

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

UNESP – Campus de Marília

(Des-)encontros com a alteridade:

arte, filosofia, biopolítica

e desafios docentes no filosofar a educação brasileira.

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

UNESP – Campus de Marília

(Des-)encontros com a alteridade:

arte, filosofia, biopolítica

e desafios docentes no filosofar a educação brasileira.

Leonardo Gonçalves Gomes

Texto apresentado à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus de Marília, para Exame de Defesa, na Pós-Graduação em Educação, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Dr. Pedro Angelo Pagni.

G633(Gomes, Leonardo Gonçalves -
(Des-)encontros com a alteridade : arte, filosofia, biopolítica
e os desafios docentes no filosofar a educação brasileira /
Leonardo Gonçalves Gomes. -- Marília, 2018
176 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Pedro Angelo Pagni

1. geofilosofia. 2. alteridade canibal. 3. arte. 4. filosofia da
educação. 5. governamentalidade biopolítica. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Leonardo Gonçalves Gomes

**(Des-)encontros com a alteridade:
arte, filosofia, biopolítica
e desafios docentes no filosofar a educação brasileira.**

Banca Examinadora

1º Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni (Orientador)

(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Marília)

2º Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas

(Universidade Federal de Pernambuco – Campus Recife)

3º Prof. Dr. Divino José da Silva

(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Presidente Prudente)

4º Prof. Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo

(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Marília)

5º Prof. Dr. Rodrigo Barbosa Lopes

(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Presidente Prudente)

Membros Suplentes

1º Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho

(Universidade Federal de São Paulo – Unifesp – Campus de Guarulhos)

2º Prof. Dr. Maximiliano Valério López

(Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF)

3º Prof. Dr. Vandeí Pinto Silva

(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Marília)

Agradeço imensamente,

A minha mãe, com amor.

A meu pai, pela alegria e incentivo desde sempre.

A meus irmãos Re, Nina e Gabi, que compartilho o sentido da vida e do amor.

A Mael e a Gael, com muito carinho.

A Malu, minha companheira da vida e do dia-a-dia.

A Ivone e Hélio, com açúcar e com afeto.

Ao grupo de amigos, Costelas e Xamãs, pelo valor da amizade.

Ingo, companheiro de muitas transformações.

A Pedro A. Pagni, minha sincera gratidão por seu enorme coração e sabedoria.

Aos professores da banca que inspiraram e foram fundamentais na execução da tese.

Ao Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação e Filosofia (GEPEF) da Unesp de Marília.

A Jonas e Angélica, pelos encontros e afetos.

Ao grupo de funcionários da Unesp de Marília.

Ao caminho que leva ao campinho de futebol da Unesp-Marília, em memória.

Resumo

Seguindo coordenadas de uma perspectiva geofilosófica da educação brasileira, a presente tese procura encontrar ferramentas de resistência docente face aos regimes de governamentalidade biopolítica, através do recurso genealógico e cartográfico das principais linhas que dizem respeito à noção de *ethos*. Desse modo, em um primeiro momento, apresentamos o problema da pesquisa em função de três linhas extraídas do pensamento de Deleuze e Guattari – a dura (molar), a flexível (molecular) e a de fuga (ruptura) – que, ao serem aproximadas da categoria de *ethos*, trazem um tensionamento das linhas de vida sob dois ângulos: 1) como *biopolítica*, no qual a vida é segmentada em função de linhagens raciais e capturada por dispositivos disciplinares e reguladores que atuam ao nível da governamentalidade do corpo-espécie; 2) como *biopotência*, na qual a vida se subtrai às formas de controle do biopoder a partir de sua imanência e singularidade. No segundo capítulo, traçamos dois olhares acerca da noção de *ethos* em função da questão racial no Brasil. No primeiro, versamos sobre uma genealogia apresentada na teoria antropológica em Oliveira Vianna (1883-1951) por meio de linhas molares, contidas na obra *Raça e Assimilação* (1932), as quais indicam estratégias de governamentalidade biopolítica segundo um projeto científico de um aprimoramento do “estoque eugênico” da população, visando cálculo de riscos, de eficiências e de aumento de força produtiva ao Estado brasileiro. Na passagem do primeiro olhar ao segundo, acompanhamos um movimento genealógico a partir da noção de *luta entre as raças* contida no curso *Em defesa da sociedade* (1976) de Foucault, na qual investigamos algumas transformações do discurso histórico político sob o prisma racial que culminam na reativação dos saberes biológicos por meio do genoma no pensamento contemporâneo e, em especial, nas linhas moleculares que contornam a população brasileira a partir do artigo *Retrato Molecular do Brasil* (2000). No terceiro capítulo, visando sinalizar recursos presentes nas Artes Visuais com a pesquisa acerca do *ethos* nas territorialidades brasileiras, buscamos seguir as linhas flexíveis através de cartografias disparadas pelas seguintes obras: o quadro *A Primeira Missa no Brasil* (1860), de Victor Meirelles de Lima (1823-1903), a gravura de Theodor De Bry (1526-1598), *Assando e comendo prisioneiros* (1592), a tela *A Redenção de Cam* (1895), de Modesto Brocos (1852-1936), e, por fim, a tela *Progresso Americano* (1872), de John Gast (1842-1896). No quarto capítulo, versamos sobre um modo de pensar ameríndio que subverte as categorias do pensamento ocidental e biopolítico a partir de três vértices presentes na etnologia de Viveiros de Castro, a saber, o perspectivismo, o multinaturalismo e a alteridade canibal. Por meio desses vértices, compreendemos uma perspectiva canibal como possibilidade de resistência e de biopotência presente nos modos de vida ameríndios, em função de um *tornar-se outro*, que se recusa e desloca as linhas identitárias que operam no domínio do biopoder. Por fim, no quinto capítulo, tensionando as linhas de fuga em sua potência criativa, indicamos uma potência musical que desterritorializa a letra (*litera*) presente na obra *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (1928), de Mário de Andrade (1893-1945), e sinalizamos a figura do *repente* como um intercessor do filosofar a educação brasileira. Nesse registro, seguimos pela tese que o pensar por linhas os fatores que tocam a noção de *ethos* possibilita abrir caminhos para o exercício de perspectivar (geo)filosoficamente o campo no qual o educador está situado, assim como oferece ferramentas que permitem erigir uma máquina de guerra contra as linhas da governamentalidade biopolítica que territorializam sobre os modos de vida no registro educacional a partir de categorias e biopotencialidades locais.

Palavras-chave: geofilosofia, alteridade canibal, arte, filosofia da educação, governamentalidade biopolítica.

Abstract

Tracking the coordinates of a geophilosophical perspective of Brazilian education, the present thesis intends to find tools of teacher resistance in view of the biopolitical governmentability regime, through genealogical and cartographic references of the main lines that concern to the idea of *ethos*. Thereby, we'll present the problem starting from three lines extracted from Deleuze and Guattari – the hard (molar), the flexible (molecular) and the flight line – which, when approached to the idea of *ethos*, are tensioned the lines of life by two angles: 1) as *biopolitical*, in which the life is segmented because of racial lineage and captured by disciplinary and regulator devices that act through the body-specie governmentability; 2) as *biopotencial*, in which life subtracts itself from the biopower control, through its singularity and immanence. In chapter two, we present two perspectives over the idea of *ethos*, under the racial issue in Brazil. In the first one, we'll talk a genealogy presented in the anthropological theory of Oliveira Vianna through molar lines (1883-1951), at *Raça e Assimilação*, which indicates strategies of a biopolitical governmentability according to a scientific project over an enhancement of the “eugenic stock” of the population, in order to calculate risks, efficiencies and increase of productive strength of Brazilian state. Next, we'll follow a genealogical movement starting from the idea of racial struggle in *In defense of society* (1976), from Foucault, in which we'll investigate some transformations in the historical and political speech, under the racial perspective, which culminates in the reactivation of biological knowledge through genome in contemporary thinking and, especially in molecular lines that work around Brazilian people through *Retrato molecular do Brasil* (2000). In chapter three, in order to present some resources of the Visual Arts field with the research about the *ethos* over Brazilian territorialities, we'll follow the flexible lines through cartographies fired by the following pieces: the painting *A primeira missa no Brasil* (1860), from Victor Meirelles de Lima (1823-1903), the engraving from Theodor De Bry (1526-1598), *Assando e comendo prisioneiros* (1592), the canva *A Redenção de Cam* (1895), from Modesto Brocos (1852-1936), and the canva *Progresso Americano* (1872), from John Gast (1842-1896). In chapter four, we'll think about an Amerindian way of thinking that subverts some categories of occidental and biopolitical thinking, through three vertices from Viveiros de Castro's ethnology: perspectivism, multinaturalism and cannibal alterity. By means of that, we understand a cannibal philosophy as a possibility of resistance and biopotencial present in Amerindian way of life, in order to *become another*; that refuses to move the identity lines that work under biopower domain. Ultimately, in chapter five, tracking the flight lines in its creative potential, we present a musical potential that deterritorializes the *litera* present on the piece *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (1928), written by Mário de Andrade (1893-1945), and bring the image of *repente* as the intercessor of the philosophical thinking over Brazilian education. Under that entry, we'll follow the hypothesis that thinking through lines about the elements surrounding the idea of *ethos*, open routes to the exercise of prospect geophilosophically the field in which we find the educator, such as, settle matches that allow the composition of a war machine against the biopolitical governmentability regime, which territorialize over the ways of life (*ethos*) under educational field, out of local categories and biopotentials.

Key-words: geophilosophy, cannibal alterity, art, philosophy of education, biopolitical governmentability.

Índice

Pág.

Introdução	1
Capítulo 1. O problema colocado nas <i>entre-linhas</i> da vida: desvios, governamentalidade, biopolítica e geofilosofia da educação no Brasil	18
1.1. <i>Navegar é preciso, viver não é preciso</i>	18
1.2. Mares e marés: timonaria e cartografias nas entrelinhas da vida.....	19
1.2.1. Estriagem do mar: entrelinhas e mapas.....	19
1.2.2. Cartografias & linhas da vida.....	20
1.2.2.1. A vida nas entrelinhas da cartografia.....	21
1.2.2.2. Timonaria como governamentalidade e conversão das linhas.....	29
1.2.2.3. Governamentalidade, Biopolítica e Formação humana.....	31
1.3. (Geo-)filosofia da educação no Brasil: o educador enredado por linhas, territorialidades e lutas locais.....	40
Capítulo 2. Lutas genealógicas em torno do <i>homo brasilis</i>: governamentalidade biopolítica, decalques e mapas	47
2.1. Uma <i>nobre mentira</i>	47
2.2. A Biopolítica em Oliveira Vianna: governamentalidade e genealogia da população brasileira em todas as suas cores.....	49
2.2.1. <i>Homo brasilis</i> : meio cósmico, formas, temperamentos e cores.....	52
2.2.1.1. Preâmbulo: questão de método e tipos morfo-psicológicos.....	52
2.2.1.2. Situando os territórios da <i>raça</i> no meio cósmico.....	55
2.2.1.3. “Raças” e cores do <i>homo brasilis</i> : o branco, o negro, o amarelo e o vermelho.....	56
2.2.1.4. Caldeamento e mestiçagem nos trópicos: signos da degenerescência.....	59
2.2.1.5. Projetos, caminhos e eugenia: o cientista e a política populacional.....	62
2.2.1.6. Administrável Mundo Novo: o cálculo das eficiências e o <i>homo oeconomicus brasilis</i>	66
2.3. Lutas genealógicas em torno das <i>origens</i> e da governamentalidade.....	67
2.3.1. Luta entre “raças” e genealogias.....	73
2.3.2. A luta pela genealogia na Era genômica.....	79
2.3.2.1. Lutas locais sobre as genealogias: em torno do retrato molecular no Brasil.....	82
2.4. Entre <i>mapas</i> e <i>decalques</i> ou contribuições e limites da genealogia.....	87
Capítulo 3. Cartografias desviantes	91
3.1. <i>T(r)-ópicos desviantes</i> : des-encontros nas Antilhas.....	91
3.1.1. Subt(r)ópicos desviantes: territorializações sobre o <i>homo</i> e a <i>terra brasilis</i>	93
3.1.1.2. Desvios em <i>A primeira Missa no Brasil</i>	93
3.1.1.2.1. Um <i>outro</i> desvio: <i>Assando e comendo prisioneiros</i>	96
3.1.1.2.2. Desvio sob os signos da (des-)semelhança.....	102
3.1.2. <i>A Redenção de Cam</i>	106
3.1.3. Sobre a <i>ordem</i> e o <i>Progresso Americano</i>	113

Capítulo 4. Alianças com o perspectivismo canibal ameríndio.....	119
4.1. Sob o signo do desvio.....	120
4.2. Perspectivas canibais ameríndias: desvios ao <i>antropos</i> nas entrelinhas de Viveiros de Castro.....	122
4.2.1. Perspectivismo ameríndio, multinaturalismo ontológico e alteridade canibal.....	124
4.2.2. Em torno do perspectivismo e multinaturalismo ameríndio.....	124
4.2.3. Notas sobre as práticas de xamanismo.....	131
4.2.4. Alteridade Canibal.....	133
4.3. Desvios e alianças: arte e filosofia como <i>máquina de guerra</i>	139
Capítulo 5. <i>Deslittorializações e um canto-chamamento de repente: o educador e a (geo)filosofia da educação em tom menor</i>.....	146
5.1. Linhas de criação e intercessores.....	146
5.2. <i>(Des-)littorializações</i> em Macunaíma, rapsodo e canibal.....	148
5.3. O <i>canto-chamamento do repente</i> : ou educador e geofilosofia da educação em tom <i>menor</i>	155
Considerações Finais.....	161
Referências.....	167

Introdução

Orientada por um horizonte geofilosófico, a presente tese (sinaliza) visa apresentar algumas coordenadas e ferramentas de resistência docente¹ face aos regimes de governamentalidade biopolítica. Através da noção de *ethos*² em íntima relação com a de formação cultural, sinalizamos a importância do educador *situar-se*³ em meio a uma relação de saber-poder, invariavelmente, localizada em zonas de disputa por sentidos e regimes de pensamento. Neste enredo, voltaremos nossas problematizações sobre uma perspectiva de filosofar a educação brasileira que buscar desviar e combater importantes linhas da governamentalidade biopolítica a partir de fundamentos do pensamento ameríndio, como o perspectivismo e a alteridade canibal⁴, e da imagem intercessora do *repentista*, que faz fracassar o regime discursivo do mesmo, como categorias locais que podem contribuir ao campo da Filosofia e História da Educação no Brasil de modo crítico e criativo.

Como aluno da rede pública de ensino e, posteriormente, como educador nas áreas da Filosofia e das Artes, bem como em cursos de licenciatura, em especial, de Pedagogia e Artes Visuais, atuando na formação de professores, pude perceber que boa parte das questões levantadas, somente muito poucas, se colocam em relação aos aspectos históricos e culturais que compõe os modos de vida (*ethos*). Em maioria, as problematizações são colocadas em relação ao campo epistemológico, relativo a um conjunto de saberes e de métodos pedagógicos para formar o sujeito. Talvez isto reflita algo que se faz presente no âmbito da pesquisa acadêmica e nos cursos de formação de professores que, por forte influência de uma determinada tradição, privilegia a questão educacional como fundamentalmente pedagógica e epistemológica. No entanto, em muitos casos, quando emergiam questões relativas aos modos de existência, tendiam a serem colocadas de modo

- 1 Em torno das ferramentas de resistência docente, sinalizaremos recursos e estratégias que o educador pode *lançar mão* – que trataremos pela noção de *paraskeuê*, que, em linhas gerais, diz respeito àquilo que se têm para fazer frente a um desafio e/ou um acontecimento. Tal noção será aprofundada mais adiante. Por hora, cumpre destacar que ferramentas, recursos, estratégias e materiais de resistência docente são invariavelmente compreendidas a partir do campo das experiências e das relações de saber e poder locais. Daí, a íntima relação com os modos de existência.
- 2 Ao estabelecermos o termo *ethos* como uma categoria privilegiada de análise, procuramos não descuidamos de sua polissemia e transformação ao longo da história. De início, existe uma diferenciação entre εθος (*éthos*) com epsilon, que remonta a Homero (X/IX a.c), e ηθος (*êthos*) com eta, a Ésquilo (525/524 – 456-455 a.C) (SPINELLI, 2009). *Éthos* estaria ligado ao costume, ao hábito, ao comportamento, enquanto que *êthos* diz respeito ao caráter, às disposições naturais (CHAUÍ, 2004, p. 500; MANIATOGLU, 2004). Em nosso estudo, abordaremos *ethos* (sem acento) no duplo sentido destacado, ao passo que os autores: ora versam sobre a natureza do sujeito a partir do par *areté* (ἀρετή) e *virtus*, no pensamento antigo, e de “raça”, nos séculos XVIII e XIX, na medida em tratava-se de uma qualidade referente a substancialidade do sujeito (a priori), por um lado; ora consideravam como um comportamento produzido pelo costume e pelo hábito, situado no universo da aprendizagem e da cultura, em sentido a posteriori, por outro, donde se destaca um caráter de perfectibilidade. Também destacaremos que *ethos* comporta uma visão de mundo, uma cosmologia (GEERTZ, 2008). Também a rica noção de *ethos* compreende o sentido de morada-território e de ritmo (ANDRADE, 1972; DELEUZE; GUATTARI, 2012).
- 3 A categoria de *situar-se* é extraída da obra de Geertz, *A interpretação das culturas* (2008), a qual indica a necessidade do trabalho etnográfico de situar-se em relação aos aspectos que dizem respeito ao *ethos* da cultura que se estuda. Em nossa tese, a categoria é trazida para o ofício do educador, todavia, buscando situar-se face ao *ethos* e às territorialidades que se apresentam em seu ofício.
- 4 Como veremos a seguir, o perspectivismo, o multinaturalismo e a alteridade canibal são três vértices de apoio para o desenvolvimento de nossa tese. Ver: VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 2002, 2015.

muito apressado: ora como terra das falcatruas dos políticos e do poder paralelo, dos malandros, dos justiceiros, dos coronéis, dos preguiçosos; ora como lugar das misturas e das conciliações entre os contrários; ora como a terra generosa *em que tudo o que se planta dá* e em que o povo é criativo como o craque Garrincha que, “apesar” das pernas tortas e da cachaça, foi um gênio no futebol.

Embora nesses casos acima mencionados a questão do *ethos* esteja parcialmente colocada, seja pela visão da “natureza” do povo brasileiro, muitas vezes, em um sentido a priori e metafísico, ou, seja pela perspectiva dos costumes e dos modos de vida, em um sentido a posteriori, este problema ao longo dos tempos produziu uma série de incômodos por parecer caracterizar um estatuto *menor e residual* no interesse educacional (DELEUZE; GUATTARI, 2015; GALLO, 2003; GELAMO; PAGNI, 2008). Desconforto que não se pode deixar de observar que, em maioria, as problematizações e as resoluções parecem centrar-se no campo epistemológico e pedagógico, em que algumas tensões presentes, tanto nos processos formativos quanto na dimensão da escolarização, podem ser desfeitas tão somente a partir de um saber, um método e uma tecnologia informatizada – os quais, muitas vezes, se colocam como signo de “novidade” e/ou de “modernidade”. Assim, tais “soluções” se apresentam muitas vezes desvinculadas dos modos de existência, dos modos de subjetivação e de agenciamento produzidos ao longo de séculos.

Neste enredo geral, ao longo de meu ofício de educador, as problematizações foram cada vez mais se intensificando no sentido de um exercício de perspectivar o filosofar a educação a partir dos territórios e de diferentes categorias locais que, a rigor, contornam tanto as práticas educacionais, quanto as ferramentas e o repertório docente. Nesse sentido, o filosofar educação não se dissocia das questões relativas ao *ethos* e, por extensão, das potências que abrangem os modos de existência em sentido amplo – não se circunscrevendo tão somente a um saber de ordem formal e escolar. Por isso, os recortes e as questões mobilizadas neste trabalho são provenientes de experiências e acontecimentos que são impossíveis de ser reconstruídos em uma narrativa, ou pretender uma narração em sua totalidade (isso oferece um importante sinal do que se seguirá na tese). Como um tipo de iceberg, em que sua maior porção é submersa, somente uma parte se mostra ao olhar. Contudo, daquilo que é possível trazer à tona, não há como deixar de sinalizar algumas experiências, tanto como educando e/ou educador, segundo diferentes recortes educacionais (formais e não formais), quanto alguns acontecimentos que marcaram e, ainda que sob uma dimensão informal, possuem ressonâncias em nossa atual pesquisa⁵.

5 Neste prisma, muitos pontos poderiam ser destacados quando fazemos uma pesquisa que envolve tanto as experiências pessoais do dia a dia, quanto as escolares. Todavia, cumpre ressaltar que como um sujeito branco de classe média, cisgênero e heterossexual, uma série de privilégios são colocados ao nos situarmos face a muitos aspectos que se apresentam tanto na formação quanto atualmente na sociedade brasileira, que, em linhas gerais, trazem práticas e marcas de racismo, de aversão à pobreza como uma incapacidade do sujeito segundo uma perspectiva neoliberal (baseada na ilusão de que as chances seriam iguais a todos), e da homo e transfobia que se

Em relação à educação formal, me graduei em licenciatura em Filosofia (2010), em Pedagogia (2013), que possibilitou muitos (des-)encontros, impossíveis de enumerá-los aqui – dos diversos autores, das pesquisas acadêmicas e da vida universitária até os muitos anos trabalhando na educação pública e privada, em contato com muitas pessoas que contribuíram largamente em minha formação. Tais encontros proporcionaram muitas situações que colocaram à prova lugares e perspectivas educacionais aqui mobilizadas. Contudo, embora existam diferentes trânsitos entre os campos privilegiados do saber que trataremos na tese, Filosofia, Educação, Antropologia e Arte, o encontro com a Filosofia e História da Educação no Brasil causou uma marca indelével em meus pensamentos e em minha vontade de orientar minhas pesquisas. Nesse horizonte, abriu-se a oportunidade de conhecer boa parte dos conceitos e categorias que destacaremos, tais como: a noção de formação humana/cultural (tratada genealogicamente na dissertação de mestrado), que orbitou em função de imagens de caminho para se chegar a verdadeira forma do ser humano no mundo ocidental; as questões relativas ao *ethos* e aos regimes de sensibilidade, que acompanham potencialidades determinando lugares e segmentos para cada categoria de sujeito; assim como diversos campos discursivos que influem nas práticas educacionais, tanto no âmbito da biopolítica, quanto nas estratégias de resistência via tecnologias da existência ou artes de viver.

Juntamente aos encontros com a educação formal, a dimensão não formal abriu um rico campo no que se refere ao trabalho por projetos, oficinas e vivências, especialmente, a partir das linguagens artísticas⁶, que se abrem a muitas potencialidades de sentido e de experimentação, assim como a uma multiplicidade de recursos (verbais, não-verbais; lógico e ilógico; dentre outros). Tive também a oportunidade de trabalhar em diversos projetos e oficinas que marcaram profundamente minha orientação e repertório docente. Tais como: o *Projeto Barracão*, em parceria com a Caritas Diocesana de Marília, orientado pelo professor Rodrigo Pelloso Gelamo, de 2010 a 2011, que atendia crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social e/ou cumprindo medidas socioeducativas no regime de liberdade assistida; o projeto *Arte-ticlinio*, que abordava questões da educação para as relações étnico-raciais através das artes visuais e da musicalização, na *Escola Estadual Architiclino Santos*, ministrada no período de 2013-2015, a partir do *Projeto Mais Educação*, sob o financiamento do Estado de São Paulo; em parceria com o projeto *Os cantos do*

manifesta diariamente nas relações. Baseado nestas fortes linhas que determinam modos de existência (*ethos*), nossa perspectiva procura situar-se e erigir uma máquina de guerra visando combater tais regimes de pensamento através do ofício docente. Nesse sentido, mobilizar o pensamento da diferença e traçar uma aliança com uma perspectiva canibal ameríndia se apresenta como uma possibilidade de “acerto de contas com o próprio tempo” (nos termos nietzscheanos) e de “vingança por outros meios” contra os regimes de pensamento fascistas de governamentalidade biopolítica, mas também frente àquilo que incutiram em nossos (e em meu) modos de pensamento através dos processos de formação cultural.

6 Em relação às variadas linguagens da arte, neste momento, estamos fazendo referência às artes visuais, à dança, ao teatro e à música (BRASIL, 1997) – ainda que em muitos casos esta segmentação não se aplica.

meio ambiente e da cultura popular brasileira, ministrada pela arte-educadora e irmã, Emanuela Luciana Gonçalves Gomes, que trabalhava a musicalização infantil a partir da paisagem sonora, meio ambiente e música popular brasileira, na *Escola Municipal Vila Munck*, na região do Butantã, de 2014 a 2015; bem como uma série de oficinas as quais pude frequentar e ministrar ao longo destes últimos anos que abriram um espaço privilegiado para refletir a dimensão da educação não-formal, em particular, mobilizando variados recursos e abordagens metodológicas não tradicionais.

Como dito acima, vale destacar que grande parte daquilo que mobilizamos em nossas pesquisas (e vidas) estão ligadas às informalidades e aos processos de subjetivação presentes em experiências, em muitos casos, fora dos muros escolares. O recorte e a aposta no cruzamento entre arte e filosofia da educação, como um rico campo de possibilidades e de recursos à educação e aos educadores, é também derivado de vivências naquilo que se denomina de “educação informal” ou das relações que estabeleci no convívio e nos territórios de meu entorno. Nessa esteira, minhas vivências com as linguagens da arte e suas experimentações se iniciam desde muito cedo – como para muitos, seja a partir de variadas mídias e da informalidade, seja segundo a educação formal escolar, dentre outros modos. Entretanto, daquilo que ficou gravado em mim dos primeiros contatos com tais linguagens, provém de um princípio de dislexia diagnosticado no período da infância que, de determinado modo, causou um profundo mal-estar nestes anos iniciais da Educação Fundamental. Em meio a dificuldade de traduzir os signos falados em signos gráficos da escrita, e vice-versa, assim como de decodificar os sinais e ler os textos na escola, tive a percepção de que, embora não tivesse a capacidade de escrever corretamente, tudo aquilo dizia respeito a desenhos. Então, a estratégia tornou-se desenhar os sinais e tentar passar despercebido – que, em muitos casos, era impossível, em meio a tantos ditados e exercícios de leitura em voz alta. Contudo, os desdobramentos deste momento é que, além de nunca parar de desenhar desde então, se abriu um outro mundo no tocante às formas de se pensar o desenho, bem como face à relação que estabeleci com as imagens, os diferentes signos, etc. Durante minha juventude, também tive a oportunidade de *pixar* na cidade de São Paulo com muitos grupos e grifes ao longo de muito tempo, bem como conhecer o *graffiti* e suas variantes (muralismo, tags, etc). Momento em que se abriu ao convívio, por vezes harmonioso, por vezes bélico, com muitos grupos de diversas regiões de São Paulo. Hoje, atuo como professor de desenho, de gravura e de História da Arte Latino-americana no ensino superior – embora não tenha concluído formalmente o curso de Artes Visuais.

