadouros industriais; quanto na própria sociedade de classes dos cachorros, entre o cão sarnento que passa fome e morre na rua e aquele que a cada semana vai ao *pet shop* lavar suas madeixas, usa roupa de grife e possui cova no cemitério).

Voltando à questão da desumanização do homem, após este breve parêntese animal, segundo Lévi-Strauss em “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme”, a origem dessa inumanidade do outro-humano está na própria definição de

animalidade e de humanidade enquanto dicotomias intranponíveis: “ao se arrogar o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concentrando à primeira tudo aquilo que negava à segunda, ele [o homem ocidental] abria um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, servia-lhe para afastar homens de outros homens e para reivindicar, em benefício de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo que já nasceu corrompido, por ter ido buscar no amor-próprio seu princípio e seu conceito”.

Por tudo isso, pensar a poesia como o lugar do inumano, animal ou coisa (“o pensamento do animal, se pensamento houver, cabe à poesia”, diz Derrida), é pensar também a alteridade, é pensar o outro qualquer - que nosso racionalismo ocidental insiste em representar como inumano (ainda que o disfarce em humanismos, relativismos e multiculturalismos) - em sua singularidade, em seu olhar sobre nós.

Rever estas inversões e suas dicotomias, exprimir uma nova perspectiva, um novo ponto de vista e a indecidibilidade constitutiva do ser, dos seres, de suas relações, de suas trocas, enfim, do ser-com, para usar uma expressão de Nancy, é o que faz a literatura, enquanto espaço do político - porquanto dá voz ao outro, e do estético - uma vez que esta voz do outro é sempre outra, sempre nova. E é justamente neste espaço político e estético, onde os seres permanecem pulsantes em sua singularidade, que a ética pode ser reabilitada pela heterogeneidade. Uma heterogeneidade que não busca a acomodação dos diferentes, a negociação que levaria ao consenso ou à exclusão da voz do outro, mas que fervilha em seu caldeirão plural, que gera e acentua diferenças sem padronizá-las ou classificá-las. Uma ética política e estética que se forma como lugar do dissenso, do desacordo, mas também da alteridade e da hospitalidade.

Ana Carolina Cernicchiaro



VERBELE

DEVIR-ANIMAL (OU CINISMO)

Deleuze não gostava de cães, nem de gatos. Achava o latido o som mais estúpido da natureza, e detestava que os gatos ficassem se enovelando nas pernas dos donos; o “esfregar-se” felino parecia-lhe uma maneira odiosa de se portar. Em verdade, não é que Deleuze não gostasse de animais de estimação; ele não gostava de animais familiares. Se tivesse que escolher um bicho, certamente seria um percevejo, um carrapato, uma pulga, um lobo ou um rato – animais de matilha, sim, territoriais, mas não familiares. O que fazia Deleuze detestar cães e gatos não era serem cães ou gatos, mas serem *demasiado humanos*. Um cão de butique não serve para um devir-animal, justamente porque tudo o que vemos são cães de butique. No entanto, Deleuze teve gatos em casa – que só suportou por causa dos filhos. Ele se admirava de como as pessoas podiam falar com seus animais. No fundo, era a humanização dos animais que Deleuze odiava. A fala humana, o gracejo familiar, obliteravam uma potência qualquer – e um animal despotenciado é tão odioso quanto o homem, justamente porque é demasiado *parecido* com ele.

Um cão como Diógenes talvez servisse bem a Deleuze. Diógenes tinha um devir-cão não-familiar. Era um cão vagabundo, sem raça, sem dono, provavelmente pulguento, comendo em público, servindo-se do prazer entre outros, à vista de todos... Diógenes pisoteava as almofadas da sala de Platão, com seus pés sujos de barro, e atalhado pelo dono da casa, dizia feliz: “Ah, Platão!, estou a pisar seu orgulho”. Ou, então, talvez o cão andaluz fosse, quem sabe, amável aos olhos de Deleuze: ao assistirmos ao filme de Dalí e Buñuel não cessamos de perguntar “ora, mas que cão? Não há cão nenhum!”. Mas há populações inteiras de formigas arrastando o piano, e todos se lembram da *navalha*. A moça sentada na barbearia: um devir-mulher atinge um ponto de indiscernibili-

dade, a visão vacila numa paisagem não-humana, o olho olha a lua e devém: o barbeiro puxa a navalha e rasga o olho, e rasga a lua. Um gesto erótico, e meio batailliano: o olho, a *história do olho*. Deleuze também não gostava dos surrealistas; eles lhe pareciam grandes fraudes; mas esse filme não busca significar, nem é discernível que haja efetivamente um sonho; é mais um estado de embriaguez que dissolve as passagens: delira-se com a Figura, e não com a representação: o olho que é a lua (devir-caosmos), a lua que é o olho (um devir-molecular) – o olho tem quase o tamanho de uma molécula perto da lua. O olho que é o olho da moça; o olho da moça que é a lua; o olho da história de Bataille que é o olho, mas também o ovo, e também o cu. A brancura do olho, a brancura da lua, a *bran-cu-ra*. Um delírio é feito de delirar as raças e a história universal, e não de papá-mamã. O agenciamento, antes de tornar-se outra coisa, é mais ou menos este: o olho rasgado, a lua cortada, o cu desflorado. Algo próximo do que ocorria à homofonia de Bataille: *l’œil e l’œuf*. Mas há, também, o procedimento esquizofrênico operado sobre a linguagem – escavar na língua materna uma língua menor, estrangeira. Um procedimento lingüístico inseparável da linguagem, como o fizera Louis Wolfson, ou Raymond Roussel. Deleuze e Guattari devem ter sido os primeiros a experimentar os palavrões em filosofia.