Assim, por meio de caminhos desviantes, tornei-me uma espécie de educador sem um território bem definido e único, situado em um *entre-lugares*, pois: nas aulas de filosofia uma série de questões culturais pertinentes aos diferentes modos de pensar e viver, bem como recursos das linguagens da arte são mobilizadas ao debate; em cursos de Pedagogia vem à tona variados

horizontes filosóficos da educação, etimologia de palavras e rigorosos critérios para tratar dos conceitos, sem deixar de utilizar o máximo possível das linguagens da arte; no curso de Artes Visuais, seja na licenciatura ou no bacharelado, a mistura dos campos se conjugam e torna-se muito confusa as linhas que poderiam me caracterizar como educador, filósofo ou artista. Em certa medida por conta destes aspectos destacados anteriormente, uma palavra que, talvez, possa sinalizar esse aberrante horizonte em que faço minha precária perspectiva seria “filo-arte-educador” – palavra relativamente engenhosa, que não queremos fazer dela um conceito, ao passo que os termos podem ser permutados e compor outras séries, tais como: arte-filo-educador, educador-filo-arte, dentre outras. Contudo, o que destacamos é o entre-lugares e a perspectiva de recurso docente a partir de elementos heteróclitos e ferramentas limitadas ao campo dos encontros e das vivências que possibilitam sua atividade. Sem dúvida, a dimensão da educação formal contribuiu muito para meu ofício de educador, mas também a informal e a não-formal são fundamentais.

Estes elementos apresentado acima se cruzam no grupo de pesquisa *Aipim: cultura visual, filosofia e poéticas educacionais no Brasil*, desde 2016, nas *Faculdades Metropolitanas Unidas* (FMU), que tenho a oportunidade de coordenar e trabalhar com a noção de *poéticas educacionais*, isto é, criar conceitos através da arte educação, explorar diferentes condições de expressão e de construção de jogos de linguagem a partir das linguagens artística, assim como o exercício da criação e das experimentações estéticas. Nesse sentido, a orientação de diversos trabalhos de conclusão de curso (Tcc), as oficinas e vivências realizadas na prática docente, ampliaram uma rede de experiências e de saberes, assim como sinalizaram para a potência da arte para lidar com diferentes situações, tanto com grupos que possuem diferentes visões de mundo, quanto grupos em situação de vulnerabilidade social e econômica, contribuindo e alargando à compreensão de outras paisagens formativas e outros modos de existência no Brasil por meio das Artes Visuais⁷.

7 Dentre os diversos trabalhos que se situam nesta perspectiva, destacaremos: o da grafiteira e intérprete de Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS), Ionara Araújo Da Silva Coqueiro, *Graffiti contribuindo com a Libras*, que entrecruza a linguagem do graffiti com a LIBRAS como uma forma de arte educação de rua, ampliando à visibilidade e à acessibilidade da cultura surda nas ruas da cidade de São Paulo; a investigação de Ana Beatriz B. Cattaruzzi e Paloma de Almeida Dal'Alva, *Olhar invisível: arte educação e acessibilidade no ensino de deficientes visuais perante a cultura do olhar*, que versou sobre o campo da arte educação em Artes Visuais para deficientes visuais; Érika de Lima, *Arte como ferramenta de cuidado nas vulnerabilidades sociais: poéticas que buscam o empoderamento de jovens mulheres negras e periféricas*, que produziu sua poética através da perspectiva do educador social em relação ao graffiti e ao desenho com mulheres negras na periferia de como um modo de dar visibilidade a condição das mulheres negras da periferia na cidade de São Paulo através de *zínis* (folhetos, livretos, cadernos de artista, em grande parte, produzidos sob um custo baixo); a pesquisa de Beatriz Nascimento Bonifácio, *Focos de silenciamento: a construção da imagem da mulher negra na arte brasileira*, que construiu sua poética a partir da pesquisa sobre a representação das mulheres negras nas artes visuais ao longo da história da arte; o do grafiteiro Eric Reis, *Graffiti narrando à cena*, que trabalhou sua poética no paralelo da arte educação em lugares não-formais a partir do graffiti como um modo da periferia (Barueri-SP) narrar sua cena e salvar vidas; do Filipe Zarco S. Andrade e da Thainá, Korouse Cardoso, *A construção do imaginário da figura indígena na escola: uma pesquisa através da arte educação*, que abordaram a temática indígena na escola, procurando mapear através de desenhos e relatos a percepção dos alunos em relação ao indígena e seus modos de vida; do Milton Durvilierz do Nascimento e da Michelle de Jesus Lima, *Livro de artista e poéticas visuais acerca dos imigrantes e refugiados*:

Isto posto, a presente tese emerge de questões que se alinham em torno de problemas relativos à prática docente e à ampliação de pesquisas anteriores em função de uma mirada geofilosófica que leve em consideração diferentes relações de saber e poder, estratégias de controle e de resistência e agenciamentos situados nos territórios educacionais brasileiros. Nesse prisma, se configura uma ferramenta fundamental para a realização da pesquisa, a cartografia⁸, que, por seu turno, nos possibilita tanto situar cada elemento em uma determinada geografia, quanto compreender as diversas linhas que traçam os corpos, as coisas, os acontecimentos, as emoções, modo de vida sob uma perspectiva aberta e mutável, assim como também torna-se um recurso privilegiado na medida em que trataremos de diferentes modos de governamentalidade. Como um paradigma desses modos, a arte timonaria⁹ abarca a potência de conduzir-se sobre os espaços e direcionar formas de vida. Contudo, não há como deixar de notar o seguinte aspecto que delinea muitos mapas e contornam muitos discursos sobre o território latino-americano e, por extensão, o brasileiro: não contam nos bancos escolares que a América e o Brasil foram “descobertos” como um *desvio* de rota, pequeno erro de timonaria?

De determinado modo, este fator desviante¹⁰ atribuído à América e ao “nascimento do Brasil”, bem como face às cosmologias e aos modos de vida (*ethos*) de seus habitantes, parece ter se desdobrado em muitos regimes formativos e, por conseguinte, deslocado uma grande parte das pesquisas e das práticas educacionais ao longo dos tempos. Desvios que se mostram (ou, por muitas vezes, também se *monstram*) na literatura, no imaginário, ou seja, em diversos planos através de imagens, de mitos e de comparações que demarcam os modos de existência válidos e procuram direcionar regimes sensíveis e semânticos.

Desta forma, ao redor do conduzir a pesquisa acerca de linhas e de territorialidades da

arte educação & oficinas, que versaram sobre a possibilidade de construir livros de artista como um modo de criar condições para imigrantes e refugiados que vieram à cidade de São Paulo narrarem suas histórias, por meio de poesias e de desenhos, investigando outros meios de expressão além do verbal.

8 Alguns autores diferenciam, por exemplo, mapa e cartografia (ROLNIK, 2016). Em nosso texto, ao assumir os sentidos como equivalentes, não julgamos necessária a distinção. Contudo, seja sob a nomenclatura de mapa ou de cartografia, a distinção de que tipo de mapa/cartografia se trata está na trama e no enredo das linhas traçadas, e não na nomenclatura. Nesse sentido, mantemos os usos de Deleuze e Guattari. Isto posto, vale salientar, alguns mapas são diferentes de outros, assim como cartografias de outras e diagramas de outros.

9 Sobre a timonaria como paradigma de governamentalidade, ver: FOUCAULT, 2002, p.302-4; PLATÃO, 1996 487e-488e.

10 De modo geral, a categoria de *desviante* é tratada no âmbito da patologia, da intervenção médica, porém, buscaremos abordá-la relativizando este sentido em muitos casos, procurando chamar atenção para sua dimensão política e seus desdobramentos sociais, ao resgatar discursos e dispositivos mobilizados na construção de tais sujeitos e grupos. Assim, trataremos a categoria de desvio tanto no sentido etimológico de *des-vio*, enquanto desviar, mudança de rumo, por um lado, quanto no sentido do sujeito e/ou do grupo que não pertence à norma e ao esquadro considerados como medida e modelo social de um contexto histórico, cultural, social e econômico, por outro. Nesse sentido, o *desvio* nos forçaria a problematizar caminhos e destinos previamente estabelecidos, ou seja, acerca de suas emergências e proveniências na história (FOUCAULT, 1995), bem como acontecimentos e aberturas como potências desviantes (VELHO, 1979; FOUCAULT, 2013).

educação brasileira, parece despontar um enigma identitário que pode ser expresso através da seguinte pergunta: *o que faz o Brasil, Brasil?*¹¹ Todavia, a questão parece se assentar sob um paradoxo, visto que se exprime como *impossível* e *fundamental* à educação e aos educadores. Impossível, na medida em que a imagem do Brasil em sua totalidade se mostra como uma improvável, devido sua extrema complexidade e pluralidade de culturas, de modos de vida, de práticas, de grupos, etc. E fundamental, pois se apresenta como um exercício necessário para se perspectivar a educação, cuja atuação docente sempre está situada sob um terreno, um território, em um tempo e um espaço ou, historicamente, poderíamos dizer, em um contexto.

Em torno da questão do território, somos tentados, de imediato, a delimitar aquela imagem escolar do mapa político e territorial do Brasil. Contudo, não nos enganemos tão apressadamente. Sob tais linhas tão bem “definidas” desse mapa, existem muitos movimentos de territorialização e desterritorialização no “espaço” chamado “Brasil”. Nesse sentido, seria mais preciso dizer, talvez, *Brasis*, pois diferentes pontos de vista entrecruzam as práticas e os saberes, os modos de vida, as visões de mundo dentro de um “mesmo” território geográfico e político. Por isso optamos por seguir mais por coordenadas do que por uma genealogia histórica daquilo que responderia pelo *homo* e pela *terra brasiliis*.

Neste prisma, a pergunta “como nos tornamos o que somos?” nos força a seguir por variadas rotas, linhas, decalques, colagens, rupturas e repertórios que compõem os diferentes mapas da educação brasileira. Assim, a sugestão de Nelson Rodrigues, na qual *o Brasil é uma paisagem*¹² (ou melhor, *paisagens*), parece ser algo que caberia bem ao filosofar a educação em relação às questões acima mencionadas. Dessa maneira, talvez, seja mais preciso dizer *os Brasis* como *miragens* e *mirações*. Por isso, não temos como colocar uma série de perguntas impossíveis e necessárias sem indagar que, em torno dos fatores que territorializam determinados modos de vida e condutas, se impõem questões fundamentais como os regimes de verdade, as formas de acesso à verdade, as estruturas políticas que influem sob as singularidades e as diferenças que demarcam o jogo das identidades, das diferenças e das alteridades. Daí, na produção do sujeito se coloca um complexo jogo entre *ethos*, verdade, política e formação (*ethopoiesis*) (FOUCAULT, 2010).

É no encontro desse jogo que seguiremos as linhas de nossa cartografia. As linhas são, sobretudo, linhas de vida, pois nos regimes discursivos que enredam os jogos entre *ethos*, verdade, política e formação, encontraremos os caminhos de vida e de morte de muitas pessoas. Temos séculos de acúmulo de testemunhos e de outros arquivos sobre o genocídio indígena, a

11 Esta questão extraída da obra homônima de DaMatta (1986), apresenta uma ambiguidade, ao perguntar tanto sobre o que *caracterizar* o Brasil, como também se pergunta ao Brasil: o que *fazer*, como proceder?

12 Ver: RODRIGUES, 1995, p. 16.

escravização, a sujeição e colonização de diversos povos e etnias. Isto, por exemplo, sinaliza muitas linhas de vida e de morte na composição do mapa político brasileiro.

Neste horizonte, a tese transita por linhas de vida em dois sentidos distintos, a saber, como *biopolítica* e como *biopotência*¹³. No plano geral, por um ângulo, trataremos a biopolítica nos termos de estratégias de governamentalidade populacional em função de um *ethos* segmentado linhagens raciais (branco, negro, vermelho/amarelo), por intermédio de dispositivos disciplinares e normalizadores de categorias de corpo-espécie, e, por outro, a biopotência do corpo na qual a vida se mostra (ou *monstra*) a partir seu poder de imanência e singularidade, trazendo consigo potencialidades de resistência e tecnologias capazes de desviar de formas biopolíticas de controle e de sujeição.

Sob o recorte biopolítico, a segmentação das diferenças antropológicas através de diversos regimes discursivos sobre a pluralidade racial e étnica brasileira, tornou-se estratégica à governamentalidade da população. Em torno deste horizonte, a construção das identidades em função de práticas formativas e educacionais operadas por meio da classificação racial delinearão duras categorizações nas quais cotidianamente se apresenta em nosso ofício de educador – cotas raciais, preconceitos étnico-raciais, desconhecimento de uma pluralidade modos de existência, dos índices de escolarização e de vulnerabilidade social e econômica, dentre outros. Embora corra uma imagem de Brasil como um país das misturas e do convívio harmônico com a diversidade, não teríamos como não notar uma dificuldade histórica em lidar com as diferenças étnico-raciais ao longo dos séculos.

Ao longo da história da educação no Brasil, podemos notar uma série de documentos legais que ampliam uma zona de disputa sobre a definição de direitos sociais, orientando e regendo práticas educativas nas diferentes instituições de ensino, bem como os processos de escolarização. Deste modo, um vasto material pode ser revisitado visando recuperar documentos que interditaram o acesso escolar aos indígenas e aos negros, bem como outros que operaram como dispositivos de criminalização dos modos de vida – por exemplo, o sistema de exclusão de negros na escola e a Constituição brasileira de 1934 que estimulava a educação eugênica da população (isto é, branca). Por outro lado, alguns documentos trazem uma determinada abertura e inclusão de segmentos “minoritários¹⁴” à escolarização na produção e na circulação de saberes, como a Constituição

13 Ao redor do par biopolítica e biopotência, o recorte será tratado a partir de diversas contribuições. Ver: FOUCAULT (1988, 2004, 2005, 2014, 2014a); AGAMBEN (2007); PELBART (2002, 2015); DELEUZE; GUATTARI (2015, 2017); DELEUZE (2002); CANGUILHEM (2009, 2012); LAZZARATO (2014); PAGNI (2014); VIVEIROS DE CASTRO (2002, 2015).

14 “Minoritários” entre aspas pois, em muitos casos, se tratam de grupos em maioria numérica, mas são considerados como *menores* devido às desvantagens, falta de oportunidades, discriminações, opressões políticas, econômicas e sociais (CASHMORE, 2000). Ver: GUATTARI; ROLNIK, 996.

Brasileira de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) de 1996, as diretrizes da Conferência de Durban (2001), a lei 10.639/03, responsável pela implementação da obrigatoriedade da temática *História e Cultura Afro-Brasileira*, e a 11.645/08, que modifica as leis 9394/96 e a 10.639/03 ao incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena – procurando trazer à tona uma série de questões e temáticas deixadas de lado historicamente, sejam nos modelos adotados, sejam nos conteúdos e currículos escolares, como outros exemplos.

A questão é que entre a dimensão jurídica da lei (que pode ser vista em certa medida como um avanço, em especial, por conta das lutas sociais dos movimentos negros e indígenas) e os desdobramentos efetivos nos processos de subjetivação no tecido social se coloca uma larga distância. Passada mais de uma década de implementação de tais políticas públicas, inúmeros e profundos problemas permanecem que não somente dizem respeito à formação dos educadores e à produção de materiais para trabalhar as temáticas, mas também preconceitos e modos de subjetivação enraizados na sociedade brasileira ao longo de séculos – tal como o mito da democracia racial brasileira (FERNANDES, 2007; SCHWARCZ, 2012; MUNANGA; GOMES, 2006). Nesse sentido, as questões étnico-raciais se mostram fundamentais ao filosofar a educação brasileira, ao passo que oferecem importantes coordenadas sobre as lutas acerca das categorizações do *ethos* do sujeito brasileiro, bem como os territórios disputados e os regimes de governamentalidade operantes.

Nesse registro, ao observar uma parte significativa da quantidade das práticas discursivas do século XVI à atualidade, podemos notar uma passagem do regime disciplinar ao biopolítico através da disciplinarização dos corpos ao controle da espécie por meio da noção de *ethos* em seu caráter de classificação e hierarquização étnico-racial das diferentes formações culturais. Das ilhas utópicas de *novos mundos*, das zonas heterotópicas dos aldeamentos e reduções indígenas à intervenção do Estado em função de dispositivos de segurança sobre a população, encontramos importantes coordenadas da governamentalidade biopolítica. Algumas linhas de entrada que demarcam investimentos biopolíticos nas paisagens brasileiras, em função de questões étnico-raciais e socioeconômicas correlatas, assim como também a entrada de fatores de ordem genética, populacional, estatística, e de investimento de capital humano, demarcam um complexo debate racial contemporâneo e também uma agenda de governamentalidade biopolítica.

Atualmente, as formas de esquadramento operam sob linhas cada vez mais moleculares. Uma série de recursos e de tecnologias estão dispostos a oferecer ao nível genômico a verdadeira identidade do ser humano em relação a sua individualidade e face a sua espécie biológica. É o caso

do *Projeto Genoma Humano* (PGH) que mapeou o genoma humano no período de 1990-2003¹⁵. Sob a perspectiva da timonaria, a vida humana se torna o objeto de governo e de possível de intervenção genética, alterando consideravelmente o modo de relacionamento com o outro e, por extensão, com a imanência da vida e dos modos de viver. Deste modo, uma engenharia genética se coloca como uma maneira de conduzir ao nível molecular a vida e as relações com as diferenças, cruzando os campos da biossociabilidade¹⁶, da governamentalidade e da biopolítica.

Neste âmbito biopolítico atual, uma maquinaria se instala visando extrair o máximo da economia das forças por meio processos de *sujeição social* e de *servidão maquínica*. Enquanto que, através de uma semiótica significativa¹⁷, a sujeição social diz respeito ao indivíduo, ao sujeito individuado através de hierarquias e segmentações no interior da cultura – tais como gênero, raça, idade, masculino, feminino, criança, desviante, dentre outros –, a servidão maquínica, por meio de uma semiótica a-significante, mobiliza campos da subjetividade de modelização e modulação sobre a vida e a atividade humana amparada em recursos pré-pessoais (como pré-cognitivos e pré-verbais) e suprapessoais (modos de regimes sensitivos, perceptivos, afetivos, cognitivos e linguísticos) (LAZZARATO, 2014, p.38). Desse modo, tanto assujeitamento quanto servidão parecem oferecer importantes sinais sobre o cenário biopolítico que se coloca à educação e aos educadores no Brasil¹⁸.

Entretanto, uma outra dimensão das linhas de vida também se mostra, a *biopotência*, que diz respeito à capacidade da vida em sua dimensão in-governável, isto é, a potência imanente da vida de subtrair-se invariavelmente aos cálculos da timonaria. Nesses termos, aproximaremos categoria de biopotência ao pensamento ameríndio, a partir das noções multinaturalismo, de perspectivismo e de alteridade canibal. Tais noções não descuidam de abarcar nos modos de vida correspondentes os aspectos selvagens e inapropriáveis da existência, indicando uma série de tecnologias de si e de práticas de resistência ao modelo biopolítico. Deste modo, uma outra mirada se coloca em relação

15 O Projeto Genoma Humano foi realizado a partir de diversas agências internacionais, centros de pesquisa, de laboratórios, de empresas e instituições adjacentes, sob um formato de um consórcio para o financiamento da pesquisa.

16 A *biossociabilidade*, em linhas gerais, diz respeito à influência das tecnologias sobre a biologia, em especial, a genética atual, nas relações de sociabilidade. Ver: RABINOW, 1999; RABINOW; ROSE, 2006.

17 As semióticas significantes (linguagem, histórias, discurso), são usadas e exploradas como técnicas de controle e direcionamento da desterritorialização, destruindo comunidades antigas, suas relações sociais, sua política e seus tradicionais modos de subjetivação. Elas pretendem modelar, formatar, ajustar e reconfigurar o processo de subjetivação de acordo com o 'sujeito individual', cujo fracasso sistemático tem conduzido, e continua a conduzir, sempre ao oposto do individualismo, a saber, ao 'coletivismo' do nacionalismo, racismo, fascismo, nazismo, maquinismo e assim por diante. O maquinismo da linguagem é um dos mais importantes dispositivos para reterritorialização dos fluxos descodificados de indivíduos, pessoas, sujeitos individuados (LAZZARATO, 2014, p. 41).

18 Quando se atenta para a relação entre a tecnologia de produção na biopolítica no desenvolvimento do capitalismo e na produção da subjetividade (LAZZARATO, 2014), podemos notar que os considerados desviantes (e “minorias” – com aspas, pois, em muitos casos, são de fato majorias) estão sujeitos a papéis sociais, condições de vida, muito precária e desigual social e economicamente.

aos modos de compreender o *ethos* – e, por extensão, a identidade, a alteridade e a diferença –, ao passo que a divisão entre Natureza e Cultura, assim como um conjunto de bipolaridades do Ocidente (razão e emoção, corpo e espírito, etc.) é problematizado e deslocado em seus princípios.

Assistimos cotidianamente manifestações de intolerância das mais variadas formas – religiosa, gênero, política, racial, cultural, etc. Pontos que, muitas vezes, perpassam pelas questões da diversidade étnico-racial e da diferença entre sujeitos, grupos, culturas, etc. Na contemporaneidade, destaca-se uma necessidade de uma postura multicultural para lidar com a diversidade, a diferença e a alteridade. Contudo, embora o multiculturalismo pareça um avanço em relação a uma compreensão básica de uma variedade de cosmologias e de modos de existência, esta postura se mantém sob uma espécie de relativismo cultural, no qual supõe “uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 36). Nesse campo, a questão gira em função da diversidade cultural que reconhece conteúdos e costumes pré-determinados, sob uma representação de uma “separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única” (BHABHA, 2014, p. 69).

Nesse âmbito multicultural se posiciona o modelo biopolítico, sustentando a visão de uma diversidade de culturas face a uma só Natureza, bem como um relativismo e um universalismo por princípio. Por isso, a “antropologia” diria somente respeito ao humano, enquanto corpo e espécie, pois somente ele seria capaz de agenciamento e de cultura – heranças de uma cosmologia em que a espécie humana seria a imagem e semelhança do Criador. Assim, os demais animais agiriam por mero instinto e a Natureza tratar-se-ia do fundo indiferenciado no qual se projeta a supremacia humana e suas categorias do entendimento. Não se é preciso avançar muito para compreender o que esta cosmologia e seus modos de vida correspondentes operam catastroficamente no mundo contemporâneo – seja sob um recorte ambiental, seja econômico, político, cultural, etc.

O pensamento ameríndio dos povos amazônicos trazem uma potência da vida em que todo existente pode ser tomado potencialmente como um pensante, na medida em que pode ser agenciado por uma perspectiva, a qual não pode ser categorizada a priori segundo uma taxonomia prévia, mas segundo relações e circunstância que revelam uma qualidade a posteriori essencial. Seguiremos pela via de que o multiculturalismo apoia-se sob uma visão de unicidade de natureza (garantida pela substancialidade universal dos corpos) e uma multiplicidade de culturas (produzida pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados), enquanto o perspectivismo ameríndio trataria de uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349). Daí a importância do *ethos*, pois os corpos não são compreendidos em

função de “uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica”, mas como “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66). Por conseguinte, o *ethos* diz respeito a uma potência do corpo que diferentemente da tradição formativa ocidental (cunhada no discurso metafísico de *areté* e *virtus*), se mostra como o lugar da emergência da perspectiva diferenciante, a qual consiste na fabricação contínuo do corpo (*ethopoiesis*), a partir de diferentes potências e metamorfoses. A *Bildung* ameríndia, diz Viveiros, incide sobre o corpo antes que sobre o espírito: não há mudança espiritual que não passe por uma transformação no corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades (2002, p. 390). Desse modo, a “*Bildung*” ameríndia tratar-se-ia de uma metamorfose corporal em contrapartida da conversão espiritual europeia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 390).

Nesse horizonte, não se trata de desvelar e de retificar à verdade, mas de propor e apresentar mundos (FREITAS, 2017, p. 200). Ou seja, abordar uma possibilidade de compreender a filosofia da educação no Brasil em sua multiplicidade de pontos de vista e equivocidade, ao trazer à tona uma capacidade de lidar com um modo de acolher diferentes perspectivas e tratá-las como legítimas, face à busca e procura de experimentação de novos sentidos ao ato educativo (FREITAS, 2017, p.198). Nas linhas que dizem respeito à biopotência, seguiremos pela hipótese de que habita uma dimensão poética de fabricação, no sentido de uma produção de rupturas ativas na subjetividade e nas experimentações de composição a partir de diferentes artes de viver, capazes de uma singularização ética. A perspectiva canibal incorpora um conjunto de recursos em lidar com o corpo, os afectos, os perceptos, as intensidades, as durações, que extrapola o verbal e é capaz de trazer a potência da vida (e seus desvios) à tona em sua singularidade. Nesse procedimento, os desvios daquilo que não foi dito e/ou do maldito por uma determinada tradição formativa/cultural, a arte poderia possibilitar ao filosofar diferentes campos de problematização educacionais, como icônicos, corporais, afetivos, simbólicos, sinalizando tanto outras coordenadas possíveis na compreensão da singularidade e imanência dos modos de vida, quanto outros recursos e pontos de vista nas formas de abordagem das identidades, das alteridades e das diferenças na prática docente. Nesse registro, pensaremos uma possível aliança entre o campo da arte e da filosofia como um modo de filosofar a educação brasileira; ou melhor, como uma estratégia de “vingança” e de “guerra por outros meios” contra aquilo que foi incutido na formação cultural ocidental, assim como procurando seguir outras narrativas daquelas que contam tradicionalmente nos bancos escolares¹⁹.

19 Aqui pensamos junto com diversos autores – FREITAS, 2007; PAGNI, 2014; PAGNI; GELAMO, 2008; FOUCAULT, 2005; – e, em especial, com a passagem de Nietzsche na *Segunda Consideração Intempestiva*, uma luta contra o que foi incutido em nossa educação, guerra contra nós mesmos; por extensão, contra nossa formação eurocêntrica. Sobre a vingança não há como não pensar na lenda tupi entre o jabuti e a onça, colhido por Couto de Magalhães (1975), bem como na dimensão aberta pela alteridade canibal aberta pelo trabalho etnográfico de

Embora a tese se origine de diferentes encontros, ela se fundamenta em uma pesquisa bibliográfica e a uma abordagem metodológica que tensiona elementos da pesquisa genealógica para traçar uma espécie de cartografia, no intuito de versar sobre uma perspectiva geofilosófica a partir do filosofar a educação brasileira face à noção de *ethos*. Assim, a partir da genealogia apresentada por Oliveira Vianna acerca dos aspectos que concorrem na formação do *ethos* brasileiro em contraste com a perspectiva genealógica de Nietzsche e de Foucault, visaremos traçar planos de emergência (*Entstehung*) e de proveniência (*Herkunft*) como acontecimentos históricos e sinalizar algumas linhas e coordenadas pretensiosamente mais fixas que corresponderiam às “origens”, as quais trataremos como linhagens arbóreas. Contudo, voltaremos também para uma construção de uma cartografia segundo as coordenadas que operam por captura, aliança e séries divergentes. Nesse registro, abordaremos algumas linhas de fuga do modelo genealógico a partir de coordenadas presentes em algumas obras de arte. Em torno destes desvios, construiremos uma cartografia desviante, a qual abre (des-)caminhos para um outro modo de problematizar os aspectos que dizem respeito ao *ethos*, a saber, por meio de uma aliança entre arte e (geo)filosofia da educação a partir da perspectiva canibal apresentada pelos estudos de Eduardo Viveiros de Castro – o ponto de vista ameríndio segundo a economia da predação e a fabricação do corpo a partir da chave de leitura das canções de guerra do povo Araweté. Por isso, caracterizaremos esse procedimento segundo uma *heterogênese*, deslocando o discurso arbóreo e a perspectiva da linhagem genealógica em função de uma produção ontológica que opera por disjunções, por capturas e alianças com elementos heterogêneos. Nesse sentido, trataremos nosso modo de composição em sintonia com o caráter musical rapsódico à noção de *bricoleur*²⁰, visto mobilizar alianças com campos de saberes heteróclitos, descontínuos e, por vezes, precários. Assim, levamos em consideração diferentes procedimentos: o fator incidental, a intuição sensível e o mundo de afetos. O proceder como um *bricoleur* parece possível de ser associado a um catador de restos (GELAMO; PAGNI, 2008), cujos encontros, acolhimentos e seleção de material, possibilitam limites precários no uso de ferramentas e naquilo que pode ser trazido à mão (*paraskeuê*²¹).

Desta forma, mobilizaremos elementos e fatores um pouco deslocado do seu usual modo de atuar, cruzando algumas linhas tradicionalmente separadas e compondo uma espécie de colcha de

Viveiros de Castro (1986; 2002; 2015).

20 *Bricolage* possui muitos usos e sentidos. Segundo Lévi-Strauss, no sentido antigo, o termo se aplica ao jogo de péla ou de bilhar, à caça e à equitação, mas sempre para evocar um movimento incidental: o da péla que salta, o do cão que erra ao acaso, o do cavalo que se afasta da linha reta de seu obstáculo (1976, p. 37-38).

21 Embora a noção de *paraskeuê* possua diversos sentidos de acordo com as diversas práticas de si nos diferentes contextos e escolas filosóficas, podemos entendê-la como a “equipagem, a preparação do sujeito e da alma pela qual o sujeito e a alma estarão armados como convém, de maneira necessária e suficiente, para todas as circunstâncias possíveis da vida com que viermos nos deparar. A *paraskeuê* é precisamente o que permitirá resistir a todos os movimentos e solicitações que poderão advir do mundo exterior” (FOUCAULT, 2002, p.293).

retalhos, todavia, alinhavadas pela questão do *ethos* no horizonte de uma (geo)filosofia da educação brasileira. Neste cenário, a imagem do *rizoma* também pode ser intercessora para tratarmos de nossas questões, bem como a de uma “educação menor” e/ou “formação menor” (GALLO, 2003; DELEUZE; GUATTARI, 2015), ao passo que, a partir das coordenadas de nossa cartografia, buscaremos tratar daquilo que fora abordado como menor, residual e deixado à margem como aspectos desviantes na formação cultural.

Para tanto, a tese se divide em cinco capítulos. No primeiro, versaremos sobre o problema da pesquisa em função de três linhas extraídas da obra *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, de Deleuze e Guattari, a saber, a dura (molar), a flexível (molecular) e a de fuga (ruptura), que são, a rigor, linhas de vida. Em seguida, problematizaremos as linhas de vida sob dois diferentes modos. No primeiro, em função da governamentalidade biopolítica, na qual as linhas de vida são segmentadas em função de linhagens raciais – branco, negro, vermelho/amarelo –, bem como também por meio dos dispositivos disciplinares e reguladores que atuam ao nível do corpo-espécie, cujo intuito visa pilotar a vida desde suas mínimas funções, do gene à população. No segundo, sinalizaremos algumas linhas que se referem a uma biopotência, na qual a vida se subtrai às formas de controle do biopoder a partir de sua imanência e singularidade, ao apresentar linhas flexíveis e de fuga, assim como desvianças e modos de resistência às estratégias do poder sobre a vida.

No segundo capítulo, apresentaremos dois cortes em torno da governamentalidade biopolítica no Brasil através da noção de *ethos* no registro de diferentes recortes étnico-raciais. Em um primeiro momento, versaremos sobre as linhas molares da teoria antropológica em Oliveira Vianna (1883-1951), contidas na obra *Raça e Assimilação* (1932), as quais mobilizam uma estratégia de governo biopolítico segundo um projeto científico de um aprimoramento do “estoque eugênico” da população, visando um cálculo de riscos, de eficiências e de aumento de força produtiva ao Estado brasileiro. Na passagem do primeiro ao segundo corte, como uma espécie de interlúdio, demarcaremos a posição antropológica de Oliveira Vianna a partir de uma luta entre genealogias, cujos territórios em disputa colocam-se em torno de definições clássicas do discurso ocidental, a origem, a verdade, a natureza e o destino – que, a rigor, operam na demarcação dos lugares de cada tipo de classificação de *ethos* em função das categorias raciais, definindo identidades, diferenças, alteridades e, por extensão, lugares sociais. Sob esta ótica, entrecruzaremos a genealogia antropológica de Vianna sobre os fatores que em sua visão concorrem na formação do *ethos* brasileiro à genealogia nietzscheana exposta por Foucault²², como um recurso para expor que seu discurso das origens do *ethos* apresenta emergência (*Entstehung*) e proveniência (*Herkunft*) na perspectiva histórica e, nesse prisma, oferece importantes coordenadas para situar o filosofar a

22 FOUCAULT, *Nietzsche, genealogia e história* (1995).

educação brasileira. Neste enredo, finalizaremos com um cruzamento entre a teoria antropológica de Oliveira Vianna e o discurso da luta das raças, extraído do curso de Michel Foucault, *Em defesa da sociedade*, ministrado em 1976, apresentando paralelos e distinções nos modos de compor a perspectiva genealógica da luta entre as “raças” (linhagens).

Por conseguinte, versaremos sobre a atual abordagem molecular como mais uma mutação dos discursos raciais sob o viés biopolítico. Para tanto, recorreremos aos estudos sobre o Projeto Genoma Humano (PGH) de Paul Rabinow, na obra *Antropologia da Razão*, e em seu artigo escrito junto a Nikolas Rose, *O conceito de Biopoder Hoje*, para traçar um horizonte biopolítico a partir de uma reativação dos saberes biológicos a partir do genoma e suas implicações na compreensão das questões raciais no século XXI. Em paralelo, abordaremos o artigo *Retrato Molecular do Brasil* (2000, 2002) em função da discussão de uma definição da identidade molar brasileira nos termos do genoma e do plano filogenético. Nesse horizonte, embora se intensifique as linhas moleculares, sinalizaremos alguns pontos nos quais tais linhas se concentram – como, por exemplo, as categorias raciais do século XIX. Por fim, tensionaremos e discutiremos os limites e as contribuições da genealogia em contraste com a cartografia, ao apresentar o procedimento do decalque do primeiro em distinção ao do mapa do segundo, a partir da *Introdução: rizoma* da obra *Mil Platôs*, de Deleuze e Guattari.

No terceiro capítulo, realizaremos algumas cartografias que demarcam coordenadas da *terra do homo brasiliis* segundo um aspecto desviante, destacadas a partir de um episódio ocorrido nas Antilhas no século XVI, em que europeus e ameríndios, ao se depararem um com o outro, subjetivam e procedem de modo muito diferente. Trataremos os desdobramentos desse (des)encontro entre diferentes mundos a partir de um exercício cartográfico, cujas coordenadas demarcam regimes de verdade dos povos colonizadores por meio da sobrecodificação dos modos de vida (*ethos*) nativos. Nesse prisma, abordaremos tanto o contexto do século XVI a partir do quadro *A Primeira Missa no Brasil* (1860), de Victor Meirelles de Lima (1823-1903), e da gravura de Theodor De Bry (1526-1598), *Assando e comendo prisioneiros* (1592), quanto o contexto da passagem do século XIX ao XX, através das telas, *A Redenção de Cam* (1895), de Modesto Brocos y Gomez (1852-1936), e *Progresso Americano* (1872), de John Gast (1842-1896), tensionando algumas linhas que influem sob o regime disciplinar, no primeiro contexto, e sob a governamentalidade biopolítica no Brasil, no segundo.

No quarto capítulo, a partir de três vértices, a saber, o perspectivismo, o multinaturalismo e a alteridade canibal, seguiremos algumas pistas do modo de pensar ameríndio capaz de desviar de linhas fundamentais do pensamento ocidental, em especial, o par natureza-cultura, colocando uma

única “cultura” e múltiplas “naturezas”. Neste ângulo, o “humano” diz respeito à forma da “cultura”, da intencionalidade e da subjetividade, podendo ser agenciado por diferentes espécies animais e vegetais, mortos, artefatos, dentre outros. Sob uma escala predatória e variável, pontuaremos o perspectivismo ameríndio no horizonte da predação amazônica, assim como segundo o multinaturalismo em função de uma multiplicidade de ontologias possíveis. Por fim, versaremos sobre a alteridade canibal a partir da noção de *estrutura de outrem*, confrontando a perspectiva do ritual antropofágico tupinambá de Florestan Fernandes, na obra *A estrutura da guerra na sociedade tupinambá*, com a de Viveiros de Castro, por meio das canções de guerra Araweté. Por fim, abordaremos o tema da vingança como central no ritual canibal, como troca de posições e de nomes – devoração de um signo de valor proposicional –, ao qual se impõe como uma troca de pontos de vista, ou, em outros termos, a assunção da perspectiva do inimigo.

Por fim, no quinto capítulo, seguindo as linhas de fuga em sua potência criativa, apresentaremos uma perspectiva baseada na aliança entre as potências da arte e de uma filosofia canibal. Assim, buscaremos realizar uma *deslitoralização* a partir da musicalidade da obra *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (1928), de Mário de Andrade (1893-1945), cuja potência consiste na composição por heterogênesse e por uma perspectiva canibal que utiliza a oralidade, a vibração e o ritmo para desterritorializar a literatura, sinalizando para um modo de compreender o *ethos* enquanto devir e fracasso das formas. A vida do herói Macunaíma traz a biopotência dos desvios incaracterísticos às formas de controle – ainda que, como destacaremos, não se trata de um modelo de *ethos*, mas um anti-modelo, uma rapsódia e uma grande piada marioandradiana. Neste enredo, elegeremos a figura do *repente* como intercessor de uma forma de produzir um discurso e uma atitude que faz fracassar a *repetição do mesmo*, ponto nevrálgico dos regimes biopolíticos, segundo a dimensão musical do *canto de desafio* (PAGNI, 2014; CASCUDO, 2000; FILHO, 1953; ANDRADE, 1972). Assim, buscaremos caracterizar a figura intercessora do repentista a partir do *canto-chamamento*²³ de um educador menor e de um intelectual específico, cuja postura ética docente consiste em buscar preparar-se (*paraskeuê*) frente ao acontecimento e adquirir recursos para compor com materiais precários e no im-pro-viso²⁴, mobilizando uma repetição da diferença e

23 Esta expressão *canto-chamamento* é proveniente da referência que Dumézil sinaliza a Foucault sobre a possível raiz do termo grego μελίητε (*meléte*), que compõe a palavra επιμελήια (*epimeléia*), que seria μελοζ (*melos*) de melodia, de canto-chamamento (FOUCAULT, 2011, p. 104).

24 Muitas vezes em sentido conotativo e corriqueiro *improvisado* parece caracterizar uma operação que procura resolver uma questão com poucos recursos, como se diz no popular uma “gambiarra”. Embora possa em alguma medida se aproximar deste sentido, trataremos sua semântica em sentido etimológico. *Im-provisus*, neste sentido, seria: imprevisto, repentino, inesperado (FARIA, 1982); por extensão, podemos dizer também: produto inspirado na própria ocasião e feito de repente (CUNHA, 1982). Deste modo, cumpre notar que no sentido musical o *canto de desafio* compreende uma vasta lista de ritmos e de técnicas, como o repente, o rap, o partido-alto, dentre muitos outros; no entanto, vale destacar que para improvisar nesse sentido é preciso muito preparo e recurso para acolher o acontecimento e produzir uma devolutiva à altura do desafio.

não uma repetição do mesmo (DELEUZE, 2009). Deste modo, em torno de nosso intercessor repentista, seguiremos pela hipótese que o filosofar a educação brasileira dizem respeito ao canto de desafio como plano de composição de uma máquina de guerra aos educadores por meio de materiais e categorias locais. Direcionadas face às estratégias de controle da governamentalidade biopolítica, que territorializam sobre os modos de vida (*ethos*) e definem lugares sociais à luz dos discursos relativistas e multiculturais, o desafio é colocado em função de rupturas ativas de subjetividade e de singularizações éticas a partir, sobretudo, de uma perspectiva canibal ameríndia.

Capítulo 1. O problema colocado nas *entre-linhas* da vida: desvios, governamentalidade, biopolítica e geofilosofia da educação no Brasil.

*Navigare necesse; vivere non est necesse*²⁵

1.1. *Navegar é preciso, viver não é preciso*

Nada mais “doutorante” que começar com uma epígrafe em latim. *Navegar é preciso, viver não é preciso*. Tal recurso não nos serve como retórica ou razão ornamental como tradicionalmente se utilizou nas terras de além-mar²⁶. Todavia, utilizamos porque toca no âmago de nossas questões. Na epígrafe parece conter tanto uma força e ambiguidade no tocante à palavra *preciso*, quanto sinalizar uma potência existente na relação *navegar* e *viver*. O jogo de sentido da palavra *preciso* torna-se elemento-chave, visto poder ser encarado tanto no contraste preciso-impreciso, quanto como necessidade. Nesses termos, o navegar pode ser considerado, por um lado, como atividade de precisão técnica de pilotagem e de governo da embarcação, e o viver como impreciso, no sentido de algo que escapa ao cálculo, ao controle e ao governo; e, por outro, o navegar pode ser encarado como necessidade de lançar-se ao mar, à busca e ao desconhecido, e o viver como colocado em risco nesta corajosa e necessária empresa, por isso pode não ser tão preciso e necessário quanto o lançar-se ao mar. “A navegação”, diz Foucault, “entrega o homem à incerteza da sorte: nela, cada um é confiado a seu próprio destino, todo embarque é, potencialmente, o último” (FOUCAULT, 2013, p. 12). Todavia, o que se está em questão na travessia do navegar, no limite, é a *vida*. O impreciso e o preciso, os riscos e os cálculos frente a condução da própria vida.

Os perigos de não enfrentar os perigos, de não arriscar-se e não lançar-se no desconhecido, desengajando-se da luta da vida, por uma vida digna – ainda que independente de tal postura se possa encontrar inevitavelmente com o fracasso e a morte. Os perigos também de perder-se no mar, de encontrar com algo que não se está preparado, de se deparar com uma série de monstros e seres prodigiosos, de sereias, de canibais, de doenças, etc. Assim como de perder a identidade, de desfazer de seu próprio rosto²⁷, de tornar-se um louco, não ser mais reconhecido e não cumprir seu destino. Medo de não conseguir retornar à mesma paisagem e morada – como poderia ter ocorrido com Ulisses. Como não pensar sobre nós mesmos face a tais sortes, destinos, enfrentamentos e perigos? Quais recursos se pode dispor e em que medida existe um modo de preparar-se²⁸ frente às perigosas travessias? Preparar-se para o desconhecido e impreparável? Caberia ao educador alguma função específica frente a tal empresa?

25 Frase do general romano Pompeu (106-148 a.C), pronunciada aos marinheiros que, temerários, se recusavam a embarcar para a guerra (PLUTARCO, 2017, p.120).

26 Ver: *Crítica da Razão Tupiniquim* (1982), Roberto Gomes.

27 Ver: sétimo platô, *Ano Zero – Rostidade*.

28 Tanto *recurso* como *preparo* são compreendidos como *paraskeué* (FOUCAULT, 2002).

1.2. Mares e marés: timonaria e cartografias nas entrelinhas da vida.

As respostas às questões acima são, em larga medida, impossíveis de definir, ao passo que conjuga viver e conduzir-se sob linhas precisas e imprecisas, como também parecem evocar uma sublime imensidão oceânica e toda a fortuna de marés. Essas, sujeitam a todos os tripulantes, sem exceção. Abrem-se ao desconhecido, aos perigos e a possibilidade de fortuna. Ao carregar consigo uma necessidade de precisão na timonaria, de realizar manobras e conversões que permitam chegar ao porto seguro, de um ponto a outro, de retornar a morada ou seguir para ocupar outros territórios e torná-los casa, o navegar se cruza com linhas diversas, linhas de mar, linhas de terra, linhas de céu, linhas de vida, linhas de navegação, etc. Antes desliza do que marcha sobre o mar, a navegação trabalha sobre linhas que não somente se voltam somente à terra, mas também ao céu. Ler os sinais das estrelas e a influência da Lua sobre as marés são também linhas do navegar.

1.2.1. Estriagem do mar: entrelinhas e mapas.

A ambiguidade da epígrafe inicial que envolve *viver*, *navegar*, *necessidade* e o par *preciso-não preciso*, bem como *linhas* e *mapas*, nos convidam inevitavelmente a embarcar em uma constelação de saberes e de operações que esquadrinham o mar. Nesse registro, cruzamos com diferentes linhas, dentre elas, linhas de mar e linhas de céu.

O espaço marítimo foi estriado em função de duas conquistas, astronômica e geográfica: *o ponto*, que se obtém por um conjunto de cálculos a partir de uma observação exata dos astros e do sol; *o mapa*, que entre cruza meridianos e paralelos, longitudes e latitudes, esquadrinhando, assim, regiões conhecidas ou desconhecidas (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p.198).

Deste modo, se pode considerar um longo processo de *estriagem* do mar²⁹, em função de linhas que calculam dimensões e oferecem recursos para uma navegação mais segura – ou melhor, menos perigosa. Trata-se de verter as linhas lisas e abstratas, assim como seus fluxos e intensidades, em *estrias*, em linhas segmentadas, demarcando coordenadas e diagramas em função de pontos precisos. Sabemos da existência das linhas, mas é preciso uma operação de contorno, de demarcação, de corte, de paralelas e de orientações que segmentam cada ilha e porção de terra em

29 Sobre a distinção entre *o liso* e *o estriado*, ver o décimo quarto platô, com título homônimo. Nesse sentido, Deleuze e Guattari extraem de Pierre Boulez tal distinção a partir da música (2017, p.192). Mesmo não sendo de mesma natureza, a distinção entre liso e estriado não é tão simples, na medida em que versa sobre operações nas quais as linhas não estão separadas, mas misturadas e embaraçadas, em alguns casos, e entrecruzadas, por outros. Contudo, a distinção entre o espaço liso e estriado não são tão simples, pois existem “um conjunto de questões simultâneas: as oposições simples entre os dois espaços; as diferenças complexas; as misturas de fato, e passagens de um ao outro; as razões da mistura que de modo algum são simétricas, e que fazem com que ora se passe do liso ao estriado, ora do estriado ao liso, graças a movimentos inteiramente diferentes” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p.192).

seus detalhes, assim como o comportamento dos fluxos das marés. Em outras palavras, o espaço e a linha lisa devem ser estriados.

Enquanto que, no espaço liso, a linha é direção e vetor – e diz respeito às intensidades, às qualidades e forças direcionais –, no espaço estriado, a linha é uma dimensão e uma medida, e, nesses termos, é linha segmentada. E em relação ao deslocamento, pode-se colocar do seguinte modo: “no espaço estriado, as linhas, os trajetos têm tendência a ficar subordinado a pontos: vai-se de um ponto a outro. No liso, é o inverso: os pontos estão subordinados ao trajeto” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p.197). Nesse ínterim, como se pode notar, tanto no espaço liso, quanto no estriado existem pontos de paradas e trajetos, porém, a distinção incide na relação entre linha e ponto. Quando a linha está subordinada ao ponto, trata-se de um espaço estriado, ao passo que, quando a relação se inverte, refere-se ao espaço liso.

As linhas desviantes de perigo das marés dos mares parecem conduzir a uma busca de estriagem, de tornar o *spatium intenso* em *extensio*, de subjugar as intensidades e os fluxos de marés em cálculos e medidas visando a viagem cada vez menos perigosa. Nesse prisma, uma dimensão prometeica³⁰ parece se mostrar como uma espécie de recurso, ao passo que uma série de cálculos são mobilizados no intuito de obter segurança, proteção e controle, minimizando os perigos e os riscos através de uma série de artifícios. Tal esquadrinhamento do mar em função de longitudes e latitudes, de medidas, de dimensões, se abre à produção de mapas como ferramenta à navegação. Seria o mapa o recurso que garantiria a condução ao porto seguro, ao possível retorno à terra firme e/ou à verdadeira morada? Como as linhas cartográficas mapas se ligam às linhas dos territórios e as linhas do viver? E aqueles que habitam e cruzam as diversas linhas e fronteiras, aqueles que navegam e observam estrelas?

1.2.2. Cartografias & linhas da vida

Nesse horizonte, os mapas podem ser considerados como uma importante ferramenta que possibilitaria orientação e localização frente as rotas e deslocamentos. Embora o *mapa* possua vários sentidos e também esteja vinculado tradicionalmente a campos específicos do saber, seguiremos com a orientação de Deleuze e Guattari, na qual o *mapa* ou a *cartografia* pode ser entendido a partir de diferentes tipos de linhas operando ao mesmo tempo. Tal definição é muito ampla e pode abranger diferentes traçados, ao passo que possibilita coordenadas, medidas, fusos, longitudes e latitudes diversos. A rigor, não se pode restringir os mapas a territórios e fronteiras de países, de Estados, de municípios, etc, ou compreendê-lo somente nos termos específicos da

30 Sobre a dimensão prometeica, consultar: Hadot (2006). Abordaremos mais adiante esse ponto.

disciplina da geografia física ou política de linhas, através de linhas que contornam territórios, fronteiras, etc. Sem dúvida, o mapa, como veremos, se situa em relação a territórios, mas as perguntas que se colocam são: de quais territórios os mapas tratam? Quais linhas operam nos mapas?

Destarte, podemos colocar assim: as diferentes linhas em questão “são os elementos constitutivos das coisas ou dos acontecimentos”, “por isso cada coisa tem sua geografia, sua cartografia, seu diagrama” (DELEUZE, 2010, p. 47). Por extensão, podemos dizer que as cartografias são linhas traçadas sobre corpos, coisas, acontecimentos, emoções, dentre outros; enfim, uma multiplicidade que se abre ao traçado das linhas e dos mapas. Nesse registro, sejam paisagens, sejam “indivíduos ou grupos, somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos, que não seguem o mesmo ritmo e não têm a mesma natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.83). Por conseguinte, a diferença entre cada mapa, em particular, estaria no entramamento de suas linhas, seus pontos de encontro, suas linhas de entrada e de saída, as distâncias longitudinais e as alturas latitudinais, as orientações cardinais, etc.

As linhas envolvidas nos diferentes mapas, portanto, não dizem respeito somente a alguns recursos que podem auxiliar o navegar, mas, sobretudo, a própria vida. São linhas de vida³¹, assim como também linhas de morte. Por isso, as diferentes linhas não somente dizem respeito às direções e dimensões, mas também ritmos, movimentos, intensidades, etc. Mapas são, então, as próprias linhas de vida nas coisas, nos acontecimentos, nas pessoas, nos grupos, nas sociedades, etc. – incluindo as linhas imprecisas que se escapam e seguem em linhas de fuga ao cartografado. Nesse sentido, as linhas que saíam do mar, do céu e dos territórios são linhas de vida, que devemos ressaltar: não se trata de uma metáfora, as linhas de vida *enredam* o jogo da vida e da morte. São, todavia, linhas *reais* e *imanes* – por isso é preciso cuidado na pilotagem das linhas, visto que podem seguir uma linha de pura destruição. Por conseguinte, outras perguntas surgem: quais são as linhas de vida? Quantas existem? Como elas tramam a nós, aos outros, às coisas, aos acontecimentos? Em que medida é possível mapeá-las?

1.2.2.1. A vida nas entrelinhas da cartografia.

Perguntar sobre quais são as linhas de vida impõem uma imensa dificuldade de precisão, assim como a vida mostra suas linhas de imprecisão. Como vimos anteriormente, as linhas do

31 Inspirados pela escrita de Fitzgerald, Deleuze e Guattari compreendem, no limite, as linhas de escrita – como nesse caso, mas também pode ser transposto para outros – como linhas de vida. Nesse sentido, dizem: “somos feitos de linhas. Não queremos apenas falar de linhas de escrita; estas se conjugam com outras linhas, linhas de vida, linhas de sorte ou de infortúnio, linhas que criam a variação da própria linha da escrita, linhas que estão *entre as linhas escritas*” (2015, p.72).

navegar exigem uma precisão que o *viver* coloca em xeque. Não se pode definir com precisão o retorno e o aperto seguro. No entanto, as linhas de vida existem, ao passo que são reais, imanentes e nos entretecem. A dificuldade está precisamente em numerá-las³², pois “nada mais complicado do que a linha ou as linhas” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.159). Entretanto, inicialmente, seguiremos pela divisão em três tipos de linhas³³ – e, posteriormente, trataremos do problema de seu número preciso.

Nesse sentido, as diferentes linhas são diferenciadas em três tipos: duas *linhas de segmentação*, a *dura* e a *flexível*, e a *linha de fuga*. Cada uma dessas linhas são, a rigor, múltiplas, na medida em que constituem grupos ou conjuntos de linhas, assim como comportam questões específicas, como o caráter particular de cada uma delas, a importância respectiva das linhas, a imanência mútua das linhas e os perigos próprios a cada linha (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.85-87). Desse modo, não se pode considerar uma mais importante ou melhor que outra, ao passo que entramam a composição dos acontecimentos, das coisas, das pessoas, etc.

Todavia, vale salientar: a ordem de apresentação das linhas não se coloca devido à anterioridade de uma linha sobre a outra. A dificuldade que também se imporia em definir ao certo qual seria a primeira linha³⁴. Isto posto, se inicia com a *linha dura*, que traça segmentos claros e definidos. Essa linha apresenta “todas as espécies de segmentos bem determinados, em todas as espécies de direções, que nos recortam em todos os sentidos, [segundo] pacotes de linhas segmentadas” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.145). Por isso é chamada de linha de *segmentaridade dura*. Tal modo de segmentaridade está ligado a um tipo de linha que possui *estrias*, ou seja, marcas, lombadas, ritmos que são sobressalentes – por isso são linhas estriadas.

Contudo, a linha rígida é também considerada uma linha de corte molar, que se caracteriza pela operação de um grande corte significativo e por uma divisão binária dos segmentos. Nesse sentido, seus segmentos dependem de uma máquina binária que, embora seja bem diversa, realiza cortes de diferentes ordens. “Máquinas binárias de classes sociais, de sexos, homem-mulher, de idades, criança-adulto, de raças, branco-negro, de setores, público-privado, de subjetivações, em nossa casa-fora de casa” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.145). Nessa linha, como podemos notar, se

32 Pensando com Deleuze e Guattari, existe uma certa dificuldade em precisar quais são as linhas em um número preciso – se seriam somente uma, duas ou até três. Contudo, como veremos a seguir, o ponto principal é o enredo, a trama que traçam.

33 Embora essa divisão em três linhas também seja apresentada em outros textos, Deleuze e Guattari extraem essas três de Fitzgerald; em *Mil Platôs 3*, platô 1874 – *Três novelas ou “O que se passou?”*.

34 Ainda que Deleuze e Guattari salientem em muitas passagens de *Mil Platôs* que nenhuma linha é mais importante respectivamente sobre a outra, ou uma possuísse primazia sobre outra, no oitavo platô assim consideram: “Pode-se partir da segmentaridade dura, é mais fácil, é dado; e em seguida ver como ela é mais ou menos recortada por uma segmentaridade maleável, uma espécie de rizoma que cerca as raízes. E em seguida ver como a ela se acrescenta a linha de fuga. E as alianças e os combates. Mas pode-se partir também da linha de fuga: talvez seja ela a primeira, com sua desterritorialização absoluta (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.86).

fixam identidades e alteridades, em função de um centro significante como o ser humano (*antropos*), assim como também os pares natureza e cultura, os gêneros masculino e feminino, questões raciais, dentre outros. A máquina opera de modo dicotômico, do tipo: “se você não é *a* nem *b*, então é *c*”; por exemplo: “se você não é branco nem negro, você é mestiço; se você não é homem nem mulher, você é travesti” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.149-150). A máquina consiste na operação de corte sob elementos binários, mobilizando um centro de significância que subordina a linha ao ponto, aos segmentos e aos cortes dicotômicos. Assim, a linha de segmentaridade dura e molar opera por meio de um *sistema pontual*³⁵, isto é, a linha e a diagonal se subordinam completamente ao ponto, na medida em que servem de coordenadas ao ponto, ou ligações localizáveis de um ponto a outro (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 99). Nesse sentido, quando se parte da centralidade e preponderância dessa linha, antes que delinear mapas, se produz *decalques*³⁶, visto que as linhas são rígidas e sobressalentes, garantindo uma reprodução e uma identidade na forma por meio de sua dura estrutura. “Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre 'ao mesmo'” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p.22). Antes que múltiplo, o decalque retorna como repetição do mesmo, através do sistema pontual e das linhas capturadas pela centralidade do ponto – como um *buraco negro* que tragaria todas as linhas em função do ponto.