Desde a escritura, parece haver um obstinado procedimento de ruptura na filosofia de Deleuze. Podemos afirmar, quase sem medo, que pensar, em Deleuze, se torna romper; que não há pensamento sem ruptura, que não há nada – nem um cu, nem uma lua, nem um olho – que sobrevivam ao pensamento, que não deixa de ser a navalha do cão andaluz. O corte da navalha faz o devir proliferar, arrebentar o olho em lua, assim como em Henri Bergson dividir a duração deve ser possível apenas ao preço de fazê-la resultar uma *nova* multiplicidade.

Bem assim o devir-animal de Diógenes, que vira um cão não-familiar. Michel Foucault nos conta como Diógenes inaugura a *parrêsia* cínica como um modo de vida, com uma nudez da vida que não se confunde com a vida nua do *homo sacer*, mas está mais

próxima de uma positividade, uma afirmatividade da nudez da vida.

Diógenes devém um cão justamente contra a filosofia de salão, contra os cãesinhos de boutique; isto é, contra o platonismo. Ao mesmo tempo em que Diógenes é nudez da vida, afirmativa, vida ativa, limiar que o homem faz com o mundo, Diógenes é também o sujeito soberano de si; isto é, não tem soberania sobre os outros nem poder de morte sobre eles, mas exerce uma força sobre si, dobra-se – é soberano sem soberania, soberano sem poder. Isso significa que Diógenes pode ser um cão: nem a vida humana sob o poder da morte, nem o poder de morte sobre a vida, mas um *intermezzo* que foge corajosamente, que se põe entre as figuras simétricas do *homo sacer* e do soberano político. Diógenes vive como um cão, e isso implica que não possa morrer como um cão. Isso também implica uma nova forma de vida, e uma nova política.

A *parrésia* de Diógenes, segundo Foucault, consistiria essencialmente em mostrar-se em sua nudez natural, para além de todas as convenções artificialmente impostas pela *polis*. “Sou um cão” significa sentir-se livre para, diante do poder, dizer aquilo que ele é, violenta e francamente – aquilo que quer, de que precisa, o que é verdadeiro e falso, o justo e o injusto. Nos cínicos, há uma relação do dizer-verdadeiro, do franco-falar, com a política que se pauta na exterioridade, no desafio e no risível, quando em Platão temos uma relação entre filosofia e ação política que será mais da ordem da pedagogia que permite produzir a identificação entre os sujeitos que filosofam e que exercem o poder.

O devir-cão de Diógenes é não-familiar e rompido. O registro de Diógenes Laércio dá conta de como se opera o devir-animal do cínico, que é, em si mesmo,

uma ruptura: Diógenes é filho de um homem que trabalha manipulando moedas, que faz as suas trocas, um banqueiro, um trocador, segundo Foucault; por uma atividade de malversação de recursos, Diógenes e seu pai são exilados em Sinope, e diante de *Delphos*, é Diógenes quem demanda ao deus Apolo um conselho e um parecer, e a prescrição que recebe é ambígua: “falsifica a moeda corrente”, ou “muda os valores correntes”.

Deleuze sempre foi fascinado pela velocidade absoluta do pensamento; o que o oráculo implanta em Diógenes, com a ambigüidade da fórmula, é o espaço entre a falsificação da moeda e a modificação dos valores. Justamente o espaço do pensamento: o raio, a velocidade absoluta do pensamento que cruza um abismo no destempo. Por isso, Deleuze admira o procedimento filosófico de Spinoza no Livro V da *Ethica*: ir de um ponto a outro numa velocidade absoluta, esburacando o caminho por onde o pensamento passa; atravessar uma distância infinita, fazer do pensamento um atletismo, uma prova da distância que se ultrapassa. Nesse ponto estamos entremeados com as essências, as singularidades, os perceptos spinozianos – uma velocidade de potência.

É apenas a partir do momento em que a fórmula nietzscheana “reverter o platonismo” começa a ressoar entre os vãos da história da filosofia que Deleuze abandona a tradição e foge em direção ao *novo* – fuga corajosa, em que a fala do cínico já não é o que importa, pois importa a melodia entranhada por fora nas palavras; uma escritura cindida dá a ver o espaço que não é interior às palavras, mas ausente delas, em que a expressão desliza, e o pensamento produz a realidade e a filosofia.

Murilo Duarte Costa Corrêa

SOPRO

WWW.CULTURAEBARBARIE.ORG/SOPRO

no próximo número:

VERBETE

Caráter

Emanuele Coccia

RESENHA

de **A vida sensível**

(de Emanuele Coccia)

por Flávia Cera