Outro aspecto é que essa linha possui estratos que demarcam territórios e agenciamentos em função de máquinas binárias, segmentações rígidas e pontos que funcionam como centros dos regimes de signos. Ela ergue muros pelos quais os signos se ricocheteiam, estabelecendo limites da significância através do corte rígido dos segmentos binariamente. Nesse registro, promove polos de ressonância que buscam um espaço homogêneo, divisível e estriado³⁷. Por extensão, as linhas de segmentaridade dura compreendem um determinado plano de organização e desenvolvimento que dispõe de máquinas e dispositivos relativos às formas e seu desenvolvimento, demarcando o sujeito e operando sua formação através da educação consoante às linhas duras que definem sua forma e segmentações (DELEUZE; PARNET, 1998, p.151). Nesse prisma, os dispositivos de poder são fundamentais no estabelecimento de códigos e de territórios para cada segmento repartido por meio

35 As principais características dos sistemas pontuais são assim resumidas: 1) tais sistemas comportam linhas de base, horizontal e vertical, que servem de coordenadas para a determinação de pontos; 2) a linha horizontal pode sobrepor-se verticalmente, a linha vertical deslocar-se horizontalmente, de tal maneira que novos pontos sejam produzidos ou reproduzidos, em condições de frequência horizontal e ressonância vertical; 3) de um ponto ao outro, uma linha pode (ou não) ser traçada, mas como ligação localizável; as diagonais desempenharão então o papel de ligações para pontos de nível e de momentos diferentes, instaurando por sua vez frequências e ressonâncias com esses pontos da horizontal e da vertical, pontos variáveis, contíguos ou distantes (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.98).

36 Sobre a contraposição decalque e mapa, a qual retornaremos no segundo capítulo, veja o primeiro platô da obra *Mil Platôs, Introdução: Rizoma*, em especial, o quinto e sexto princípio do rizoma: a cartografia e a decalcomania (DELEUZE; GUATTARI, 2004).

37 Ver os platôs: *1874 – Três novelas ou “O que se passou?”* e *Micropolítica e segmentaridade*.

dos regimes de signos e dos significados definidos como válidos.

Desse modo, essa linha é aquela a qual o aparelho de Estado remonta sua proveniência, na medida em que opera por macrosegmentaridades e por molaridades, através de grandes cortes sobre um determinado grupo ou uma população. Aqui, por exemplo, se depara com o terreno da formação humana em termos de população e de espécie humana. Neste enredo da linha de segmentaridade dura, faz-se preciso distinguir, portanto, três pontos fundamentais: 1) os dispositivos de poder, os quais codificam os segmentos diversos; 2) a máquina abstrata, que sobrecodifica e regula as relações dos segmentos; e 3) o aparelho de Estado que efetua essa máquina abstrata (DELEUZE; PARNET, 1998, p.151). Através desses pontos, a linha de segmentaridade dura “cria roteiros de circulação no mundo: diretrizes de operacionalização para a consciência pilotar os afetos” (ROLNIK, 2016, p.51). Assim, ao colocar em jogo territórios delimitados em função de um Ponto central, essa linha é de um modelo *arborescente*³⁸ que se submete ao ponto, fazendo operar uma máquina que definem a família, o gênero, a espécie, a maioria, a identidade, a raça, etc. Nesses termos, ela visa ocupar *toda* a vida e adquire a aparência de sempre triunfar (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.73).

Por outro lado, existe uma outra linha bem distinta, ao passo que os segmentos, o plano e as máquinas não são os mesmos. Embora seja também segmentada, este outro tipo de linha é, porém, *flexível*. No entanto, os segmentos são percebidos³⁹ “por limiares, constituindo devires, blocos de devir, marcando contínuos de intensidade, conjugações de fluxos” (DELEUZE; GUATTARI, 1998, p.151). Não mais se restringindo à forma e aos grandes cortes molares, assim como à formação do sujeito e a um centro de significância, o plano de imanência das linhas flexíveis demarcam intensidades, velocidades e lentidões. Nesse sentido, seus traços dizem respeito à potência das *fissuras* abertas nas formas da linha dura e molar, promovendo desterritorializações relativas sobre os territórios desta última. “É nessa linha que se define um presente cuja forma é algo que aconteceu, já passado, por mais próximo que se esteja dele, já que a matéria inapreensível desse algo está inteiramente molecularizada, em velocidades que ultrapassam os limites ordinários da percepção” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.75).

Nesse sentido, a linha de segmento flexível se inscreve no âmbito do molecular que possui uma zona de indiscernibilidade relacionada com um tecido microfísico e rizomático, que se multiplica em micromovimentos, em microsegmentações, em partículas, em movimentos, em intensidades que abrem fissuras e arrancam pedaços da linha dura e molar. Por conseguinte, deve-se

38 Consultar: *Mil Platôs*, primeiro platô, *Introdução: Rizoma* (DELEUZE; GUATTARI, 2004).

39 “O movimento está numa relação essencial com o imperceptível, ele é por natureza imperceptível. É que a percepção só pode captar o movimento como uma translação de um móvel ou o desenvolvimento de uma forma. Os movimentos e os devires, isto é, as puras relações de velocidade e de lentidão, os puros afectos, estão abaixo ou acima do limiar de percepção” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 78).

evitar alguns erros que dizem respeito a linha flexível e molecular: 1) por se tratar de uma linha maleável, não significa que é “a melhor”; 2) não se trata de uma linha psicológica, como algo da imaginação ou individual e/ou interindividual, pois as linhas são reais e imanentes; 3) a distinção molar e molecular não se distingue pela dicotomia grande e pequeno; 4) a distinção entre as linhas não impedem à relação direta e indiretamente proporcional, ou inversamente proporcional entre as linhas molares e moleculares (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.102). Por conseguinte, ela põe em jogo outras escalas, bem como atua sob outras formas, com segmentações que não podem mais ser definidas binariamente, ou por cortes e centros de significância como no modelo arbóreo, mas por rizomas e micropolíticas. Trata-se, a rigor, de uma máquina que opera por uma multiplicidade de linhas que podem se conectar e cruzar com outras multiplicidades, compondo séries e traçados heterogêneos. Ao contrário da linha estar subordinada ao ponto, na linha flexível e molecular o ponto se subordina a linha, o sistema é *multilinear* e as diagonais são liberadas da subjugação do ponto. Assim, não se pode dizer que esteja subordinada a linha molar, visto que não se deixa sobrecodificar por categorias que fazem convergir aos centros de significância e poder, tais como: gênero, raça, espécie, etc. A máquina abstrata se distingue por não se deixar sobrecodificar, mas por operar mutações em cada segmento e conjugação (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 151).

Por isso, a cartografia possível a partir desse jogo de linhas diz respeito aos rizomas, ao passo que “não deixa sobrecodificar por um significante como máquina de recortar, nem mesmo atribuir a uma determinada figura, determinado conjunto ou determinado elemento” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 81). Nesse sentido, sua cartografia não definiria por territórios segundo a máquina binária de segmentos, pois suas divisões operam por movimentos longitudinais e intensidades latitudinais: “Você é longitude e latitude⁴⁰, um conjunto de velocidades e de lentidões entre partículas não formadas, um conjunto de afectos não subjetivados” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 51).

Ao abordar o corpo, por exemplo, não mais segundo formas e sujeitos, definindo-o por seus órgãos e funções, por meio de categorias como Espécie e Gênero, a linha flexível e molecular se orienta segundo longitudes e latitudes, movimentos e intensidades. Então, podemos dizer que não se trata mais de uma antropologia no sentido disciplinar do termo, mas de uma *etologia*⁴¹ (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 44). O mapa, nesse prisma, é composto por *latitudes*, partes intensivas sob

40 “No plano de consistência, *um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude*: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afectos e movimentos locais, velocidades diferenciais” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 49).

41 Em outros termos, a etologia versa sobre um “terreno” não dividido, em função de intensidades e de movimentos, ao passo que os etnólogos abordam um “terreno” dividido em formas de parentesco, de política, de economia, de mito, etc. (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 146).

uma capacidade, e por *longitudes*, partes extensivas sob uma relação (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 44).

A linha de segmentaridade flexível situa-se em um *entre*, entre uma linha dura e outra que se escapa em pura fuga, cujos movimentos são devires⁴². A diferença entre a linha que define uma forma organizada-território e uma linha pura de desterritorialização permite perceber *o que se passou*. Nesse sentido, um outro modo de individuação daquele promovido pelas linhas de segmentaridades rígidas se coloca, a saber, a *hecceidade*⁴³, que consiste em um modo de individuação distinto de uma pessoa, um sujeito, uma substância, mas um “princípio informal de individuação por intensidade (ZOURABICHVILI, 2016, p. 14). Uma hecceidade se traça como expressão de devir, não como substância, como pessoa e em função de um centro de significância.

Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito. São hecceidades, no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso de moléculas e partículas, poder de afetar e ser afetado (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 49).

A cartografia das linhas flexíveis dizem respeito, nesse prisma, às hecceidades, que não possuem “nem começo, nem fim; está sempre no meio”, ao passo que “não é feita de pontos, mas apenas de linhas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 53). Longitudes e latitudes seriam os elementos de uma cartografia de um sistema multilinear que não podem ser identificados por formas ou sujeitos, mas somente afectos e perfectos; pois o molecular “opera uma dissolução da forma que coloca em relação as longitudes e latitudes as mais diversas, as velocidades e lentidões as mais variadas, e que assegura um *continuum* estendendo a variação muito além de seus limites formais” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 118).

Todavia, existe um terceiro tipo linha: a *linha de fuga* ou *de ruptura*, que não tem segmentos como as anteriores. Trata-se de uma linha lisa⁴⁴ e puramente abstrata, ao passo que não possui

42 “Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e de repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de devir” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.67).

43 A noção de *hecceidade*, segundo Zourabichvili, tratar-se-ia de uma homenagem a Duns Escoto, que criou o termo *haecceitas* para “designar positivamente a singularidade individual”. Contudo, enquanto Escoto concebe a hecceidade como uma “individuação *da* forma”, Deleuze “pensa através dela uma individuação intensiva, acontecimental” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 142). Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari sinalizam uma apropriação crítica do termo de Escoto: “acontece de se escrever '*ecceidade*', derivando a palavra *ecce*, eis aqui. É um erro, pois Duns Scot cria a palavra e o conceito a partir de *Haec*, 'esta coisa'. Mas é um erro fecundo, porque sugere um modo de individuação que não se confunde precisamente com o de uma coisa ou de um sujeito” (2012, p. 49).

44 Embora a distinção seja, em muitos casos, difícil, podemos considerar a seguinte como auxílio: “O liso e o estriado se distinguem em primeiro lugar pela relação inversa entre ponto e linha (a linha entre dois pontos no caso do estriado, o ponto entre duas linhas no caso do liso). Em segundo lugar, pela natureza da linha (liso-direcional, intervalos abertos; estriado dimensional, intervalos fechados). Há, enfim, uma terceira diferença que concerne à superfície ou ao espaço. No espaço estriado, fecha-se uma superfície, a ser 'repartida' segundo intervalos determinados, conforme cortes assinalados; no liso, 'distribui-se' num espaço aberto, conforme frequências e ao longo dos percursos” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 200).

forma. Contudo, não seria menos viva e menos mortal que as anteriores, pois é linha, sobretudo, de desterritorialização absoluta. Por isso, caso exista uma primeira, seria essa (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 86). A linha de fuga não diz respeito ao fugir como “fuga de responsabilidades”, mas antes um *fazer fugir*⁴⁵ (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 85), ao passo que é uma linha ativa e potente que rompe com as estratificações, com outras linhas e segmentos. Nas extremidades, as linhas de fuga operam desvios e rupturas que escapam à segmentaridade. As linhas de fuga operam rupturas aos estratos e agenciamentos molares, abrindo a um novo campo de possibilidades.

Tal linha se configura em relação à *máquina de guerra*, como um agenciamento linear que, antes de ter a guerra como objeto, pode ser “revolucionária, ou artística, muito mais que guerreira” (DELEUZE, 2010, p. 48). Assim, essa linha como uma máquina de guerra se coloca em relação a uma origem nômade e dirigida contra o aparelho de Estado (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.122), ao passo que recusa ser sobrecodificada, segmentada, estriada. Nesse sentido, a linha de fuga corresponde a um fluxo de mutação, um movimento de desterritorialização que se compõem sob o espaço liso⁴⁶, o mar, o deserto ou a estepe. Ela opera rupturas que não demarcam mais formas, sujeitos, antes e depois – antes que processo, é pura metamorfose.

Eis que, na ruptura, não apenas a matéria do passado se volatilizou, mas a forma do que aconteceu, de algo imperceptível que se passou em uma matéria volátil, nem mais existe. Nós mesmos devimos imperceptíveis e clandestinos em uma viagem imóvel. Nada mais pode acontecer nem mesmo ter acontecido. Ninguém mais pode nada por mim nem contra mim. Meus territórios estão fora de alcance, e não porque sejam imaginados; ao contrário, porque eu estou traçando. Terminadas as grandes e pequenas guerras. Terminadas as viagens, sempre a reboque de algo. Não tenha mais qualquer segredo, por ter perdido meu rosto, forma e matéria. Não sou mais que uma linha (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 79).

No trecho acima, essa linha parece possuir um “eu”, nada mais enganoso, ao passo que foi perdido rosto, forma e matéria. Nesse prisma, sua potência é de um *puro devir*; ou um “devir como todo mundo, mais exatamente esse só é um devir para aquele que sabe que é ninguém, que não é mais alguém” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 76). Somente existem fluxos, partículas, intensidades, não pessoas, grupos, identidades, aparelhos de Estado.

Esse terceiro tipo de linha possui uma perigosa potência, ao passo que é uma força de ruptura com as linhas de segmento. Por um lado, essa linha possibilita o novo e a criação, visto

45 As linhas de fuga, vale destacar, “não consistem nunca em fugir do mundo, mas antes em fazê-lo fugir, como se estoura um cano, e não há sistema social que não fuja/escape por todas as extremidades, mesmo se seus segmentos não param de se endurecer para vedar as linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 85).

46 Nesse sentido, considera Deleuze sobre seu trabalho com Guattari: “nós definimos a 'máquina de guerra' como um agenciamento linear que se constrói sobre linhas de fuga. Nesse sentido, a máquina de guerra não tem absolutamente por objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa e propaga” (DELEUZE, 2010, p. 47).

promover o alisamento das estrias e da ruptura com as segmentaridades, como também, por outro lado, seguir por uma via constante de fuga, de desterritorialização absoluta e negativa, implicando no perigo dos fascismos e de um Estado suicidário⁴⁷. Nesse sentido, as linhas de fuga estão sempre em perigo de abandonar sua potência criadora e transformar-se em linha de morte, uma linha pura e simples de destruição (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 236). Por conseguinte, “não se pode dizer que as linhas de fuga sejam forçosamente criadoras; que os espaços lisos sejam melhores que os segmentados ou estriados” (DELEUZE, 2010, p. 48).

As linhas que abordamos até aqui, duras, maleáveis e de fuga, não param de se entrecruzar e compor novas relações, criando segmentos e rupturas, pois “é em seu exercício que [os homens] se compõem e decompõem seus territórios, com seus modos de subjetivação, seus objetos e saberes” (ROLNIK, 2016, p. 53). Isto posto, podemos recolocar o problema do número das linhas, pois, ora, poderíamos conceber três: a linha de fuga com seus movimentos de desterritorialização arranca partículas e leva-as a uma máquina mutante e, em seguida, uma segunda linha molecular opera desterritorializações relativas, compensadas por reterritorializações que promove voltas e desvios, atingindo as linhas molares com seus segmentos duros que passam a constituir um plano de organização e passar por uma máquina de sobrecodificação. Ora, se pode conceber duas: somente a de segmentaridade dura e a linha de fuga, visto que a linha molecular se situaria *entre* essas duas linhas. Ora, somente uma linha: a linha de fuga, de borda ou fronteira, que se relativiza na segunda linha e se deixa cortar pela molar (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 158-9). Contudo, seja uma, sejam duas ou três linhas, estamos de uma questão que diz respeito sobretudo a *linhas de vida*, em seus traços molares, moleculares e de ruptura.

Em torno deste exercício de pensar por linhas, se é possível seguir com cartografias que, ao marcarem “caminhos e movimentos, com coeficientes de sorte e de perigo” (DELEUZE, 2010, p.48), se voltam para estratégias e técnicas de pilotagem da *vida* – ao passo que é no jogo entre as linhas que se coloca a questão da *timonaria*. Nesse sentido, a condução das linhas de vida se converte em função da pilotagem das mesmas, que se justificaria em função dos perigos, da segurança, da necessidade de clareza de percurso, do poderes e das impotências presentes na travessia, assim como a conversão das linhas de fuga visando mutações e investimentos de pura destruição⁴⁸. Neste horizonte que se abre, podemos retornar à citação inicial – *navegar e preciso*,

47 Desse modo, a linha de fuga como máquina de guerra é capturada pelo Estado. Nesse registro, dizem Deleuze e Guattari: “a guerra dita total aparece aí menos como o empreendimento de um Estado do que de uma máquina de guerra que se apropria do Estado, fazendo passar através dele o fluxo de guerra absoluta que não terá outra saída senão o suicídio do próprio Estado” (2015, p.125).

48 Sobre esse ponto, ver o nono platô, *1933 – Micropolítica e segmentaridade*, em especial, a passagem sobre os perigos próprios de cada linha através do intercessor de Castañeda, o índio Dom Juan (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 119-125).

viver não é preciso –, porém, com *outros* olhares; ou melhor, por diferentes rotas.

1.2.2.2. Timonaria como governamentalidade e conversão das linhas

Nesse tópico, podemos estabelecer um paralelo novamente as linhas de vida com o mar através da figura do timoneiro. Na passagem 487e–488e da obra *República (Politeia)*, por meio de seu personagem conceitual Sócrates, Platão chama à atenção sobre a necessidade e a precisão do governo dos cidadãos por parte daquele que detêm a sabedoria e a técnica capaz de conduzir os cidadãos e a cidade como uma embarcação a sua finalidade e destino. Embora um pouco longo, o trecho a seguir oferece muitas pistas sobre a relação entre a técnica da navegação em paralelo ao governo.

Imagina, pois, que acontece uma coisa desta espécie, ou em navios ou num só; um armador, superior em tamanho e em força a todos os que se encontrar na embarcação, mas um tanto surdo e com a vista a condizer, e conhecimentos náuticos da mesma extensão; os marinheiros em luta uns contra os outros, por causa do leme, entendendo que cada um deles que deve ser o piloto, sem ter jamais aprendido a arte de navegar nem poder indicar o nome do mestre nem a data do seu aprendizado e ainda por cima asseverando que não é arte que se aprenda, e estando prontos a reduzir a bocados quem declarar sequer que se pode aprender; estão sempre a assediar o dono do navio, a pedir-lhe e a fazer tudo para que lhes entregue o leme; algumas vezes, se não são eles que o convencem, mas sim outros, matam-nos, a esses, ou atiram-nos borda fora; reduzem à impotência o verdadeiro dono da mandrágora⁴⁹, a embriaguez ou qualquer outro meio; tomam conta do navio, apoderam-se da sua carga, bebem e regalam-se de comer, navegando como é natural que o faça gente dessa espécie; ainda por cima, elogiam e chamam marinheiros, pilotos e peritos na arte de governar a quem tiver a habilidade de os ajudar a obter o comando, persuadindo ou forçando o dono do navio; a quem não fizer, apodam-no de inútil, e nem sequer percebem que o verdadeiro piloto precisa de se preocupar com o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos e tudo o que diz respeito à sua arte, se quer de facto ser comandante do navio, a fim de governar [αρχικός], quer alguns o queiram quer não – pois julgam que não é possível aprender essa arte [τέχνην] e estudo [μελέτην], e ao mesmo tempo a de comandar uma nau [κυβερνητικήν⁵⁰] (PLATÃO, 1996; PLATON, 1947, 487e-488e).

Nesse trecho, Platão toca em um ponto central no que diz respeito à técnica de governo, seja no âmbito ético, seja no político, assim como no tocante ao cruzamento das linhas de vida que buscamos traçar no tópico anterior. Em um primeiro momento, destacamos alguns termos dessa passagem de Platão que orientam os pontos fundamentais do procedimento do timoneiro: a palavra τέχνην (*tékhnēn*) que se refere à técnica e à arte, no sentido de procedimento, manobra, prática; o

49 Conhecedores do poder desta planta.

50 O termo utilizado para designar o “comandar uma nau” é κυβερνητικήν (*kibernetikén*), raiz do termo cibernética, para exprimir o resultado da aquisição deste saber, pela arte (τέχνην) e pelo estudo (μελέτην). Mais adiante, versaremos sobre o termo *meléte, epimeleia*.

termo μελέτην (*meléten*) traduzido como *estudo*, mas traz outros sentidos como: cuidado, atenção, meditação, dentre outros (FOUCAULT, 2002; HADOT, 1999); a palavra αρχικός (*arquikós*), que significa governo, princípio, comando; e, por fim, referindo-se ao modo de conduzir a embarcação, o termo κυβερνητικήν (*kybernetiké*), que diz respeito à etimologia da palavra *cibernética*, entendida neste caso como uma arte e meditação na maneira de conduzir o curso da embarcação, a rigor, envolveria uma prática, mas também um saber e um poder de comando. Como um barco, para se governar (*arquia*) a cidade é necessário um estudo (*meléte*), que somente poucos possuem a capacidade (*areté*) de realizar, ao passo que depende de um conjunto de saberes e de técnicas específicas. A imagem do piloto, diz Jaeger, foi escolhida para esclarecer duas coisas: a necessidade inadiável para a coletividade do saber que o caracteriza e a incapacidade do resto da tripulação para compreender a superioridade da sua arte (2003, p.846). Nestes termos, colocamos em paralelo a timonaria, as linhas de vida, técnicas, saberes, comando que possuem uma dimensão política, de linhas de governo da pólis.

Assim, em torno da prática do timoneio podemos compreender algumas linhas que demarcam um campo de ações e de estratégias de condução que dizem respeito a relações de saber e de poder, as quais implicam em técnicas de governo tanto âmbito da embarcação, quanto de toda tripulação. Ao compreender uma perigosa travessia sobre lugares desconhecidos que se interpõem ao horizonte de chegada e porto seguro, a pilotagem requer um “saber complexo, a um tempo teórico e prático”, assim como um “saber conjectural também” (FOUCAULT, 2002, p. 303).

Como vimos anteriormente, “é no mar que o espaço liso foi domado, e se encontrou um modelo de ordenação, de imposição do estriado, válido para todos os lugares” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p.199). Assim, a estriagem do espaço liso do mar torna-se um modelo de estriagem de outros espaços, através da segmentação de linhas, do estabelecimento de coordenadas e de medidas que possibilitam os diferentes modos de governo, que, de modo geral, tanto se refere ao campo estratégico das relações de saber-poder, quanto na condução de condutas.

Nesse sentido, a timonaria pode ser tomada como paradigma de *governamentalidade*⁵¹, como estudo sobre os modos de governo, seja em relação a si mesmo, seja para com a cidade (FOUCAULT, 2002, p.303). A estriagem do mar liso diz respeito a um conjunto de técnicas, de saberes e de relações de poder que são transpostas para os territórios, as coisas, as pessoas, as

51 A noção de governo é vasta e atravessa praticamente toda a produção de Foucault. Tivemos a oportunidade de esmiuçar em outra ocasião tal noção no tocante à formação humana (GOMES, 2012). Em linhas gerais, a governamentalidade diz respeito ao estudo das estratégias, das táticas, das técnicas, dos instrumentos relativos ao governo, seja no âmbito do indivíduo, seja no populacional, ou, como Foucault, durante a década de 80, amplia a noção em função das práticas de governo de si e das relações de resistência em uma perspectiva ética e estética. Nesse sentido, diz Foucault: “eu chamo de 'governamentalidade' o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 2014, p.266).

populações, etc. Por isso, cartografia e linhas dizem respeito ao *navegar* e ao *viver*. E, para tanto, a timonaria se desdobra sobre um vasto espaço de estriagem que conduzem as linhas de vida, ou, em outras palavras, das diversas estratégias de governo.

Em Foucault, a noção de *governo* é central e pode ser encarada como uma linha diagonal que perpassa por toda sua obra. Em amplo sentido, governar é “estruturar o eventual campo de ação dos outros”, através de estratégias de poder e de saber em “conduzir condutas” e “em ordenar a probabilidade” das condutas (FOUCAULT, 1995b, p. 244). Daí, a importância dos dispositivos⁵², ou seja, das “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (FOUCAULT, 1995, p. 246). Nesse sentido, a estriagem e a segmentação das linhas implicam em dispositivos de poder que codificam e territorializam sobre as condutas (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 150). Assim, a pilotagem do barco se relaciona a uma estriagem ou um complexo de saber-poder que conduzem a vida e estabelecem medidas, limites, intervenções e cálculos a mesma.

Aqui nos deparamos com aquela dimensão prometeica⁵³ mencionada anteriormente. Contudo, se, por um lado, ela se mostrava como um recurso de estriagem do mar, visando navegar com segurança, cumprir rotas atingindo portos e poder retornar à terra, por outra, ela se mostra como um modo de impor traçados, modos de conduta, linhas de vida. Por isso, torna-se uma espécie de *ardil*, pois, ao mesmo tempo que se busca navegar com uma certa segurança através de recursos advindos do estriamento, dos cálculos e do esquadrinhamento do mar, por um lado, esses mesmos recursos e estrias voltam-se como linhas de força que se estratificam, por outro, tornando-se extremamente rígidas para o viver. A linha que se abria como recurso aos cálculos da navegação se transforma em linha de destruição da vida, de conduzir a vida somente como mera sobrevivência ou a morte. Contudo, nesse momento, uma pergunta é mostra como *vital*: seria possível pilotar a vida?

1.2.2.3. Governamentalidade, Biopolítica e Formação humana.

Neste tópico, nos deparamos com um perigoso cruzamento, a saber, entre governamentalidade, vida e educação/formação humana. Nesse prisma, a timonaria se mostra como um governo que, por meio de variados estriamentos e tecnologias, visa conduzir a vida por meio da

52 Sobre o dispositivo, esclarece Foucault: que possui uma “natureza essencialmente estratégica, o que supõe que trata-se no caso de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizadas, utilizá-las, etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam (1995, p. 246).

53 Ao considerar que existe uma determinada dimensão prometeica, tanto no estriamento quanto nas tecnologias de governo da vida, nos referimos à leitura de Pierre Hadot, na obra *O véu de Ísis – Ensaio sobre a história da ideia de natureza* (2006).

produção de modos de vida (*ethos*). Nesse sentido, a noção de formação humana⁵⁴ é capturada por uma série de dispositivos que desdobram em tecnologias de assujeitamento e de servidão da vida em função da disciplinarização dos corpos e da normalização da população.

Na tradição ocidental, a Educação tem sido identificada com *Paideia* (pelos gregos antigos) e como *Bildung* (pelos alemães da Modernidade), isto é, como uma forma de edificação de sujeitos, como construção de si, como formação, uma palavra. O problema é que não raro essa formação foi construída como um processo de subjetivação externa, heterônoma, constituindo sujeitos para uma máquina social de produção e reprodução (GALLO, 2006, p. 259).

Aqui podemos encontrar a referida dimensão prometeica, através de um conjunto de estratégias que visam “conduzir condutas”, governar sobre as linhas de vida e conferir modos de vida (*ethos*). No limite, tal como no mito de Prometeu, um conjunto de técnicas e saberes se dispõe a moldar o homem:

como força formativa a serviço da educação e formar por meio deles verdadeiros homens, como o oleiro modela a sua argila e o escultor suas pedras, é uma ideia ousada e criadora que só poderia amadurecer no espírito daquele povo artista e pensador. A mais alta obra de arte que seu anelo se propôs foi a criação do Homem vivo (JAEGER, 2003, p.13).

Nessa esteira, a formação humana é capturada por uma maquinaria que investe sobre a produção de subjetividade. Com efeito, podemos traçar algumas linhas que demarcariam duas tecnologias de produção de subjetividade no mundo ocidental, a saber, a *disciplina* como anátomo-política do corpo e a *normalização* como biopolítica da população, Foucault denominou de *biopoder*⁵⁵.

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder (FOUCAULT, 1988, p.134).

Nesse enredo de moldar o homem e sua forma de vida, a formação humana mobiliza uma rede de

- 54 Em outra ocasião tivemos a oportunidade de traçar uma genealogia da noção de formação humana na tradição ocidental através da emergência e da proveniência dos termos gregos *ethos*, *areté*, *Paideia*, dos termos latinos, *colere*, *exducere*, *humanitas* e do termo alemão *Bildung*, assim como uma imensa rede que enreda os sentidos dos termos nos diferentes contextos históricos (GOMES, 2012). Em linhas gerais, a noção de formação humana se confunde com as noções de cultura e de educação, ao passo que trata-se de dar uma *forma cultivada* por um determinado grupo ao sujeito por meio do processo educativo, visando atingir à excelência do modelo adotado (forma cultivada) e o desenvolvimento pleno de suas capacidades inscrito nesse mesmo modelo. Nesse sentido, se procura moldar não somente um conjunto de capacidades, mas uma forma de vida excelente.
- 55 O conceito de *biopoder* emerge nos escritos de Foucault no último capítulo do livro *Vontade de Saber* e no curso *Em defesa da sociedade*, ambos no ano de 1976. Juntamente à questão da biopolítica, o biopoder é caracterizado no acoplamento entre as tecnologias disciplinares e as tecnologias de regulamentação/normalização, cujo objeto de governo não mais seria somente o corpo individual, mas também a espécie, visto que ocorre uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo.

saberes e poderes visando produzir sua subjetividade em função de um determinado modelo considerado *ótimo*. Tal formação seria operada por uma máquina de conversão⁵⁶ do sujeito ao modelo de referência. Por isso, nesse prisma, a formação se contraria em dois sentidos⁵⁷: “formar significa, de um lado, dar forma e desenvolver um conjunto de disposições preexistentes. Por outro, levar o homem até a 'conformidade' em relação a um modelo ideal do que é 'ser humano' que foi fixado e assegurado de antemão” (LARROSA, 2006, p.12).

Por conseguinte, podemos considerar a dimensão formativa segundo as estratégias biopolíticas a partir de duas acomodações heterogêneas. A primeira consiste nos mecanismos do poder sobre o corpo individual, durante os séculos XVI ao início do XVIII, seja por meio da vigilância, do exame, do treinamento, da disciplina, seja por meio da disciplinarização dos saberes, seja por intermédio de instituições como a escola, o quartel, a prisão, a fábrica, o hospital, a oficina, etc. Assim, nos deparamos com uma sociedade de confinamento (DELEUZE, 2010, p. 224). A segunda acomodação pode ser localizada, no final do século XVIII até a atualidade, através de fenômenos de população, em função de processos biológicos ou sociobiológicos da população (FOUCAULT, 2005, p.298). Nesse caso, nos encontramos com as sociedades de controle (DELEUZE, 2010, p. 224). Pode-se compreender o seguinte esquema dessa acomodação das duas séries que produziu o biopoder: 1) corpo – organismo – disciplina – instituições; um conjunto orgânico institucional ou a organo-disciplina da instituição; 2) população – processos biológicos – mecanismos reguladores; um conjunto biológico e estatal ou a bio-regulamentação do Estado (FOUCAULT, 2005, p.298).

A governamentalidade biopolítica cruzaria, por conseguinte, por uma série de fatores até chegar na sociedade de controle, através de variados tipos de racionalidade e estriamento ao longo dos séculos. Em *Segurança, Território e População*, Foucault delinea três pontos da governamentalidade⁵⁸: 1) um conjunto de elementos como instituições, práticas, dispositivos, etc.,

56 Sobre a noção de *conversão*, em sua tradição grega de *epistrophé*, *periagogé*, *metastrophé*, *metanóia* e, no contexto latino, de *conversio*, consultar: HADOT, 2014; FOUCAULT, 2002.

57 Nesse prisma, podemos compreender uma maquinaria formativa em função da *aitiologia* ou da *teoria das causas* em Aristóteles, pois: “deste ponto de vista, o devir tem uma causa final, que é a plena atualização das formas contidas na matéria: a educação seria precisamente a causa eficiente que promove esta passagem. A *paidéia* é, desse modo, realização – é *formação* no sentido propriamente aristotélico: trata-se de acolher as formas que se imprimem sobre a matéria e fazê-las passar de possíveis a reais” (ROCHA, 2006, p.268).

58 Assim destaca Foucault no curso de 1978, *Segurança, Território e População*: “o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem como alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, 'por governamentalidade' entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de 'governo' sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por 'governamentalidade', creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco 'governamentalizado’”

que possibilitam o exercício de poder sobre a população e/ou o corpo-espécie, cuja forma de saber compreende a economia política e por instrumento técnico os dispositivos de segurança; 2) uma linha de força que no Ocidente produziu o governo sobre os outros, através da soberania e a disciplina, que se desdobrou em uma série de outros saberes; 3) o resultado do processo que passa do Estado de justiça da Idade Média, ao Estado Administrativo, durante os séculos XV e XVI, até o Estado governamentalizado (FOUCAULT, 2008, p.143-4).

Nesse horizonte, a governamentalidade pôde emergir a partir de novas configurações de saber e de poder, assim como de novas relações econômicas e sociais que se abrem ao final da Idade Média, tais como: a instauração dos grandes Estados territoriais, administrativos e coloniais; a passagem de um modelo religioso para uma racionalidade política baseada na razão Estado (GADELHA, 2009, p.124). Parte-se de um Estado de justiça baseado na territorialidade do tipo feudal e de matriz pastoral, que passa pelo Estado Administrativo dos séculos XV e XVI, no qual deixa de ser feudal mas mantém como objeto o território (por exemplo, as colônias), desdobrando-se em diversas artes de governar e nos regimes disciplinarização, até o Estado governamental, que possui por objeto a população e não mais o território, através de um conjunto de saberes da economia política e nos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008). A economia política baseada no par população-riqueza, e os dispositivos de segurança (como a polícia e os saberes médicos) através da normalização/regulação, foram fundamentais na formação do Estado governamentalizado que estende seu governo sobre a vida populacional na forma de um corpo-espécie.

Isto posto, vale ressaltar que, para Foucault, o território tratar-se-ia de uma categoria geográfica, mas com um contorno jurídico-político, no sentido de um espaço de administração territorial de poder. Contudo, se estabelecermos uma linha transversal entre Deleuze/Guattari e Foucault podemos considerar que a governamentalidade opera sobre territórios, territorializações, reterritorializações e desterritorializações que compreende também a população. Em outras palavras, se visa governar um território que é a população, ao passo que os dispositivos de poder operam sobre as linhas de vida e compreendem territorializações e agenciamentos. Enfim, poder-se-ia dizer: território-população.

Em sentido transversal, podemos dizer que a governamentalidade biopolítica se volta à territorialização da vida, sejam de sujeitos e de populações, sejam de forças e de afetos, através de práticas de *sujeição* e de *servidão*. Nesses domínios, se pilota o ser humano através de uma economia geral que, embora se remeta ao par população-riqueza, mobiliza uma maquinaria que passa tanto por linhas molares, como o Estado, a identidade, as profissões, a formação do sujeito,

(FOUCAULT, 2008, p.143-4).

por meio de uma *sujeição social* ao nível macropolítico, quanto decompõe o indivíduo microfisicamente em suas forças, como um ser *dividual*⁵⁹, reduzido às forças físicas, aos afetos, à cognição, às sensações, dentre outros. “O bio-poder”, diz Foucault, “sem a menor dúvida, foi o elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantindo à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (1988, p.132). No regime do capitalismo, o biopoder assume uma grande potência estratégica no que tange à governamentalidade, na medida em que tanto assujeita os indivíduos ao nível molar, identificando-os, como vimos anteriormente, segundo máquinas binárias em categorias sociais unificantes – tais como: homem, branco, empresário, pobre, professor, etc. –, quanto despedaça o sujeito em fluxos, em velocidades, em forças que dizem respeito às linhas microfísicas ou moleculares. Sobre a distinção entre sujeição e servidão, pode-se dizer que:

Há servidão quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior. Mas há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto que deveio exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente de máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeitoado à máquina, e não mais submetido *pela* máquina (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 168).

Assim, enquanto que na sujeição o indivíduo que é um ser que opera uma máquina, com uma identidade molar de empresário, de cidadão, etc., na servidão, ele torna-se uma peça da máquina, um dispositivo homem-máquina, como um agenciamento de um processo⁶⁰. Curiosamente, para tratar da servidão, Deleuze e Guattari, tomam de modo explícito o conceito da cibernética como *pilotagem* ou *governo*⁶¹ – como expomos acima no trecho da *República* (Politeia) de Platão – como um modo de comando, de regulação assistida pela tecnologia.

O bio-poder se insere na máquina capitalista não somente sujeitando identidades sociais,

59 Com relação à decomposição microfísica das forças, diz Lazzarato: “o dividual 'funciona' na servidão da mesma maneira que os componentes 'não humanos' das máquinas técnicas, como procedimentos organizacionais, semióticas e assim por diante” (2014, p. 29).

60 Sobre a diferença entre agenciamento e máquina, dizem Deleuze e Guattari: “é essa a diferença é como um conjunto de pontas que se inserem no agenciamento em vias de desterritorialização, para traçar suas variações e mutações. Pois não há efeitos mecânicos; os efeitos são sempre maquínicos, isto é, eles dependem de uma máquina diretamente conectada com o agenciamento e liberada pela desterritorialização” (2012, p. 154).

61 Nesse registro, esclarece Lazzarato: “servidão é um conceito que Deleuze e Guattari tomaram explicitamente emprestado da cibernética e da ciência da automação; ela significa 'pilotagem' ou 'governo' dos componentes de um sistema. Um sistema tecnológico subjuga ('governa' ou 'pilota') variáveis (temperatura, pressão, força, velocidade, resultado etc.) assegurando a coesão e o equilíbrio funcional do todo. A servidão é o modo de controle e regulação ('governo') de uma máquina social ou técnica, como uma fábrica, uma empresa ou um sistema de comunicação. Ela recoloca a 'servidão humana' dos antigos sistemas imperiais (egípcio, chinês, etc.), e por conseguinte é um modo de comando, de regulação e de governo 'assistido' pela tecnologia, constituindo, como tal, uma especificidade do capitalismo” (2014, p.28-9).

mas também regulando a vida através de uma governamentalidade que atua sobre estatísticas, curvas de frequência, regimes de forças de produção de riqueza, índices de morbidade, etc. Por conseguinte, juntamente a estes conjuntos semióticos significantes, os quais pertencem às linhas molares que dizem respeito aos sujeitos e objetos individuados ou aos domínios de signo/coisa e produção/representação, a máquina capitalista investe sobre conjuntos semióticos a-significantes, que operam por funções, equações, planos, diagramas, etc., os quais não mais se situam no campo do significante e das individuações (LAZZARATO, 2014). Nesse prisma, a governamentalidade biopolítica opera no capitalismo sob linhas de corte molar, por meio da sujeição e de semióticas significantes, e sob linhas moleculares, através da servidão e de semiótica a-significantes, que convertem fluxos, intensidades, forças, afetos e etc., em produção de subjetividade e modos de existência (*ethos*).

Por conseguinte, a pilotagem e timonaria agem sobre regimes de poder que podemos chamar de diagramáticos, por intermédio de estratégias ou zonas não-estratificadas. Em sua obra *Foucault*, Deleuze destaca quatro possíveis definições de poder como um diagrama: 1) é a apresentação das relações de força que caracterizam uma formação; 2) é a repartição dos poderes de afetar e dos poderes de ser afetada; 3) é a mistura das puras funções não-formalizadas e das puras matérias não-formadas; 4) seria uma emissão, uma destruição de singularidades (1988, p. 81-2). Nesse sentido, as linhas de vida se encontram tanto sob o registro de uma timonaria-governo, quanto na produção de subjetividade e agenciamento, com seus movimentos de territorialização, de reterritorialização e desterritorialização. Nesse registro, a conversão das linhas de vida operadas pelos centros de poder podem ser demarcadas por três aspectos: 1) sua zona de potência, relacionada aos segmentos de uma linha dura e molar, cujo agenciamento se efetua no tocante ao aparelho de Estado; 2) sua zona de indiscernibilidade, relacionada a tramas das linhas moleculares e difundida num tecido microfísico; 3) sua zona de impotência, relacionada aos fluxos e *quanta*⁶² que somente é possível converter e não controlar, na medida em que trata-se de uma linha abstrata de mutação (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 118).

Isto posto, novamente podemos retornar com epígrafe inicial: *navegar é preciso, viver não é preciso*. Na trama das linhas de vida que enunciamos acima, se torna possível entrever: as linhas molares que se abrem aos processos de formação humana, de sujeição social, ao aparelho de Estado e às segmentações duras da produção de identidades sociais; as linhas moleculares que se entramam no tecido difuso e microfísico, abrindo fissuras sobre as segmentações e as estrias molares; e as linhas de fuga que são possíveis de converter, mas, no limite, incontroláveis. A captura do sujeito

62 “Os *quanta* são precisamente signos ou graus de desterritorialização no fluxo descodificado” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 108).

pelo capitalismo, se pensarmos sobre tais linhas, tanto promove assujeitamentos segundo as linhas molares, quanto servidão através da conversão de suas forças e sua intensidade (LAZZARATO, 2014). Assim, se estabelece uma ligação entre biopoder e capitalismo, por meio de uma captura da vida e de suas forças sob as linhas do biopoder à luz dos processos biológicos e do aparelho de Estado, visando gerir o par população-riqueza – isso tomado nos termos de um *homo oeconomicus*. Nesse sentido, diz Pelbart:

[...] o poder penetrou em todas as esferas da existência e as mobilizou e as pôs para trabalhar em proveito próprio. Desde os genes, o corpo, a afetividade, o psiquismo até a inteligência, a imaginação, a criatividade, tudo isso foi violado e invadido, mobilizado e colonizado (2015, p. 20).

Visando não mais se sujeitar às marés, “o homem [prometeico] buscará, com a técnica, afirmar seu poder, sua dominação, seus direitos sobre a natureza” (HADOT, 2006, p. 114). Por extensão, o governo da vida sob o signo do biopoder apresenta, como apontamos acima, um *ardil prometeico*, pois, tanto se desenvolve recursos que auxiliam a gestão da vida, como por exemplo a penicilina, quanto se cria uma bomba de poder atômico e um vírus que teriam a capacidade de suprimir a vida (FOUCAULT, 2005, p. 303). Nesse registro, diz Foucault: “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão (1988, p. 134).

Aqui nos deparamos com o perigo das linhas. A linha molar que não concerne somente aos aparelhos de Estado, mas também a todos os dispositivos que trabalham sobre os corpos segundo máquinas binárias, as quais sobrecodificam os modos de ver, de perceber, de agir, de sentir e aos regimes de signos (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 160). Essa linha está diretamente ligada aos centros de poder e de significância, cuja centralização é sempre hierárquica e segmentária (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.115). O biopoder, nesse registro, se inscreve na segmentação do homem em raças, gênero, profissão, etc. Na linha molecular, por sua vez, se pode encontrar os mesmos perigos da linha molar, simplesmente miniaturizados ou molecularizados – como, por exemplo, microfascismos ou as forças de trabalho segundo semióticas a-significantes –, capturando segundo instâncias, intensidades, velocidades que não passariam pelo assujeitamento, mas por uma *servidão maquínica*; ou seja, o homem se torna um servomecanismo como uma peça da máquina capitalista (LAZZARATO, 2014, p.17). Por fim, não menos perigosa é a linha de fuga que pode se esvaír em pura destruição, na qual se inscrevem o fascismo e o Estado suicidário (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.125) sob linhas de poder sobre vida que invertem sua relação com a morte,

pois, antes que causar a morte e deixar viver, trata-se de fazer viver e deixar morrer (FOUCAULT, 1988, p.130; 2005, p.294). Desse ponto de vista, deixar morrer tornou-se necessário para fazer viver a espécie. O biopoder recorre às linhas de morte “aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 1988, p.130).

O paralelo do estriamento do mar com a timonaria e a governamentalidade biopolítica, ao capturar os processos de formação humana, parece esgotar as possibilidades de vida. A vida, nesse prisma, torna-se mera sobrevivência, uma *vida nua*⁶³ (AGAMBEN, 2007). Nesse prisma, diz Foucault:

Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, custando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciaram e as encerram se ordenam em função da questão nua e crua da sobrevivência (1988, p.129).

Nesses termos, a vida nua (*zoé*) é capturada pelos dispositivos de poder de modo a regulamentar a vida biológica do corpo individual e da população sob os cálculos do Estado. Neste horizonte biopolítico, a indistinção entre *zoé* e *bíos*, entre vida nua e vida ética e política, traz um paradoxo à atualidade: “se, por um lado, nunca a vida foi tão propagada e tão regulamentada na esfera pública, inclusive como parte das políticas de Estado, por outro nunca se sentiu a perda de seu sentido por parte daqueles que a vivem e dos cidadãos” (PAGNI, 2014, p.11).

O sentimento desse paradoxo parece mobilizar um certo desajuste ao controle biopolítico, levando a outras rotas de vida e fazendo desviá-la do biopoder. Por vezes, somente no extremo da *vida nua* que se descobre *uma vida*, ou seja, “é no extremo da manipulação e decomposição do corpo que ele pode descobrir-se como virtualidade, imanência, pura potência, beatitude” (PELBART, 2013, p.36). Todavia, como dissemos lá no início, a vida e o viver se mostram imprecisos, não seguem precisamente as mesmas coordenadas do controle e das relações de saber-poder. Ela escapa por linhas de fuga e abre fendas sobre as superfícies mais rígidas. Nesse registro, podemos contrastar o biopoder e a biopolítica em Foucault, que assumem uma dimensão de controle biológico sobre a população, com a *biopotência*, uma potência da vida que não se deixa ser capturada, uma vida nômade que segue as linhas de fuga e faz fugir as linhas duras como máquina de guerra contra os aparelhos de Estado.

63 Agamben destaca que os gregos possuíam mais de um nome para se referir à vida, a saber, *zoé* e *bíos*: “*zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (2007, p. 9). E mais adiante, considera: “A ‘politização’ na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar sua própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão (AGAMBEN, 2007, p.16).

Aquilo que parecia submetido, subsumido, controlado, dominado, isto é, a vida, revela num processo mesmo de expropriação a sua positividade indomável e primeira. Não se trata de romantizar uma capacidade de revide e de resistência, mas sim de repensar a relação entre os poderes e a vitalidade social na chave da imanência (PELBART, 2015, p.21).

A própria vida, nessa perspectiva, se mostra como inapropriável e ingovernável devido sua *imanência*. Quanto à pergunta “*o que é a imanência?*”, Deleuze responde: “uma vida...” (2002, p.12). E acrescenta: “uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é a potência completa, beatitude completa” (2002, p.12). Assim, a biopolítica não mais se colocaria somente como poder sobre a vida, mas também como *potência da vida* (PELBART, 2002, p. 40). Nesses termos, a biopolítica sofreria um desvio, não somente na *semântica*, mas também no *conceito* e na perspectiva *política*, em vez de referir-se ao corpo-espécie segundo processos biológicos da população, a vida adquire uma potência “política” de variar suas formas e escapar à dominação dos cálculos e das previsões do estriamento. “O *bios*”, diz Pelbart, “é redefinido intensivamente, no interior de um caldo semiótico e maquínico, molecular e coletivo, afetivo e econômico” (2002, p.40). Desse modo, a vida possuiria então: “qualquer coisa de selvagem”, que “subtrai-se a qualquer revelação” (DELEUZE, 2002, p.10), uma potência ingovernável, um caráter errático e desviante das formas de controle sobre a vida (FOUCAULT, 2008a).

Vida e navegação aqui não se encontram mais sob o império das estrias e dos cálculos do biopoder, mas se reencontram sob o espaço liso do mar, ou sob as linhas de desterritorialização. Nesse caso, não existiria mais um porto, ou um ponto que se possa retornar à mesma morada. Quando se é possível retornar, e se pergunta “*o que se passou?*”, é como se não tivesse existido caminho – tal como nas linhas de ruptura e de puro devir.

Os perigos, como vimos nesta travessia de texto até o momento, são muitos. Se no desequilíbrio promovida pela epígrafe, *navegar é preciso e viver não é preciso*, cortamos o mar e pilotamos em função de perigosas linhas, agora se faz necessário operar mais um giro. Faz-se *preciso* voltar nossas questões à terra, assim como sobre os (des-)caminhos que conduzem às territorializações, reterritorializações e desterritorializações que dizem respeito às linhas de vida em sua cartografia local e agenciada, na qual se habita o viver e o navegar. Em outros termos, devemos investigar os territórios que contornam os processos formativos e os regimes de governamentalidade na qual, nós educadores, estamos envolvidos. Se é verdade que *os territórios criam os agenciamentos*⁶⁴, algumas questões se mostram fundamentais: como o educador se situa frente aos

64 Ver: *Mil Platôs 5, Conclusão: Regras Concretas e Máquinas Abstratas*; item: *A, Agenciamentos*. “Descobrir os agenciamentos territoriais de alguém, homem ou animal: 'minha casa'. O território é feito de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos dos meios, mas que adquirem a partir desse momento um valor de 'propriedade': mesmo os ritmos ganham aqui um novo sentido (ritornelo). O território cria o agenciamento” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 232).

agenciamentos e territorializações? De que modo ele pode se colocar frente aos regimes formativos e à governamentalidade biopolítica sob uma perspectiva geofilosófica? Como pensar as linhas cartográficas que enredam os biopoderes e as biopotências nesse registro?

1.3. (Geo-)filosofia da educação no Brasil: o educador enredado por linhas, territorialidades e lutas locais

Tais questões parecem temperar problematizações que incidem sob um determinado horizonte *geofilosófico*, em especial, uma filosofia da educação e um educador situados em relação à terra⁶⁵, às territorializações e reterritorializações, assim como também face às desterritorializações. Nesse prisma, as linhas, seus segmentos, os cortes, as fissuras e as fugas são movimentos que compreendem territorializações, reterritorializações e desterritorializações. O mapa, como vimos anteriormente, se apresenta como uma ferramenta na compreensão de uma variedade de modos de povoar diferentes planos, ao passo que diz respeito a diferentes territórios, agenciamentos, modos de existência, etc. Por isso, as linhas que traçam os mapas são *territórios existenciais*, seja no registro da constituição das coisas, seja no individual ou populacional. Tecnologias, visões de mundo, modos de existência e toda uma paleta de cores que compõem paisagens, faunas e floras tornam-se conteúdo e expressão de linhas que se mostram e se escapam ao olhar.

Nesse sentido, podemos dizer que também se tratam de cosmo-logias, ou seja, traçados de linhas que *organizam* planos, horizontes, paisagens, populações, etc. Linhas que delimitam lugares, posições, distâncias e vetores que constituem como planos de organização e desenvolvimento dos modos de vida e dos territórios habitáveis.

Por isso, quando estamos tratando de linhas, não nos limitamos a uma ocupação territorial definida – como, por exemplo, as linhas de contornam e atravessam aquilo que responderia pelo *Brasil* em suas linhas do mapa político. As linhas molares da macropolítica é somente uma das multiplicidades de linhas que enredam os educadores em seus territórios. Antes que de ordem

⁶⁵ Como no exemplo citado, a terra não está somente ligada ao território físico desenhado pelo mapa político de um atlas escolar. Nesse sentido, destaca Lapoujade: “Se *Mil Platôs* é um livro sobre a Terra, é porque a Terra é o nome coletivo dessas multiplicidades sobre multiplicidades” (2017, p. 192). Nesse sentido, a Terra diria respeito ao plano de consistência no qual as multiplicidades não estão estratificadas, que abarca uma desterritorialização (absoluta) e coloca em jogo tanto o negativo, “a terra cinturada, englobada, sobrecodificada, conjugada como objeto de uma organização mortuária e suicida e que a rodeira por toda parte”, quanto o positivo, “a terra consolidada, conectada ao Cosmo, situada segundo linhas de criação que a atravessam como outros tantos devires” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 240-1). Em *O que é a Filosofia?*, se diz: A terra não é um elemento entre outros, ela reúne todos os elementos num mesmo abraço, mas serve de um ou de outro para desterritorializar o território. Os movimentos de desterritorialização não são separáveis dos territórios que se abrem sobre um alhures, e os processos de reterritorialização não são separáveis da terra que restitui os territórios. São dois componentes, o território e a terra, com duas zonas de indiscernibilidade, a desterritorialização (do território à terra) e a reterritorialização (da terra ao território). Não se pode dizer qual é primeiro (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.113). O pensar geofilosófico, portanto, se localiza na relação entre território e terra.

política, no sentido estrito do mapa geográfico político, as linhas situam-se na etologia (ZOURABICHVILI, 2004, p. 23). Ou seja, não são representações ou similitudes, mas modos de existência, de habitar, de condução do viver (*ethos*). Nesse registro, o educador está entremado por linhas que cruzam territórios distintos tanto no que tange horizontes e paisagens locais, quanto sujeitos e fluxos que se situam sob tais horizontes.

Caso se busque traçar um mapa por meio da categoria de *ethos* podemos encontrar diversas linhas que incidem sobre os agenciamentos e os movimentos de territorialização que implicam diferentes modos de vida no Brasil. Contudo, tal categoria somente se mostra como um recurso se tomarmos o devido cuidado de preservá-la como múltipla e plural – tal como as linhas que estamos acompanhando. Nesse sentido, colocam-se algumas questões: como se enredam as linhas se as colocarmos sob um horizonte geofilosófico da educação brasileira? Que linhas que estariam em jogo nos mapas brasileiros? Que tipo de agenciamentos estão colocados nas territorializações da educação brasileira?

Perguntar sobre o Brasil ou sobre uma *brasilidade*, talvez, seja a pergunta mais necessária e precisa nesse momento, ao passo que estamos problematizando as linhas que governam e constituem vidas em um determinado local e paisagem, mas também invariavelmente nos conduz à imprecisão. A questão “*o que faz o brasil, Brasil?*” não deve ser tomada nos termos de um instinto de nacionalidade natural, ou visando definir *homo e terra brasilis* em sua essência primeira e última – a esta altura, já sabemos de outras linhas que escapam às formas fixas da identidade. Como pudemos notar, as linhas são *linhas de vida*, possuindo dinamicidade e se subtraindo ao definitivo termo, pois cada uma é uma multiplicidade e está em constante desvio. Enfim, não há nada mais complicado que as linhas⁶⁶, pois, como são *imanes* e, no limite, constituem-se como linhas de vida, elas devem ser pensadas em função dos agenciamentos concretos e territoriais que implicam. Assim, “a primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que os envolvem” (Deleuze; Guattari, 2017, p. 232). As linhas, portanto, se relacionam a relações de força imanes que promovem territorializações e desterritorializações. Por isso, torna-se fundamental versar sobre o território, visto estar implicado nos agenciamentos.

As segmentaridades das linhas, nesse sentido, podem ser consideradas frente aos movimentos de territorialização sobre determinados corpos e modos de existência (*ethos*) em função da produção de subjetividade e dos agenciamentos em questão. Em outros termos, na medida em que todo agenciamento é, como vimos, territorial, operando sobre relações de saber e de poder, regimes semióticos e pragmáticos, a questão do território se torna fundamental ao educador como exercício de *situar-se* (GEERTZ, 2008) face às estratégias de poder e os regimes de saber que

66 Consultar: DELEUZE; PARNET, 1998, p. 159.

delineiam os modos de existência, as visões de mundo, todavia, situadas e locais. E, sobretudo, pensar geofilosoficamente sobre as linhas que põem em jogo a definição das identidades, das alteridades e da produção de modos de vida (*ethopoiesis*), bem como das relações de força que definem a governamentalidade da vida.

Nesse horizonte, ao colocarmos às questões sobre as territorializações de um território educacional brasileiro, entendemos a necessidade de um exercício docente de *situar-se* face a configurações de saber e de poder locais, assim como também de suas implicações no campo da subjetivação. Nesse sentido, seguiremos pela via de uma geofilosofia da educação que visa problematizar e encontrar linhas de fuga à governamentalidade biopolítica no Brasil sob a perspectiva do educador como um intelectual específico, ao passo que está localizado em um lugar estratégico nas relações de saber, de poder e de subjetivação.

Enquanto que o intelectual universal⁶⁷, tal como funcionou nos séculos XVIII e XIX, pode ser caracterizado por um posicionamento de “homem de justiça” de uma espécie de “jurista-notável”, no qual seria “portador de significações e de valores em que todos podem se reconhecer”, o intelectual específico se situa em relação a uma luta local que problematiza a produção e o regime de circulação da verdade (FOUCAULT, 1995, p. 10-11). Dessa ótica, “a verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados pelo poder” (FOUCAULT, 1995, p.12). Dito de outro modo, enquanto regime semiótico, a verdade diz respeito a território e territorializações no jogo das relações saber-poder-si. Embora a figura do intelectual específico possa remontar a contextos mais longínquos⁶⁸, ela emerge do pós-guerra a partir de um tipo de intelectual que foi perseguido pelo poder político em função do saber que possuía – tal como no caso de Oppenheimer⁶⁹. Por isso, antes que defini-lo como por especialidade ou um ideologia científica, o intelectual específico se localiza estrategicamente em relação à verdade e ao poder, ao

67 Ainda sobre a figura do intelectual universal, esclarece Foucault: “durante muito tempo o intelectual dito 'de esquerda' tomou a palavra e viu reconhecido o seu direito de falar enquanto dono da verdade e da justiça. As pessoas o ouviam, ou ele pretendia fazer ouvir como representante universal. Ser intelectual era um pouco ser a consciência de todos” (FOUCAULT, 1995, p. 8).

68 De certo modo, a figura do intelectual específico possui algumas raízes na biologia e na física como estudo privilegiado do meio, cuja figura de inflexão poderia ser mais ou menos localizada em Darwin, se não fosse uma postura que também pode ser compreendida no intelectual universal. Contudo, a entrada de um tipo de intelectual que se volta para questões específicas do meio abre o caminho para a figura do intelectual específico, cuja “extensão das estruturas técnico-científicas na ordem da economia e da estratégia lhe deram real importância” (FOUCAULT, 1995, p. 11).

69 Com relação à emergência do intelectual específico, diz Foucault: “Talvez o físico atômico – digamos em uma palavra, ou melhor, com um nome: Oppenheimer – tinha sido quem fez a articulação entre intelectual universal e intelectual específico. É porque tinha uma relação direta e localizada com a instituição e o saber científico que o físico atômico intervinha; mas já que a ameaça atômica concernia todo o gênero humano e o destino do mundo, seu discurso podia ser ao mesmo tempo o discurso do universal. Sob a proteção deste protesto que dizia respeito a todos, o cientista atômico desenvolveu uma posição específica na ordem do saber. E, creio, pela primeira vez o intelectual foi perseguido pelo poder político, não mais em função do seu discurso geral, mas por causa do saber que detinha: é neste nível que ele se constituía como um perigo político” (FOUCAULT, 1995, p. 10).

passo que “encontra obstáculos e se expõe a perigos⁷⁰” (FOUCAULT, 1995, p.12).

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; e o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 1995, p. 12).

Nesse sentido, consideramos o educador situado em um lugar estratégico dos regimes de circulação da verdade, isto é, na *política geral de verdade*, ao passo que seu ofício se localiza transversalmente em complexas relações entre os eixos do *saber*, do *poder* e do *si* (subjetivação). O problema do intelectual específico se coloca, nesse prisma, frente ao “regime político, econômico, institucional de produção da verdade” (FOUCAULT, 1995, p. 14).

Nesse prisma, Foucault aponta para a necessidade de redefinir a figura desse tipo de intelectual em função de diferentes lutas que visam “desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento” (FOUCAULT, 1995, p. 14), ferindo “onde ele [o poder] é mais visível e insidioso” (FOUCAULT, 1995, p.71). Assim, “o principal das lutas é atacar, não tanto 'tal ou tal' instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas, antes, uma técnica, uma forma de poder” (FOUCAULT, 1995b, p.235).

Daí endereçarmos nossas questões também sobre os regimes de disciplinarização e de regulamentação como técnica de pilotagem da vida, de governamentalidade das diferenças no domínio do biopoder, através da segmentação das linhas de vida por meio do discurso racial e racista. Ao passo que a definição molar das “raças” segmentam largamente as linhas de vida, tais linhas tornam-se *linhagens*, adquirindo uma determinada extensão e rigidez, assim como passando por cortes e ordenações de pontos que permitiriam localizar cada segmento de linhagem.

Somos segmentados por todos os lados e em todas as direções. O homem é um animal segmentado. A segmentaridade pertence a todos os estratos que nos compõem. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente. A casa é segmentada conforme a destinação de seus cômodos; as ruas, conforme a ordem da cidade; a fábrica, conforme a natureza dos trabalhos e das operações (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 92).

Nessa esteira, as segmentações das linhas demarcam *identidades* e *alteridades* enquanto linhagens – devidamente discriminada por direções, dimensões, capacidades, formas, funções, etc. Do século XVI ao XX, assistimos um estriamento do homem (*antropos*) enquanto linha molar que

70 No contexto das sociedades contemporâneas, particularmente, desde 1920, os riscos e os perigos que correm o intelectual específico são assim enumerados: “Perigo de se limitar a lutas de conjuntura, a reivindicações setoriais. Risco de se deixar manipular por partidos políticos ou por aparelhos sindicais que dirigem estas lutas locais. Risco principalmente de não poder desenvolver estas lutas pela falta de uma estratégia global e de apoios externos. Risco também de não ser seguido ou de o ser somente por grupos muito limitados” (FOUCAULT, 1995, p. 12).

foi segmentada em diferentes *linhagens*, em função de determinadas taxonomias e hierarquias. A rigor, os termos *raça* e *etnia* tanto de maneira etimológica, quanto historicamente, se colocam, em termos gerais, como linhagem⁷¹.

Uma forte segmentação das linhas de vida ocorreu em função da distinção entre “raças”, a branca, a negra e a amarela ou a vermelha, visando não somente dividir territorialidades para cada corpo individual e população em específico, mas também governar as diferenças sob uma perspectiva do biopoder. Para tanto, uma máquina molar⁷² de linha dura precisa operar os cortes binários visando definir os rostos em sua identidade e alteridade. A máquina visa dividir para governar a população em função de polos de significação, estabelecendo linhas molares que funcionariam para estabelecer distâncias, locais e povoamento para cada segmento discriminado.

Nesse registro, podemos observar a produção de regimes de circulação de verdade que visam dominar, explorar e submeter aos regimes de colonização do pensamento. Desse modo, Foucault considera que existem três tipos de lutas: “contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão)” (FOUCAULT, 1995b, p.235). Por conseguinte, consideramos a importância do educador como um intelectual específico, situado estrategicamente em relação aos saberes e poderes, em colocar-se em relação à lutas locais, segundo uma moral anti-estratégica das linhas de fuga no que tange os regimes de assujeitamento de regimes de saberes e de modos de existência. Dessa perspectiva se investe contra as formas de dominação, de exploração e de submissão ao regime de controle biopolítico. Nesse sentido, diz Pagni (2016):

É esse lugar de permutador e de estrategista da vida, que caracterizam o intelectual específico, que nos convoca a assumir responsabilidades políticas, desde nosso campo específico, em inter-relação com outros campos de saber, outras esferas da

71 Nesse sentido, a palavra “raça” remontaria ao termo grego γένος (*génos*). Historicamente, como critério de classificação, a noção de *raça* pode ser compreendida a partir de três troncos que assumem o sentido de linhagem, em especial, como ascendência: 1) como um desígnio de Deus, como podemos observar no Velho Testamento; 2) como resultado das diversidades ambientais independentemente de questões morais; 3) como fruto de diferentes ancestrais originais. Os termos *etnia* e *étnico* são derivados da palavra grega *ethnikos*, adjetivo de *ethos*, que se refere a um povo ou nação. Em linhas gerais, podemos aproximar os termos no sentido de linhagens a partir da seguinte diferenciação: o termo “raça” se refere a atributos dados a um determinado grupo, enquanto étnico trata-se de grupos que compartilham e se identificam, de alguma maneira, costumes, crenças, instituições, etc. (CASHMORE, 2000, p. 197-203).

72 Sobre o funcionamento das máquinas binárias sob uma função de corte molar, se pode dizer: “os segmentos dependem de máquinas binárias, bem diversas se quiserem. Máquinas binárias de classes sociais, de sexos, homem-mulher, de idades, criança-adulto, de raças, branco-negro, de setores, público-privado, de subjetivações, em nossa casa-fora de casa. Essas máquinas binárias são tanto mais complexas quando se recortam, ou se chocam umas com as outras, afrontam-se, e cortam a nós mesmos em toda espécie de sentido. E elas não são sumariamente dualistas, são, antes, dicotômicas: podem operar, diacronicamente (se você não é nem *a* nem *b*; então é *c*: o dualismo transportou-se, e já não concerne elementos simultâneos a serem escolhidos, e sim escolhas sucessivas; se você não é branco nem negro, você é mestiço; se você não é nem homem nem mulher, você é travesti; a cada vez a máquina dos elementos binários produzirá escolhas binárias entre elementos que não entravam no primeiro recorte” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 149-150).

luta, como intelectuais e partícipes de uma comunidade na qual está enredado.

Como intelectual específico, também salienta-se a postura do educador sobre a *indignidade de falar pelos outros*, mas de um posicionamento crítico em relação aos regimes de circulação da verdade, visando estabelecer uma luta contra regimes de dominação e de sujeição dos saberes, por meio da colonização das formas de pensamento que operam sobretudo por linhas molares que se desdobram no racismo e na obstrução de saberes locais. A luta se trava visando “a destruição progressiva e a tomada do poder ao lado de todos aqueles que lutam por ela, e não na retaguarda, para esclarecê-los” (FOUCAULT, 1995, p.71). A máquina de guerra, nesse prisma, não se coloca na *retaguarda*, muito menos como vanguarda, mas buscando deslocar as tecnologias de controle e de sujeição que os regimes de verdade pilotam sobre diferentes práticas e instituições.

Os conceitos mobilizados no discurso racial que apontamos nos subt(r)ópicos desviantes, por exemplo, o branco, o negro e o vermelho/amarelo, não seriam, nesse prisma, considerados objetos ao pensamento, mas, sobretudo, *territórios* que criam diferentes modos de agenciar a subjetividade sob as linhas molares⁷³ (DELEUZE; GUATTARI, 1992; 2017). Sujeitos, conceitos, formas estão situados ao nível das territorializações, desterritorializações e reterritorializações. Em linhas gerais, o *homo brasiliis* foi recortado por tal máquina e categorizado como: animal, primitivo, selvagem, incivilizado, inconstante, canibal, degenerado, etc., ou seja, foi classificado como *desviante e menor*.

Por conseguinte, visto tratar-se de linhas de vida, os mapas também nos convidam a problematizar os territórios em suas entrelinhas, na disjunção presente entre linhas de representação e que conduzem linhagens e identidades fixas sobre o Brasil e linhas que escapam à representação de um Brasil Maior (PELBART, 2013, p. 223). Antes que uma questão numérica, a noção de *maioria* supõe um estado de dominação, que envolve a submissão da linha ao ponto e os centros de significância que implicam em redundâncias, visto que retorna a si mesma como polo. A minoria, por sua vez, comporta os desvios e as possibilidades que se abrem aos devires e às linhas de fuga. Em outros termos: “o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.56). Desse ponto de vista, podemos pensar que para o educador como um intelectual específico o problema “não é nunca o de obter a maioria, mesmo instaurando uma nova constante” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 56), visando estabelecer um novo modelo de realidade para todos, mas *fazer fugir* determinadas ordens de discursivas, com seus regimes de saber e de poder. Tornar inoperantes algumas máquinas binárias, abrindo fissuras e rupturas a suas operações. Enfim,

⁷³ Segundo os autores: “Pensar não é um fio estendido entre um sujeito e objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 113).

a minoria possui o poder de desviar do modelo (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 56). Trata-se, a rigor, de um exercício de *situar-se* nas *entre*-linhas de diferentes mapas, cuja cartografia visaria o promover um deslocamento e, nesse sentido, localizar-se *entre* indefinições e desvios. Afinal, como suspeitamos, os desvios dizem muito sobre a *terra* e o *homo brasiliis* – e, talvez, aqui devemos situar o debate em relação a um *Brasil Menor*, *minorar* o trabalho docente.

Contudo, antes de buscarmos investigar como as linhas e as linhagens foram abordadas sob uma perspectiva genealógica. O discurso que se pauta na subjugação da linha pelo ponto, procura se estabelecer por um ponto arquimediano no qual justifica sua maquinaria, a saber, *as origens*. Quando se acredita estar sob o ponto de vista das origens em sua verdade mais pura e objetiva, o ponto devém em seu aspecto molar e adquire uma dureza, estabilidade e estrutura que define, por extensão, toda a série de acontecimentos. A origem como um princípio e um comando (governo) de toda segmentaridades pertinentes as linhagens. Nesse prisma, colocamos as seguintes questões: quais origens se colocam no jogo dos regimes de verdade que atuaram na governamentalidade biopolítica no Brasil? Como foram segmentadas as linhas de vida nesse registro populacional? Em que medida ocorrem disputas sobre as origens e o poder de governo sobre a máquina de corte molar que define as linhas de vida no plano genealógico? Quais estratégias e finalidades são colocadas em cena?

Isto posto, no próximo capítulo, traçaremos diferentes genealogias que marcam o debate biopolítico no Brasil por meio de dois recortes: o primeiro, que versa sobre a antropologia racial de Oliveira Vianna com vistas em uma governamentalidade das diferenças tendo em vista o aparelho de Estado a partir de saberes genealógicos; o segundo, que, sob uma perspectiva de um grupo seletivo de geneticistas e afins, visa analisar o artigo *Retrato Molecular do Brasil* (2000), tendo em vista as implicações da governamentalidade biopolítica sobre as diferenças étnico-raciais da população brasileira.

Capítulo 2. Lutas genealógicas em torno do *homo brasilis*: governamentalidade biopolítica, decalques e mapas.

Quando iniciamos o primeiro capítulo começamos com uma epígrafe que parece assumir um sentido monumental. Contudo, para o segundo, antes que uma grande frase lapidar, seguiremos por uma outra via. Iniciamos com uma espécie de pré-texto, uma fábula e um mito, cujo enredo é o da *mentira*. Não qualquer mentira, destas que não possuem algum valor, mas uma nobre. Nesse enredo, as linhas mostram toda sua potência em fabular mundos reais, ou o contrário: seus poderes de tornar reais, fábulas.

2.1. Uma *nobre mentira*.

Platão lança mão de uma *nobre mentira*, na obra *República* (*Politéia*, ΠΟΛΙΤΕΙΑ⁷⁴), para persuadir os membros da bela-cidade, em especial, chefes, soldados, artesãos, dentre outros, sobre a verdadeira ordem (*kósmos*) política e social organizada pelas leis da natureza (*phýsis*). Ao emergir no quadro da *paideia* (formação) (412b) dos cidadãos e da bela cidade, visando o estabelecimento daqueles que governarão e daqueles que serão governados, o personagem de Platão, Sócrates, diz ser necessário lançar mão de um nobre recurso para convencer os membros da *pólis* a seguir o projeto formativo: uma *mentira* (*pseudos*).

De início, diz ser uma mentira há muito tempo contada, antiga, que remontaria à Fenícia (414c). “Não é nenhuma mentira nova, mas da Fenícia, coisa já sucedida anteriormente em muitas partes, segundo contam e fazem crer os poetas, mas que não aconteceu entre nós, nem sei se sucederá, e só se pode acreditar à custa de um sólido poder de persuasão” (PLATÃO, 1996, 414c). Isto posto, continua Sócrates:

Falarei pois – e, contudo, não sei de que coragem nem de que palavras me servirei para me exprimir – e tentarei persuadir, em primeiro lugar, os próprios chefes e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade, de que quanta educação e instrução lhes demos, todas essas coisas eles imaginavam que as experimentavam e lhes sucediam como em sonhos, quando, na verdade, tinham sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como suas armas e o restante do equipamento; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, e defendê-la, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos, nascidos da terra (414d-e).

74 Extrai-se o título original do texto estabelecido por Emile Chambry em *Platon Oeuvres Complètes*, Paris 1947. Doravante, tratamos a obra por seu título *Politéia*.

Por meio da força das palavras, Sócrates busca persuadir os cidadãos de que a memória destes, relativas à infância e à educação, foram, de fato, um sonho, pois, na verdade, eles tinham sido forjados no interior da terra, assim como suas armas e o restante de seus equipamentos. Daí, a todos os membros filhos de uma mãe comum, a terra, surge o dever de cuidar de seu território e cidade. Gláucon, ao ouvir o início da mentira, diz: “Não era sem razão que há pouco te envergonhavas de dizer esta mentira!”. “É muito natural”, responde Sócrates. E pede para ouvir o restante:

“Vós sois efectivamente todos irmãos nesta cidade” – como diremos ao contar-lhes a história – “mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos a governar (αρχειν), misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices”. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerais filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros. Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra em composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou os lavradores; e, se por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhes dêem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse (PLATÃO, 1996, 415a-c).

Ao passo que todos foram forjados da terra, o deus que moldou os membros teria misturado ouro, naqueles que eram mais aptos a governar, prata, nos auxiliares dos governantes e, por fim, ferro e bronze, na classe que diz respeito aos lavradores e aos artífices. Uma vez que nem sempre um metal semelhante poderia engendrar o mesmo, de modo que nas misturas do ouro possa gerar uma prole prata, e vice-versa, o deus recomenda que os melhores guardiões exercer uma cuidadosa vigilância sobre as crianças, no que se refere a mistura que levam em sua composição. Uma espécie de oráculo seria responsável ao controle que deve ser para que cada descendência seja avaliada em função da porção de metal, distinguindo o ouro⁷⁵ para o governo, a prata ao guardiões e aos auxiliares do governo, e o ferro e o bronze para os trabalhos manuais.

Ao passo que para finalizar a exposição da nobre mentira, Sócrates pergunta: “sabes de algum expediente para fazer acreditar neste mito?”. E seu interlocutor responde: “nenhum, para que esses homens creiam nele; mas talvez para os filhos deles, para os que vierem após eles, e os demais

75 Quanto ao ouro e à prata, dir-se-lhes-á que os têm sempre e na sua alma (ψυχη), divinos e de procedência divina, e para nada carecem do humano (ανθρωπειον), e que seria impiedade poluir aquele que já possuem, misturando-o com a pertença dos mortais, portanto já muitos crimes ímpios se produziram por causa da moeda do vulgo, ao passo que a deles é pura (PLATÃO, 1996; PLATON, 1947, 416e-417a).

homens” (PLATÃO, 1996, 415c-d). Isto é, contar essa mentira no presente momento não convém e não possui força de persuasão, mas dizê-la a seus filhos desde crianças, torna-a mais crível, mais consistente. Daí, Sócrates considerar que “isso seria ótimo para lhes aumentar a dedicação pela cidade e de uns pelos outros”, e Gláucon, por seu turno, finaliza esse trecho do diálogo: “será conforme os caminhos por onde a fama quiser conduzir esta história” (PLATÃO, 1996, 415d).

2.2. A Biopolítica em Oliveira Vianna: governamentalidade e genealogia da população brasileira em todas as suas cores.

Sem dúvida, seguir os caminhos por onde a fama conduziu esta história seria um trabalho praticamente impossível, seja devido o grande lapso de tempo, seja pela variedade de possibilidades de percorrer esta nobre mentira⁷⁶. Contudo, nas terras do *Novo Mundo* encontramos um autor que, em certa medida, parece se aproximar de uma explicação das diferentes naturezas humanas como metais, assim como sob a importância de governar estas diferentes naturezas de um ponto de vista científico, a saber, Francisco José de Oliveira Vianna. Este utiliza a expressão em inglês, *melting-pot*, *pote de derretimento*, como uma analogia da *fusão entre raças* como um local-recipientes em que se fundem os metais (1959, p. 70). Entretanto, da versão de Platão para a sua, há uma variação: os metais cederam lugar aos genes (embora ainda conservemos um vestígio etimológico da fábula de Platão ao nos referirmos à dignidade de uma pessoa como sua “tempera”) (GOULD, 1991, p.4).

Por conseguinte, para o autor fluminense, a América pode ser considerada como “o centro dos estudos da raça”, ao passo que, por aqui, se *fundiriam* as mais diversas raças e etnias. Esta fusão racial estaria neste território “em ótimas condições de visibilidade”. A América e, por conseguinte, o Brasil seriam um lugar privilegiado no qual se *caldeiam* as mais diferentes “raças-metais”.

Os povos americanos são, pois, tão preciosos para os estudos da biologia da raça quanto os climas tropicais são para as pesquisas sobre a febre amarela e a malária. Os germes patogênicos, que produzem o impaludismo ou tifo icteróide, podem ser observados nos tubos e caldos de cultura de laboratórios, na França, na Inglaterra, na Alemanha; mas só nos trópicos, só debaixo dos climas ardentes, é que seu estudo pode ser feito de maneira fecunda. O mesmo acontece com a biologia e a psicologia das raças: uma e outra podem ser estudadas em centros puramente arianos, em populações heterogêneas, onde se caldeiam os tipos antropológicos mais diferentes, onde as raças mais primitivas se misturam com as raças arianas; só aí é que elas podem ser estudadas em condições ótimas de eficiência investigadora (1959, p.15).

⁷⁶ Em certa medida, a obra *A falsa medida do homem*, de Stephen Jay Gould, se atenta a tal fama, mas sob uma perspectiva crítica da construção do determinismo biológico na ciência ocidental, entre os séculos XVIII e XX (1991).

Como apontado acima, os povos da América estariam em *condições ótimas* de investigação acerca de doenças, biologia e psicologia que atingem os mais variados tipos antropológicos, das “raças” mais primitivas às arianas, diferentemente de outros países e continentes. Deste modo, antes que estar localizado em um lugar marginal do debate racial, Vianna se considera estar no ponto mais privilegiado do *caldeamento* entre diferentes “raças”– de onde deriva uma necessidade do aprofundamento dos estudos raciais e, por conseguinte, torna sua contribuição fundamental ao mundo contemporâneo.

Na obra *Populações Meridionais do Brasil*, em 1920, Vianna abre um caminho para a discussão da “raça” no Brasil, retomando em *Evolução do povo brasileiro*, em 1923, mas, somente em *Raça e Assimilação*, obra de 1932 (1959), que sua teoria assumiu contornos mais nítidos e definidos⁷⁷. Na obra de 1932⁷⁸, o autor chama à atenção para uma questão urgente e atual de seu tempo: a interrupção, a confusão e a falta de ferramentas precisas para debater o problema étnico-racial e sua importância estratégica para a governamentalidade da população brasileira.

Segundo uma trilha aberta por diferentes pensadores sobre as raízes da identidade brasileira e, por conseguinte, suas especificidades e suas diferenças em relação a outros povos, Vianna procura investigar as diferenças internas que caracterizariam a população brasileira, buscando tanto precisar as ferramentas de pesquisa, em especial, no tocante à Antropologia como um recurso valioso para as ciências sociais, quanto sinalizar caminhos para o aperfeiçoamento da população brasileira. E como categoria privilegiada de análise, Vianna segue por linhas molares sob o corte das categorias raciais como recurso de diferenciação entre as matrizes que compõem os seres humanos.

Entretanto, destaca o autor, os estudos raciais no Brasil foram interrompidos desde o final do século XIX, devido a uma série de pensamentos “reacionários” das teorias sobre a igualdade racial. Para ele, as teorias igualitárias da raça não poderiam contribuir para o mapeamento, e a discriminação das proveniências étnicas e raciais dependem do aprimoramento de critérios técnicos e científicos para gestão dos riscos e governo da população brasileira. Neste prisma, ao se deslocar a contribuição das pesquisas dos pensadores acerca das questões étnico-raciais no Brasil do final do

77 Na obra *Raça e assimilação* Vianna distingue “raça” de etnia, como veremos a seguir. Outros textos foram programados como a *História da formação racial no Brasil*, para depois do livro *Instituições políticas brasileira*, que somente foram realizadas em partes, visto não serem publicadas em vida e alguns publicados postumamente, a partir de escritos deixados pelo autor, também não deram conta de suas promessas de publicação. Em *Instituições políticas brasileiras* Vianna anunciava a intenção de compor a obra *História da formação racial no Brasil* em torno do tema “raça” e “clima”, dividindo em quatro partes: Raça e seleções étnicas; Raça e seleção telúricas; Mobilidade Social; Antropo-sociologia das elites (BRESCIANI, 2007, p. 247).

78 “*Raça e assimilação* foi, com certeza, o estudo mais sistemático de Oliveira Vianna sobre a questão racial e seus desdobramentos para a formação do país” (BRESCIANI, 2007, p. 271).

século XIX⁷⁹ – tais como Sílvio Romero, José Veríssimo, Batista Caetano, Érico Coelho, Jansen Ferreira e, principalmente, Raimundo Nina Rodrigues⁸⁰ –, em nome de ideias igualitárias sobre as raças, se descuidou dos problemas fundamentais à sociedade e à governamentalidade da população brasileira. Neste horizonte do pensamento racial, dos fins do século XIX, diz Nina Rodrigues:

a concepção espiritualista de uma alma da mesma natureza em todos os povos, tendo como consequencia uma inteligencia da mesma capacidade em todas as raças, apenas variavel no gráo de uma cultura e passível, por-tanto, de atingir mesmo num representante das raças inferiores, o elevado gráo a que se chegaram as raças superiores, é uma concepção irremissivelmente condemnada em face dos conhecimentos scientificos modernos (1894, p. 30).

Segundo Vianna, juntamente a Nina Rodrigues, um grupo seletivo de espíritos, na sua maior parte médicos, se empenharam em estabelecer a discriminação, sob critérios rigorosamente científicos, ao demarcar os caracteres diferenciais das raças formadoras da nossa nacionalidade (1959, p.16). O arrefecimento dos debates étnico-raciais no Brasil deste período, assim como uma confusão no plano da *psicologia das raças*, teriam tanto retardado consideravelmente a pesquisa, quanto criado imprecisões acerca dos tipos antropológicos que se caldeavam no *ethos* da população brasileira.

Uma falsa unidade pairava nos estudos antropológicos, devido a incompreensão da “raça” e da etnia. “Esta presunção de homogeneidade fazia com que a expressão 'raça' pudesse ser empregada indiferentemente: ou o próprio *grupo nacional*, ou o *tipo antropológico* presumidamente constitutivo do grupo” (1959, p.19). Erro que o autor com base na antropologia e na biologia procura esclarecer, distinguindo a *psicologia das etnias* da *psicologia das raças*. Enquanto que a *psicologia das etnias* trata-se de uma ciência social, relacionada as forças que formam a civilização e a evolução histórica dos povos, no qual concorrem o meio fisiográfico, o clima, os agentes econômicos, os choques entre culturas, os movimentos migratórios, as lutas de classes, a *psicologia das raças*, por sua vez, diz respeito à ciência natural, um puro fato biológico e uma pura questão de psicofisiologia humana (1959, p.23).

Neste horizonte, as matrizes raciais não se modificam, produzem misturas e hibridismos, mas não gerariam novas raças. Por exemplo, no tocante à psicologia étnica do povo inglês: visto que o Nórdico (*H. Europeus*) é o tipo antropológico principal em sua formação, ele não muda nada

79 Em *Raça e assimilação*, comenta Bresciani: “Oliveira Vianna iniciava assim um percurso por região complexa e controversa, já bastante explorada por estudiosos de diversas formações acadêmicas interessados, tanto em delinear a intrincada tessitura da produção literária, como Sílvio Romero, ou em compreender o complexo entrelaçamento entre os tipos antropológicos na composição da população, no caso de Euclides da Cunha, quanto em estabelecer os nexos entre raça e comportamentos desviantes, na perspectiva médica e criminal, com Nina Rodrigues e Oscar Freire na medicina legal” (2007, p.249).

80 Raimundo Nina Rodrigues teria sido, segundo Vianna, dentre os citados, o principal contribuinte sobre a diferenciação entre as raças no Brasil.

no decorrer da evolução, sua psicofisiologia – consequência de seu tipo constitucional – seria a mesma da época vitoriana, normanda, paleolítica, etc (1959, p.25). Nesse prisma, a “raça” diz respeito a elementos invariáveis da somatologia e da psicofisiologia do tipo antropológico, enquanto que os fatores étnicos são variáveis, que os tornam objeto de estudo da biometria, da psicometria e da biotipologia. No tipo étnico se pode encontrar, portanto, uma amplitude compreensiva maior que no de “raça”, ao passo que pode conter variados tipos constitucionais.

Neste registro, um refinamento teórico se mostrava fundamental para compreender quais tipos antropológicos concorreriam na formação da população brasileira, ao passo que os critérios adotados seriam imprecisos e não forneceriam dados suficientes para o conhecimento da população e para o governo face às diferenças que marcariam as “raças” no Brasil. Neste prisma, a obra de 1932, buscaria apontar quais seriam os meios para se conhecer objetivamente os tipos antropológicos e, nesse sentido, oferecer recursos para a governamentalidade populacional brasileira.

2.2.1. *Homo brasilis*: meio cósmico, formas, temperamentos e cores.

Nesse tópico, versaremos sobre as linhas que enredam as linhagens raciais que demarcam os tipos antropológicos brasileiros. Nessa ótica, Vianna se reporta a questões de método que, sob seu ponto de vista, tornariam objetivas suas análises. Para tanto, recorre aos saberes da biologia, em especial, aos cruzamentos dos tipos morfo-psicológicos em função de tipos de constituição raciais que se desdobram em tipos de temperamento e de inteligência.

2.2.1.1. Preâmbulo: questão de método e tipos morfo-psicológicos

Para Vianna, existiriam muitas imprecisões nas classificações sobre o tipo brasileiro, que, como veremos a seguir, não se reduz a um tipo único. Neste prisma, ele parte de tipos de classificação ligados à morfologia corporal para extrair seus tipos psicológicos. Ao tomar como referência aos três tipos morfológicos de Ernst Kretschmer (1888-1964), o pícnico, o astênico e o atlético⁸¹, bem como os dois tipos psicológicos a eles associados, o ciclotímico e o esquizotímico⁸²,

81 Sobre a nomenclatura dos tipos morfológicos: o termo *pícnico* (do gr. πυκνός) que significa: denso, espesso – caracterizaria o tipo endomorfo, com muita massa corporal, por vezes, obeso; a palavra *astênico* (do gr. ασθενικός) que significa: doente, fraco – caracteriza o tipo ectomorfo, com pouca massa corporal, magro, débil; ao passo que o atlético (do gr. αθλητής) caracterizaria o tipo mesomorfo, e diz respeito ao forte, ao saudável, ao desportivo (MANIATOGLOU, 2000; SILVA JÚNIOR, 1987; CUNHA, 1982).

82 A classificação denominada *ciclotímica* se refere a qualidades do ânimo (*timé*) circulares (*ciclo*), ao passo que a *esquizotímica* faz referência ao ânimo dividido, cindido, introspectivo (*esquizo*).

Vianna cruza com pesquisas que procuram medir o nível das inteligências, a partir do modelo de Alfred Binet (1857-1911). Com base em Khetschner, Vianna destaca a tabela abaixo (1959, p. 32):

TIPOS	CICLÓIDES	ESQUIZÓIDES
Astênicos	5 %	95 %
Atléticos	9 %	91 %
Pícnicos	96 %	4 %

A partir da pesquisa combinada entre morfologia e temperamento, Vianna considera que, independente do estudo mobilizado sempre se pode verificar, “nenhum tipo de temperamento ou de inteligência é privado dêste ou daquele tipo morfológico”, pois, a rigor, o que se observa é que alguns tipos morfológicos possuem maior ou menor probabilidade de aparecer um determinado tipo de temperamento ou inteligência (1959, p.33). Neste prisma, os critérios morfológicos apresentam sua forma corporal (morfológica) e do organismo em relação ao temperamento – daí decorre a importância da somatologia, da anatomia, da fisionomia, etc.

Os tipos de constituição compreendem os tipos de inteligência e de temperamento (1959, p.42), que seriam dependentes dos tipos étnicos associados aos tipos somatológicos que demarcam os tipos raciais.

Os modos de expressão da vida social, sejam morais, sejam intelectuais, de um dado grupo, como se vê [exemplo da arte], estão dependentes dos tipos de temperamento e dos tipos de inteligência nêle preponderantes. Êstes tipos de inteligência e de temperamento estão, por sua vez, dependentes dos “tipos de constituição”. Ora, como êstes, por sua vez, estão dependentes dos “tipos étnicos”, isto é, daqueles tipos somatológicos a que chamamos “raça”, a conclusão é que a raça é, em última análise, um fator determinante das atividades e dos destinos dos grupos humanos” (1959, p. 42).

Neste prisma, se pode resumir no seguinte esquema: a *raça (tipo étnico)* determina a maior frequência de um ou outro *tipo de constituição*; este último determina a maior frequência dos *tipos de temperamento* e dos *tipos de inteligência*; ao passo que, por fim, estes últimos tipos, de inteligência e de temperamento, vão condicionar as manifestações das atividades sociais e culturais do grupo.

Por conseguinte, para o autor, a utilização de médias reduziria consideravelmente as especificidades empíricas e individualizadas que envolveriam a pesquisa⁸³. Quando se define um tipo antropológico, por exemplo, como o mestiço, por meio de médias, se perderia as especificidades da fusão racial de cada tipo em questão. Neste prisma, Vianna aponta para uma vanguarda do pensamento científico, no qual se inclui, que operaria sobre um exame mais minucioso.

Primeiro, observam-se na população, cuidadosamente, os seus vários tipos antropológicos e estabelecem-se os caracteres descritivos diferenciais destes tipos. Depois de assim isolados por observação, sobre eles, sobre um grupo selecionado, composto dos indivíduos mais típicos, mais representativos, é que se realizará então o trabalho antropométrico e biométrico da sua caracterização morfológica e funcional (1949, p. 63).

À diferença da antropologia biológica determinista do século XIX, Vianna procura trazer à luz fatores da investigação que remetem ao refinamento cálculo do sobre o tipo antropológico. Deste ponto a importância das ferramentas biométricas e psicométricas tornam-se fundamentais; pois, retomando um conceito de Ripley, diz: é de que o Acaso não opera por atacado (1959, p.38). Um ponto fundamental do refinamento técnico e metodológico que o autor apresenta é o uso de campos de investigação combinados como recurso essencial em seu método científico. Citando outro cientista de elite, diz:

Devemos determinar os fenótipos sólidos, o conjunto de “genes” que, na maior parte das vezes, aparecem sem se dissociarem; para isto, a análise tipológica pode servir, porque estabelece correlações indissolúveis e explica a junção dos caracteres físicos e psíquicos com elementos somáticos. É essencial também fazer pesquisas antropométricas combinadas, dando a correlação dos atributos morfológicos, funcionais e talvez psicológicos; por este meio reunimos materiais consideráveis, a fim de caracterizar a relação entre o desenvolvimento físico com a fecundidade e a mortalidade, por que são estas, segundo Pearson, as condições da seleção reprodutiva (BUNAK apud. VIANNA, 1959, p. 64).

“Hoje, em ciências naturais como em ciências sociais, nenhuma lei é absoluta, nenhum princípio é absoluto, nenhuma afirmação é absoluta; tudo deve ser sempre compreendido em sentido relativo” (1959, p. 38). Por isso que no que tange os problemas relativos à psicologia diferencial entre as raças os critérios devem ser balizados por *grupos de frequência* e da *distribuição dos caracteres em grandes séries*; ou melhor, com base no critério da “lei dos grandes

83 Em relação à crítica de Vianna sobre o método baseado em *médias*, o autor aponta para um recorte mais “molecular”, no sentido de mais específico e individualizado, a partir dos seguintes pontos: 1) a identificação da raça sob constante observação; 2) o discernimento dos elementos constitutivos da população, dissociando-os e classificando-os; 3) o exame de todas as particularidades dos indivíduos.

números” – como diz o autor.

Combinada com campos de investigação correlatos, o critério da frequência se torna a referência de classificação deste ou daquele tipo antropológico, bem como sua diferença face aos outros. “É justamente nesta maior ou menor frequência na aparição deste ou daquele atributo que vamos encontrar a caracterização psíquica *diferencial* de um tipo antropológico qualquer em face aos outros. Do Branco em face do Amarelo. Do Branco em face do Negro. Do Celta em face do Nórdico” (1959, p. 39).

2.2.1.2. Situando os territórios da *raça* no meio cósmico

Entendida como matricial e constituinte dos sujeitos, a “raça” não poderia ser o único fator de análise, ao passo que o *meio* influi sobre as inteligências e as condutas. Nesse sentido, não se poderia dispensar a importância do estudo sobre o *meio cósmico*⁸⁴, ou seja, do modo como se organizam e se adaptam os seres a seu meio ambiente de origem.

O estudo dessas modalidades diferenciaes, oriundas das necessidades de adaptação de cada sociedade ao seu meio cósmico, como o estudo das outras modalidades diferenciaes, oriundo das necessidades de adaptação ao meio social, ao meio étnico e ao meio histórico, é o verdadeiro objecto da investigação científica contemporânea (VIANNA, 1933, p. 24).

Esta questão é crucial para o autor. Visto que a “raça”, em última análise, seria determinante nas atividades e nos destinos humanos, ela somente se constituiria em relação ao meio. O tipo antropológico de constituição seria o cruzamento das determinações raciais em função do meio cósmico. “Raça” e constituição são conceitos complementares para Vianna (1959, p.181). E somente se poderia conhecer os tipos antropológicos existentes no Brasil se se debruçar sobre *modalidades diferenciais* que, a rigor, diz respeito ao meio e aos fatores históricos que compreendem as linhagens étnicas.

Neste horizonte, colocam-se uma série de questões que demandariam uma investigação minuciosa da relação entre meio e ao tipo antropológico, em especial, na capacidade de adaptação das diferentes raças e etnias nos climas tropical e equatorial brasileiros. Na esteira do pensamento que considera determinadas “raças” como superiores a outras, a importância do estudo do meio se

84 O termo *meio cósmico* é muito significativo, pois trata-se de um ambiente organizador e determinante das interações. “O meio cósmico, o ambiente físico, em que todos se movem, o povo e os seus dirigentes, e onde um e outros haurem o ar que respiram e o alimento que lhes nutre as células, e que age com seu relevo, a sua estrutura, o seu subsolo, a sua hidrografia, a sua flora, a sua fauna, o seu clima, as suas correntes atmosféricas e as suas intemperies” (VIANNA, 1933, p. 41).

torna fundamental na medida em que ele pode contribuir para potencializar ou para degenerar algumas “raças” quando sujeitas a climas específicos. Para Vianna o essencial é a classificação rigorosa dos tipos antropológicos que concorrem na formação da população brasileira em relação ao meio.

É condição *sine qua* para o bom êxito das pesquisas no sentido da determinação das características psicológicas mais frequentes de cada um desses tipos, bem como das suas particularidades fisiológicas, da sua reatividade às influências do ambiente cósmico, da sua maior ou menor *adaptabilidade* ao nosso meio e aos nossos climas tão variados (1959, p.182).

O autor salienta a importância do estudo das especificidades de cada tipo antropológico a partir da questão racial, mas sem descuidar do trabalho de observação, de coleta de materiais, etc, em especial, sobre as influências do meio e do clima. Por conseguinte, tanto estabelecer o critério do “genes” somente como racial, quanto o critério fenotípico de um tipo antropológico único, sem suas devidas especificidades de proveniência étnica, não são capazes de determinar, com segurança, a aclimatabilidade diferencial de cada raça ao clima brasileiro (1959, p.49).

2.2.1.3. “Raças” e cores do *homo brasiliis*: o branco, o negro, o amarelo e o vermelho.

O nosso problema étnico, diz Vianna, começa por não concernir apenas às raças europeias; no mundo americano, outros elementos entraram como fatores de formação e elaboração dos grupos humanos (1959, p.14). Para ele, seguindo uma longa tradição, são três “raças” formadoras que historicamente segmentam a população brasileira, uma superior, a branca, e duas que são exóticas e bárbaras, a saber, a negra e a ameríndia (VIANNA, 1933, p.123). Contudo, tal classificação é geral e carece de especificações mais detalhadas sobre a linhagem étnica, os cruzamentos e como se adaptam ao meio cósmico brasileiro. Embora não possam ser tratados como tipos antropológicos únicos, negros e indígenas não teriam atingido, segundo Vianna, um alto grau de desenvolvimento como os grupos brancos e arianos, como veremos a seguir.

Como ressaltado acima, Vianna se recusa a tomar tanto o critério da cor como princípio de classificação dos tipos antropológicos, quanto compreender o branco, o negro e o vermelho (indígena) como tipos antropológicos únicos. Nesse registro, volta sua crítica à Roquete-Pinto⁸⁵, cujos critérios não permitiriam precisar com detalhes os tipos antropológicos brasileiros. Segundo

85 Edgar Roquete-Pinto (1884-1954) foi diretor do Museu Nacional entre os anos de 1926 a 1935. Esteve presente no Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia em 1929, no qual, com base na genética mendeliana e no culturalismo de Boas, criticou o modelo de degeneração racial negativa em função de um branqueamento populacional, deslocando a questão da “raça” para um problema de higienização (SCHWARCZ, 2012, p. 125). Ver o artigo *Os tipos antropológicos brasileiros e o problema de sua classificação*. In: *Raça e Assimilação*, 1959, p.182-195.

Vianna, à luz das novas ferramentas e metodologias da antropologia, da biometria e da biopsicossociabilidade, o branco, o indígena e o negro não podem ser consideradas como provenientes de um respectivo tipo antropológico único. Daí se mostrava a urgência de mapear a variedades antropológicas dos mesmos, bem como os cruzamentos entre si. Nesse prisma, quando mais molares se colocam as segmentaridades, também se promove um esforço crescente de um recorte cada vez mais “molecular”.

Na falta de mais dados, a classificação censitária baseada em critérios morfológicos fenotípicos pode ser conveniente para considerações na antropometria pura ou na antropologia física, mas não daria conta de fins pragmáticos efetivos no governo da população, quanto aos dados oferecidos por meio da pesquisa biométrica e antropométrica aplicadas. Não daria conta dos elementos da seleção telúrica, da fecundidade diferencial, da mortalidade diferencial, da patologia diferencial e da psicometria diferencial, dentre outros.

Sob êste aspecto, parece-nos impossível chegarmos a resultados fecundos, se nos obstinarmos em tratar, *em nosso meio*, indistintamente, como se fôsem a mesma coisa o colono italiano, vindo da Basilicata, que é um puro Ibero, o colono alemão, vindo do Hanôver ou do Holstein, que é um puro Nórdico, o colono iugoslavo, vindo da Bósnia ou da Croácia, que é um puro Dinárico, e o colono russo, vindo da Ucrânia, que é um puro Celta. Êste nivelamento pode ser muito legítimo para os efeitos censitários – de estatística demográfica. Mas, em morfologia da raça, não; em biologia da raça, não; em sociologia da raça, não (VIANNA, 1959, p. 61).

Vianna procura demonstrar que os critérios dos censos de 1872 e 1890, ao tomarem como critério diferenciador somente o morfológico, a cor da pele, do qual derivam quatro grupo étnicos – brancos, negros, caboclos e mulatos –, são insuficientes para caracterizar as raças que integram a população brasileira, ao passo que existiriam entre as categorias raciais adotadas elementos demasiadamente complexos e heterogêneos. Esta heterogeneidade tornaria os critérios de classificação “impróprios à solução dos grandes problemas relativos à biologia, à psicologia e à sociologia das raças no Brasil⁸⁶” (1959, p. 45).

Ao criticar a adoção da cor da pele como critério exclusivo de classificação, visto que somente diria respeito aos caracteres secundários, Vianna procura chamar à atenção para os caracteres que considerava como fundamentais e originários dos tipos antropológicos, a saber, os

86 Sobre a adoção exclusiva do critério fenotípico baseado na cor da pele, diz Vianna: No grupo branco estavam os brancos puros e os fenótipos do branco (mestiços afro-arianos e indo-arianos em reversão para o tipo branco). No grupo caboclo: os ameríndios puros e os fenótipos do ameríndio mamelucos ou cafusos em reversão para o tipo ameríndio). No grupo negro: os negros puros e os fenótipos do negro (mulatos e cafusos em reversão para o tipo negro). O grupo de pardos ou mulatos era constituído por aquêles mestiços afro-arianos, que, pela pigmentação particular da pele, não podendo incorpora-se a nenhuma das raças originárias, formavam um grupo à parte, perfeitamente diferenciado dos outros grupos” (1959, p.45).

fisio-lógicos e funcionais (1959, p.182). Em relação ao grupo dos brancos, por exemplo, Viana enumera diversos tipos que fazem parte deste complexo grupo, a saber:

Grandes dolicocefalos louros, de raça Nórdica. Pequenos braquicefalos louros, de raça Eslavônica. Grandes braquicefalos louros de raça Galata, de Guiart. Grandes braquicefalos brunos, de raça Dinárica. Pequenos dolicocefalos brunos, de raça Ibérica. Grandes dolicocefalos brunos, de raça Atlântica. Robustos braquicefalos brunos da região danubiana e das regiões alpestres da Europa, de raça Celta. Todos eles, sem dúvida, brancos; mas no ponto de vista da morfologia e da biotipologia, como são variados os tipos encontrados entre eles, sejam colonos ou descendentes! (1959, p. 47).

Negros e indígenas, por conseguinte, também corresponderiam a uma diversidade de tipos antropológicos que apresentam graus distintos de civilização, alguns existindo tanto em um estágio de desenvolvimento avançado, quanto em estágios primitivos e bárbaros. Nesse sentido, diz Vianna:

É o negro com as suas várias modalidades de cultura e de tipo. É o índio também com as suas diferenciações de cultura e sua diversidade de tipos, distinguindo-se em grupos retardatários e em grupos de organização superior: desde o asteca e do inca, senhores de uma alta civilização, até o tapuia neolítico, puro caçador nômade, ainda numa fase rudimentar de civilização (1959, p.14).

Neste prisma, o autor aponta para uma complexidade evolutiva entre índios e negros com referência à capacidade de produzir civilização, saltando aos olhos a compreensão de que alguns grupos humanos estariam estacionados no período neolítico. A rigor, ele encontraria a explicação para o sucesso ou insucesso de determinados grupos em uma explicação física, a natureza do sujeito, que diria respeito, em última análise, à “raça”, e a influência do meio cósmico. Tais fatores se associam ao modelo da biotipologia humana em relação aos temperamentos, através da íntima conexão entre a morfologia e as relações fisiológicas e psicológicas.

Nesse sentido, embora indígenas e negros sejam diversificados, não podendo ser enquadrados em tipos antropológicos únicos, os estudos comparativos demonstrariam a maior ou a menor frequência face a outro tipo psicológico. Nesse momento, a tabela de Kretschmer que equaciona as relações entre morfologia e temperamento mostra toda sua utilidade para Vianna. Para o autor, enquanto o tipo psíquico característico do negro, na generalidade dos casos, demarcaria mais o cicloide, a *psiqué* do indígena se caracterizaria mais no sentido esquizotímico. Citando Muller, diz Vianna:

o negro é, em tôdas as cousas, um sensitivo, em que a fantasia domina. O fundo do seu temperamento é uma serenidade expansiva. É esta fantasia sem freio que êle deve o seu amor aos enfeites e à sua frivolidade, assim como seu gôsto pelos espetáculos e pela dança. Êle esquece as suas preocupações com suas penas e se

reconcilia com a sua sorte triste. Vive, por assim dizer, *au jour le jour*; não se inquieta nem do futuro, nem do passado (1959, p. 34).

Para o indígena, seria o contrário, ao passo que “o selvagem, em geral, é sombrio, reservado, recordando muito, na sua constituição afetiva, o “autista” de Bleuler. Observando-o nas suas atitudes e nos seus modos de vida, sente-se que, na generalidade dos casos, êle se comporta como esquizóide típico” (1959, p.34). A questão sobre as especificidades dos temperamentos e da classificação de cada tipo antropológico assumem mais complexidade quando são tratadas em relação à miscigenação, ou para dizer na metáfora dos metais, no caldeamento das “raças”.

2.2.1.4. Caldeamento e mestiçagem nos trópicos: signos da degenerescência

A fusão racial é tema privilegiado na teoria antropológica de Oliveira Vianna. Em torno dela, no limite, se colocariam os destinos da sociedade brasileira. A figura do mestiço e as relações específicas de cada caldeamento tornam-se o objeto fundamental ao cientista que se encontra comprometido com os rumos da população, pois elas podem apresentar tanto seu desenvolvimento, quanto sua degenerescência. Os estudos antropológicos não poderiam se descuidar deste ponto na medida em que estes poderiam conduzir a população brasileira à civilização, cujo modelo se encontraria no ariano.

Quando duas raças se misturam, os seus mestiços ficam sujeitos a certos golpes de atavismo que os podem fazer retomarem, no fim de algumas gerações, a um dos tipos étnicos geradores. Esse regresso ao tipo das raças originárias é uma lei antropológica, verificável nos meios étnicos heterogêneos e, principalmente, num meio étnico, como o nosso, oriundo de mestiçagens múltiplas. Quando os cruzamentos surgem da fusão de raças muito distintas, os retornos têm, em geral, um caráter degenerescente: o elemento inferior é que se reconstrói, de preferência, e absorve os elementos da raça superior (VIANNA, 2005, p.172).

Para Vianna, existiria uma lei antropológica na qual os mestiços herdariam com mais frequência os vícios que as virtudes das “raças” originárias e ancestrais (2005, p. 173). Aqui se pode encontrar um alerta sobre os perigos que correm a população brasileira, se se deixar os cruzamentos raciais ocorrerem sem uma supervisão de especialistas e do Estado. Trata-se, portanto, de recorrer aos recursos dos saberes bio-antropológicos que poderiam proteger e assegurar a população uma qualidade de vida melhor. Daí, não somente investigar as “raças” matriciais, quanto seus cruzamentos. O mestiço enquanto matriz racial, neste prisma, não existiria em absoluto, seria somente o desdobramento do cruzamento entre “raças puras” que em cada caso se transmite uma

herança. Por conseguinte, não existiria a possibilidade de transmissão do *ethos* mestiço.

O exame da correlação entre tipos morfológicos e tipos psicológicos tal como apresentada nos tipos antropológicos matriciais, também poderia ser observada nos mestiços. Segundo Vianna, no caso da mestiçagem do branco com o índio, embora fosse um campo ainda pouco explorado de pesquisa, em que ainda não se pode dar uma conclusão definitiva, algumas pesquisas demonstram que “há uma direta correlação entre a quantidade de sangue índio e o quociente intelectual, [entre] o coeficiente de aproveitamento escolar e a condição social”, assim como também “quanto maior a soma de sangue indígena do indivíduo e, portanto, quanto mais o tipo do indivíduo se aproxima do tipo morfológico do índio, tanto mais êstes indivíduos reproduzem, nas suas características intelectuais, as características intelectuais do índio, e vice versa” (1959, p.36). Assim, o sangue indígena influiria sobre os tipos mestiços decrescendo o coeficiente intelectual e, por conseguinte, social quanto misturado ao sangue do branco.

Contudo, quando comparados aos cruzamentos da mestiçagem entre brancos e negros, apresentariam diferenças consideráveis. Segundo Vianna, a reprodução do mestiço entre índio e branco apresentaria fisicamente uma superioridade, no tocante à beleza e ao corpo, face aos mulatos, ao passo que “a raça vermelha é menos distante da européia que a africana, os seus cruzados – os mamelucos – aparentam ter uma equilíbrio maior do que os mestiços de branco e negro” (VIANNA, 2005, p. 174). Quando se trata da mestiçagem com o sangue negro, Vianna aponta para “dados históricos” nos quais o puro negro não foi capaz de produzir civilização, e somente quanto se caldeou com o sangue semita é que ele observa algum avanço dos povos negros do continente Africano⁸⁷. Nesse sentido, o negro puro, diz Vianna, não foi nunca, pelo menos dentro do campo histórico em que conhecemos um criador de civilizações (1959, p.206). Ao criticar as teses do igualitarismo racial, o autor retoricamente coloca a questão, mas em seguida sinaliza sua posição:

Não sei se o negro é realmente inferior, se é igual ou mesmo superior às outras raças; mas julgando pelo que os testemunhos do presente e do passado demonstram, a conclusão a tirar é que, até agora, a civilização tem sido o apanágio de outras raças que não a raça negra; e que, para que os negros possam exercer um papel civilizador qualquer, faz-se preciso que êles se caldeiem com outras raças, especialmente com as raças arianas ou semitas. Isto é: que percam a sua pureza (1959, p. 206).

Isto posto, Vianna considera que somente perdendo sua “pureza” racial, ou seja, se miscigenando

87 Neste prisma, considera Vianna: “Que os estudos do passado e as investigações dos arqueólogos assinalam a existência dos grandes centros de cultura nas regiões centrais da África, é o que não ponho em dúvida; mas que estas civilizações sejam criações da raça negra, é o que me parece contestável” (1959, p.206).

com o sangue branco é que o negro se aperfeiçoaria e teria capacidade de civilização. O mulato não diria respeito, portanto, a uma unidade antropológica racial e “toda tentativa, que procure reduzir a incontável variedade de mulatos a um só tipo somato-psicológico, há de falhar forçosamente” (2005, p.170). Nestes termos, a inteligência do mulato sofreria as leis da hereditariedade que implicariam em sua degenerescência e inferioridade. Contudo, Vianna diferencia mulatos inferiores e superiores em função de sua proximidade ou não da “raça” branca ariana.

Em regra, o que chamamos mulato é o mulato inferior, incapaz de ascensão, degradado nas camadas mais baixas da sociedade e provindo do cruzamento do branco com o negro de tipo inferior. Há, porém, mulatos superiores, arianos pelo caráter e pela inteligência ou, pelo menos, suscetíveis da arianização, capazes de colaborar com os brancos na organização e civilização do País. São aqueles que, em virtude de caldeamentos felizes, mais se aproximam, pela moralidade e pela cor, do tipo da raça branca. Caprichos de fisiologia, retornos atávicos, em cooperação com certas leis antropológicas, agindo de um modo favorável, geram esses mestiços de escol. Produtos diretos do cruzamento de branco com negro, herdando, às vezes, todos os caracteres psíquicos e, mesmo, somáticos da raça nobre. Do matiz dos cabelos à coloração da pele, da moralidade dos sentimentos ao vigor da inteligência, são de uma aparência perfeitamente ariana (VIANNA, 2005, p.171).

Ao endossar a tese da superioridade da “raça” ariana, a fusão com o negro pode produzir mulatos superiores. Tais “caprichos da fisiologia” seriam responsáveis por um modo de existência (*ethos*) que se aproxima do ariano. Esta perspectiva abriria, ao autor, uma determinada ponta de esperança em relação a uma lenta evolução da população brasileira, bem como uma espécie de planejamento social que poderia, através do conhecimento e das investigações das leis antropológicas da biologia, levar a sociedade brasileira a um modelo ariano de civilização.

Entretanto, o autor ressalta que nem todos aceitam com resignação sua condição de inferioridade. Comentando uma passagem de outro autor, diz: “o vulgo de cor parda, com o seu imoderado desejo de honras, de que o priva, não tanto o acidente, como a *substância*, mal se acomoda com estas diferenças” (LORETO COUTO apud. VIANNA, 2005, p.169). Nestes termos, se pode compreender a força da “raça” e do sangue impressos sobre os mestiços, ao passo que não se trata de um mero acidente, mas possui uma dimensão *substancial* sobre seu caráter, isto é, a “raça” e, por extensão, o sangue, são, a rigor, aquilo que definiria a natureza do sujeito, seu *ethos*, visto ser sua substância e sua linhagem hereditária. O sangue estaria, portanto, diretamente ligado ao progresso da “raça” e do tipo antropológico que a constitui, cujo fator de maior ou menor a porção branca no sujeito mais capacidade e estoque eugênico ele possuiria para ascender social e civilizacionalmente.

2.2.1.5. Projetos, caminhos e eugenia: o cientista e a política populacional.

Com base nos dados acima, as diferenciações biotipológicas não poderiam ser desprezadas ao considerar os problemas relativos à bio-sociologia, à psicologia étnica e à antropossociologia, visto que as condições morfo-nosológicas e fisiopsicológicas dos tipos constituintes são perigos que rondariam a população brasileira. O trabalho etnográfico, neste prisma, deveria assumir o cargo de questões tão importantes à agenda brasileira, observando e descrevendo comportamentos. Assim, cruzamos com os pontos supracitados nos itens anteriores: a importância dos estudos sobre a “raça”, o refinamento teórico e metodológico na categorização dos tipos antropológicos que se caldeiam na população brasileira, a investigação de como cada tipo responde ao meio.

Compreende-se agora por que uma nação não pode ser indiferente nem à qualidade, nem à quantidade dos elementos raciais que entram na sua composição. Trazendo para a formação do plasma social os seus “tipos de constituição” mais freqüentes, estes elementos raciais determinam os tipos de temperamento e de inteligência que devem preponderar na massa social (VIANNA, 1959, p. 39).

Faz-se preciso, então, o refinamento investigativo que tanto seja capaz de compreender pontos tão complexamente imbricados, quanto mapear os riscos que se apresentam à sociedade. É neste quadro que emerge a investigação baseado no método do *melting-pot*, no pote de fusão, entre as “raças” (metais) e as etnias. Estas duas ordens de *melting-pot* seriam fundamentais para conhecer como se misturam as “raças” e as “etnias” que constituem a população brasileira. É indispensável, diz Vianna, antes de estudarmos o *melting-pot* das raças (biologia dos cruzamentos), estudarmos o *melting-pot* das etnias (interfusão e assimilação de imigrantes) (1959, p. 76).

Na obra *Raça e assimilação*, em especial, na segunda parte *Os problemas da assimilação*, Vianna chama atenção para a existência de “raças puras” e para a fusão não total das “raças” no Brasil, assim como levanta problemas relativos a assimilação entre os grupos e efeitos de assimilação, quando ocorrem. Alguns grupos, em determinados locais, resistem ao caldeamento racial, a saber, os indígenas e os arianos – todavia, por motivos diversos. Os primeiros “resistem” devido a sua vida selvagem e isolada nas matas e florestas. Por isso se deve ter muita cautela nos dados, pois “há sempre que contar, ainda por tempo indefinido, em nossa população, com um certo coeficiente de elementos puros, de origem ameríndia, ainda não entrados no *melting-pot*” (1959, p.72). Os segundos, os arianos, por conseguinte, evitaram explicitamente misturar o sangue com “raças” inferiores, por motivos diversos, desde em relação ao domínio da terra às questões de beleza.

Êste constante alfuir de novos elementos puros, impedindo a miscigenação completa, é ainda mais sensível no grande grupo ariano. Êste grupo, que é presentemente o mais rico de *full-bloods*, principalmente no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina e em São Paulo, já estaria inteiramente infiltrado dos dois sangues bárbaros, se a defesa da sua integridade caucásia estivesse ainda hoje entregue exclusivamente àquelas forças que, durante os três séculos coloniais e mesmo durante o Império, impediram a ascensão de mestiços à “nobreza da terra” e às classes aristocráticas (preconceitos de raça, de classe, de origem; idéias de beleza plástica, etc.). Êste sistema de fôrças de repulsão e defesa, por si só, não evitaria que os puro-sangue arianos, concentrados nas camadas superiores, acabassem contaminados pelo sangue do negro e pelo sangue do índio, para ali careados pela “capilarização” progressiva dos mestiços superiores (1959, p. 72).

Neste excerto acima, Vianna traz alguns pontos fundamentais no que se refere ao *melting-pot* das “raças”. O grupo ariano, “o mais rico em *full-bloods*”, contou com alguns dispositivos para resistir a fusão racial, desde leis que impediram o acesso à posse da terra⁸⁸ por parte dos mestiços até preconceitos de ordens variadas como de “raça”, de classe social, de origem e, por fim, de estética – face à forma bela, por um lado, e à “feiúra”, por outro. Nesse sentido, o autor considera importante o papel do preconceito na manutenção do sangue ariano e sua resistência a miscigenação, ao passo que funcionam como um valioso recurso seletivo⁸⁹. No entanto, o autor também chama atenção para “dois fatos recentes”, a saber, o advento da imigração europeia, que injetaria, em maioria, sangue ariano na população, e a formação de núcleos coloniais, que estaria presente nos latifúndios da região sul e funcionaria como redutos de *full-bloods* arianos.

As “leis” do *melting pot*, baseado em pesquisas recentes sobre as políticas migratórias de Bloom Wessel⁹⁰ (1889-1969), Vianna compreende três ordens de pesquisa: 1) a determinação dos coeficientes de homogeneidade, ou seja, a maior ou menor refratariedade das etnias ao *melting-pot*; 2) determinação dos coeficientes de fusão, isto é, discriminação percentual dos elementos constitutivos do *melting-pot*; 3) determinação dos índices de fusibilidade, ou seja, índices que demarcam os graus de nupciabilidade exogâmica dos elementos de cada etnia. Este método não poderia ser aplicado de imediato, na medida em que os dados dos censos brasileiros de 1890 e 1920 estabelecerem a divisão por côr e não apresentava informações detalhadas sobre a proveniência dos

88 Trata-se da Lei de Terras de 1850 e que perdurou até o fim do Império brasileiro (1889), cujo objetivo: era desestimular os pequenos agricultores ligados à subsistência e impedir a aquisição de terras pelos futuros imigrantes (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p.274).

89 “Os preconceitos de cor e de sangue, que reinam tão soberanamente na sociedade do I, II e III séculos, têm, destarte, uma função verdadeiramente providencial. São admiráveis aparelhos seletivos, que impedem a ascensão até as classes dirigentes desses mestiços inferiores, que formigam nas subcamadas da população dos latifúndios e formam a base numérica das bandeiras colonizadoras” (VIANNA, 2005, p. 172).

90 Sociologista e demografista americano que “adotou para pesquisas dêste gênero [interfusão e assimilação de imigrantes] um método que nos faculta apurar, com segurança, o grau de interfusão das etnias nestas coletividades complexas formadas pelas aluviões colonizadoras, em países de imigração como os Estados Unidos e como o nosso” (1959, p.76).

imigrantes e suas relações de parentesco. Contudo, o autor prossegue colocando a importância deste mapeamento em relação aos “destinos de qualquer sociedade” ou “grupo humano”, ao passo que: um povo, cujas matrizes étnicas geram, digamos, 80% de indivíduos do temperamento *instável*, jamais poderia produzir uma civilização, um mesmo ritmo de progresso, expressões artísticas e científicas, políticas e atividades econômicas que um outro povo cujas matrizes étnicas apresentassem temperamentos práticos e ativos – com porcentagem maior de estabilidade (VIANNA, 1959, p.40). “Esta verdade prova-se por si mesma”, conclui o autor.

Assim, para o autor, trata-se de um problema urgente ao tempo e fundamentalmente prático, a saber, “o da distribuição, em nosso território, dos diversos 'tipos' ou das diversas 'etnias' européias, segundo o critério da sua maior ou menor aclimatabilidade” (1959, p.55). Em relação aos grupos formados pela raça Nórdica, as experiências colonizadoras da África, da Austrália, da Ásia e da América, Vianna destaca uma série de estudos que mostram a sensível incompatibilidade com os climas tropicais e, principalmente, aos climas equatoriais. A rigor, os resultados revelam de maneira muito frequente os estigmas de degenerescência dos descendentes nesses climas.

Ainda agora no último recenseamento de 1921, realizado na África Inglesa, assinala uma redução muito forte na redução no crescimento da população branca nestes últimos dez anos e, ao mesmo tempo, manifesta a sua inquietação ante o desenvolvimento alarmante dos *poor whites* e *crackers*, isto é, “fracassados”, degenerados e indigentes (VIANNA, 1959, p.51).

Por outro lado, os grupos do Mediterrâneo apresentam grande capacidade de adaptabilidade nos climas tropicais, bem como em descendentes de terceira e de quarta gerações não revelam sinais de degeneração, seja física, seja moral (1959, p. 51). Questão que coloca em cena o movimento de migração e de imigração no país, em particular relação com a aclimação e a seleção telúrica (relativa à terra), bem como problemas relativos à segurança e à saúde.

Por exemplo: considerando os núcleos de composição mista, para cuja formação contribuem várias etnias européias (como os de S. Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), como poderíamos determinar a resistência biológica das diversas raças ali afluentes: as louras, as castanhas, as melacróides? Como calcular a sua mortalidade diferencial, índice seguro da sua maior ou menor suscetibilidade às influências do meio tropical e subtropical? Como, das pesquisas feitas, extrair conclusões de ordem prática, capazes de nos orientar sobre o problema da distribuição mais racional das etnias nórdicas, das etnias celtas e das etnias ibero-mediterrâneas em nosso território? (1959, p.54)

A questão da degenerescência, assim, colocaria em perigo toda a sociedade, cabendo aos *homens de scientia* mapear e investigar os meios adequados para indicar os rumos mais saudáveis à população.

Por conseguinte, podendo também buscar recursos para aperfeiçoá-la ao compreender os meios mais adequados para atingir índices melhores de eficiência e de produção.

Nesse sentido, a partir das contribuições de uma série de especialistas, os antropossociologistas, dos biossociologistas, dos antropogeografistas, dos demologistas e dos demografistas, Vianna destaca três problemas “urgentes e imperativos” relativos à formação da nacionalidade brasileira, tanto quantitativos quanto qualitativos, que os antropometristas e biometristas não podem descuidar de lançar as bases científicas para tais resoluções, a saber: 1) o problema da mestiçagem das raças; 2) da seleção eugênica da imigração; 3) da distribuição racional das etnias arianas no território. Nesse sentido, diz: *é precisamente a orientação das atividades investigadoras no sentido da solução destes três grandes problemas que há de ser o melhor caminho para dar uma finalidade social, uma utilidade pragmática aos estudos antropológicos em nosso país* (1959, p.69; grifo do autor).

Ao passo que o meio pode revelar caracteres desconhecidos de uma determinada “raça”, a seleção étnica não teria como determinar aprioristicamente o índice eugenístico das várias “raças” fora de seus *habitats de origins*. “Tudo isto mostra a grande interdependência da Raça e do Meio, da biologia do eugenismo e da influência do ambiente – ou, para empregar uma linguagem técnica, da eugenia e da eutenia. Neste terreno, todo apriorismo deve ser condenado” (1959, p.159). Daí, a importância dos estudos antropológicos e biossociológicos no país, ao passo que “o problema da seleção imigrantista está dependendo, portanto, de pesquisas preliminares realizadas em nosso meio sobre o eugenismo positivo e negativo das várias raças aqui afluentes” (1959, p. 159).

Por conta da indeterminação que o teor eugenístico possui em relação ao meio cósmico, assim como no tocante àqueles que possuem baixo teor eugenístico (ou disgenia), a pesquisa e o cálculo de como responderiam à ação do *habitat* seriam fundamentais na gestão dos riscos populacionais brasileiros. Daí, podemos compreender a questão do laboratório racial brasileiro (SCHWARCZ, 2012) no prisma de Vianna, ao passo que diz:

é da mais elementar prudência separar as etnias aqui fixadas e, isolando as etnias louras das outras etnias, determinar de maneira científica, no campo da fisiologia e da biometria, o seu “comportamento” em face a nossos climas tropicais. Só assim tornaríamos fecundas as pesquisas relativas aos problemas da adaptação étnica, da seleção telúrica e da transformação, em nosso solo, das diversas raças e etnias aqui fixadas (VIANNA, 1959, p.55).

A proposta “tácita” lançada por Vianna procurava, a partir das várias ferramentas científicas citadas, observar e descrever a fusão racial e étnica da população no território brasileiro implicada no meio

cósmico, de modo a compreender a ação do *habitat*⁹¹ sobre o tipo constituinte antropológico, mapeando frequências e desvios. Ao fazer referência ao exemplo da política de seleção étnica na América do Norte, balizada especialmente na psicometria, Vianna considera: “nós, que estamos colocados na mesma grave contingência, não podemos proceder diversamente” (1959, p.160). Contudo, salienta que somente se deve se orientar em sua metodologia, ao passo que o meio e o clima são distintos.

Precisamos, por isso mesmo, fazer o que os americanos fizeram: estudar as variações do eugenismo das diversas raças ádvenas *em função do nosso meio tropical*. Depois disto, estaremos armados com critérios seguros para adotarmos uma política selecionista, com a amplitude que esta política deve ter num povo, como o nosso, carregando já as responsabilidades de uma nação líder do continente (VIANNA, 1959, p.161).

Vianna conclui que, no Brasil, embora não se esteja avançado nesses estudos eugenísticos, já se pode adotar severamente uma política de seleção negativa com relação aos grupos denominados *dentritários*, a saber, aqueles que trazem marcas de hereditariedade mórbidas, tais como: surdos, mudos, loucos, retardados, criminosos, dentre outros; tratando-se, em um primeiro momento, de uma seleção de indivíduos e não de raças (1959, p.161).

2.2.1.6. Administrável Mundo Novo: o cálculo das eficiências e o *homo oeconomicus brasilis*

A investigação do *melting-pot* no Brasil, segundo Vianna, poderia se mostrar fundamental para o governo populacional, pois estaria em estreita relação com os índices de morbidade, de natalidade, de esterilidade e de fertilidade, por exemplos, funcionando como recurso indicativo na determinação da capacidade adaptativa de cada tipo étnico a um devido meio climático. Tal problematização, em função de investigar a proveniência cada tipo étnico em relação ao meio, estabelecendo índices e coeficientes científicos, se mostraria, neste sentido, com “grande significação econômica-demográfica”, visto que “servem para o cálculo da 'eficiência' dos diversos tipos, ou seja, para a determinação da sua maior ou menor produtividade material ou intelectual num dado meio” (1959, p. 52). Nesse sentido, Vianna aponta que as investigações dizem respeito ao *capital humano*, ao *cálculo e gestão dos riscos* que o governo populacional estaria implicado.

De importância ainda maior são os índices diferenciais de mortalidade adulta, de

91 Vale observar que o meio cósmico para Vianna seria um fator diferencial no estoque *eu-* ou *dis-* gênico do sujeito, mas era considerado um fundo físico no qual se é possível compreender em seus padrões de frequência. Ainda que incerto o modo como pode ocorrer o encontro, a influência do clima-meio-habitat causaria uma modificação na constituição dos tipos antropológicos passíveis de se mapear através do método correto e objetivo.

mortalidade infantil, de natimortalidade, de fecundidade e de fertilidade (*net fertility*). Êstes índices são verdadeiros testes de aclimatabilidade e não só nos permitiriam determinar as possibilidades de aclimação dêste ou daquele tipo em nosso meio, como nos permitiriam determinar, no campo da demografia, a importância futura que esta ou aquela etnia, esta ou aquela “raça” (tipo) viria a ter numa dada população local, em que êste tipo ou esta etnia entrasse como elemento formador, em concorrência com outros tipos ou outras etnias (VIANNA, 1959, p. 52).

Do excerto acima, se pode concluir que as investigações raciais sob o recorte metodológico do *melting-pot* possibilitaria encontrar os números objetivos em relação à demografia da importância ou dos perigos que uma determinada “raça”/ tipo antropológico poderia ter em uma dada localidade do país. Deste modo, a ciência da biologia, da biometria, da antropometria e outros campos do saber correlatos, estariam à serviço da governamentalidade brasileira, gerindo às diferenças e dando suporte à segurança e à saúde população. O que estava sendo proposto, portanto, seria um estudo constante no sentido de uma atenção e um mapeamento das fundições raciais e étnicas, tornando necessária a adoção de critério técnicos muito precisos em contínua revisão, bem como também uma vigilância e policiamento do modo como se estabelece o *melting-pot* através dos aspectos *gênicos*, dos laços sanguíneos, das relações de parentesco, dos índices de fusibilidade relativos à nupcialidade populacional no território nacional. Tarefa fundamental para a governamentalidade das diferenças no Brasil.

2.3. Lutas genealógicas em torno das *origens* e da governamentalidade.

Nesse tópico, nos deparamos com uma questão central, a saber, as *lutas sobre genealogias*, um terreno de disputa acerca daquilo que diz respeito à verdade, aos saberes válidos, aos regimes de sentido, aos mundos e linhagens possíveis. Passa tanto por quem conta a história, quanto pelas condições e circunstâncias em que as narrativas emergem e seguem continua e descontinuamente.

Podemos dizer que o projeto antropológico de Vianna se trata de uma genealogia da população brasileira tendo em vista à governamentalidade das diferenças raciais e étnicas que concorrem no território brasileiro. Nesse sentido, voltou-se a um conjunto de saberes que, embora leve em consideração o meio cósmico, relativo a uma série de acontecimentos e acidentes que, a rigor, são do domínio do *a posteriori*, o regime de verdade busca as *origens*, a genealogia dos fundamentos biológicos dos tipos antropológicos que não estariam sujeitas à subjetividade e à interpretação, na medida em que se pronuncia do “ponto de vista” da natureza humana e não da

cultura e do agenciamento do sujeito. Assim, a genealogia na qual se insere fundamenta-se em uma mirada do desvelamento originário e pretensiosamente universal inscrito na verdade do corpo biológico, no *gene* e no sangue enquanto *substâncias* que, no limite, são de ordem natural, embora situadas em uma determinada cultura. Ainda que alguns preconceitos de “raça” inscritos na ordem cultural favoreceram a ordem natural da “pureza ariana”, na visão do autor, mesmo assim os métodos e a perspectiva científica se pautariam no objetivo, isto é, no objeto, que seria a *vida*, sem subjetividade.

o que me inspira é o mais absoluto sentimento de objectividade: somente os factos me preocupam e somente trabalhando sobre elles é que infiro e deduzo. Nenhuma idéa preconcebida. Nenhuma preocupação de escola. Nenhuma limitação de doutrina. Nenhum outro desejo sinão o de ver as cousas como as cousas são – e dizel-as realmente como as vi (VIANNA, 1933, p. 43).

Vianna possui uma visão complexa dos tipos antropológicos brasileiros, não evocando um mundo fechado de uma taxonomia dos seres pré-definida ou até mesmo de fácil compreensão. Não se reduz a um mero determinismo biológico, ao passo que a investigação sobre como o sujeito responde no meio se mostra fundamental. Apresenta uma proposta de capilarização dos estudos que compreendem o cruzamento entre a espécie humana na perspectiva individual e na populacional em nome da saúde e da segurança social, já que seus estudos apontam para uma relação entre biotipologia e nosologia.

Neste horizonte, aponta para a necessidade dos estudos locais, cujas investigações iriam ao encontro do mapeamento de uma determinada região e grupo, sujeitos a um clima e ambiente específico. Contudo, embora as pesquisas versem sobre o fator local, refinando cada vez mais seus instrumentos de análise e seus métodos, não se pode perder de vista um *olhar ciclópico*⁹². A rigor, trata-se de precisar melhor as ferramentas para desvelar a forma do ser humano, o tipo antropológico, em suas especificidades pertinentes à sua “raça”, sua matriz, sem perder de vista sua especificidade e a relação com a pesquisa científica objetiva e imparcial, na medida em que versaria sobre critérios não ideológicos, mas essenciais à “raça” e ao tipo antropológico em que, em seu prisma, não haveria espaço para a subjetividade ou interpretação – como a biologia, a fisiologia, dentre outros.

Assim, o regime de verdade em que Vianna tece sua genealogia da população brasileira seria tanto baseado nos aspectos *gênicos*, na *genia* da “raça” que antecede enquanto fundamento aos

92 Nesse sentido, em *Evolução do povo brasileiro*, diz: “o que se procura hoje, com objectivo immediato da investigação social, são estudos locais, os trabalhos monographicos, a analyse particularisada de cada agregado humano. É um trabalho cyclopicos, que deve ser extendido a todas as regiões do globo, onde quer que o homem haja formado uma sociedade, por mais rudimentar que seja” (VIANNA, 1933, p. 25).

desdobramentos do meio, quanto o minucioso estudo de como cada sujeito responde ao ambiente segundo critérios não subjetivos, na medida em que estão fundamentados na origem dos problemas que, segundo ele, seria a questão racial. Para ele, a “solução” dos problemas raciais no território brasileiro estaria em vias de seu aperfeiçoamento⁹³, na medida em que os instrumentos e os métodos científicos tanto ao nível individual, quanto demográfico estão cada vez mais precisos. Por meio de tais saberes se mostraria a possibilidade de governar às diferenças dos “genes-metais” com mais segurança, gerindo os riscos e contribuindo para uma possibilidade de engenharia populacional no território brasileiro. As contribuições dos saberes relativos à vida – da biologia à biometria e biotipologia – a serviço do social.

Entretanto, existem outras genealogias e, como dissemos, trata-se de uma *luta*. Nesse sentido, a genealogia nietzscheana-foucaultiana se contraporia ao modelo de genealogia que Vianna apresenta, ao ter como princípio suspeitar das *origens puras e imaculadas* nas quais não haveria uma relação de poder e de saber interessados, com estratégias e vontades de conduzir a história a partir de um ponto que partiria do *começo originário das coisas*, sem subjetividade e corpo. Antes que buscar na origem “a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo que é externo, acidental, sucessivo” (FOUCAULT, 1995, p. 17), a genealogia parte de um questionamento fundamental sobre o modo como “nasceram” tais “origens”, através do plano histórico, em quais circunstâncias⁹⁴ e enredo se apontou tal “começo”.

No texto *Nietzsche, genealogia e história*, Foucault resgata os procedimentos genealógicos nietzscheanos que se contrapõe à pesquisa sobre a origem (*Ursprung*) – a-histórica e metafísica –, por meio de dois termos fundamentais, a emergência (*Entstehung*) e a proveniência (*Herkunft*). Na contraposição do recuo à origem, que fundamentou em grande medida a ciência ocidental, ao recorrer a uma perspectiva metafísica, a qual acreditava-se desvelar a essência, a substância e a causa primeira como princípio a-histórico que condiciona todo o processo histórico, a genealogia nietzschiana investiga o plano de emergência e de proveniência de tais “origens” e “princípios” como acontecimentos históricos, situando-os no jogo de forças presentes em determinado solo

93 Estou certo que ela [a técnica biotipológica], diz Vianna, é que nos irá dar a solução do grande problema da psicologia diferencial das raças. Não creio, porém, que nos possa dar, *desde já*, esta solução. Considero a biotipologia uma ciência ainda *in fieri* [em andamento], cujas conclusões atuais terão fatalmente que sofrer revisões no futuro, quando os seus processos técnicos tiverem atingido o seu completo aperfeiçoamento (1959, p.178).

94 Assim, Nietzsche anuncia o procedimento, no prólogo da obra *Genealogia da Moral: Enunciemo-la, esta nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e das circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (a moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno) (NIETZSCHE, 2004, p. 12).

cultural e histórico.

Sempre ligada a uma determinada relação *singular* de forças, a emergência (*Entstehung*) demarca o ponto de surgimento, de aparecimento e de afrontamento no plano dos discursos. Ao passo que se liga ao âmbito das estratégias do saber e do poder, na luta e no combate das forças, diz Foucault: ninguém é portanto responsável por uma emergência; ninguém pode se auto-glorificar por ela; ela sempre se produz no interstício (FOUCAULT, 1995, p. 24). A proveniência (*Herkunft*), por seu turno, pulveriza as identidades ao investigar os acidentes, as singularidades, as máscaras, os cálculos e os jogos que imprimem uma determinada forma ao sujeito. Demarca especificamente a relação da história com o corpo, enquanto superfície de inscrição dos acontecimentos e ponto de dissociação do Eu (*hypokeímenon*, ego, cogito) em sua unidade substancial.

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho de longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder (FOUCAULT, 1995, p.12).

Seguindo as trilhas desta genealogia, diz Foucault: o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, o disparate (1995, p.18). Assim, este modo de proceder genealógicamente procura situar na inscrição dos saberes as artimanhas e as articulações próprias do discurso científico, cujo empreendimento visa libertar o sujeito da sujeição de determinados saberes históricos, ou seja, “torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico” (FOUCAULT, 1995, p. 172).

No tocante ao sentido genealógico citado acima, podemos destacar uma série de pontos imbricados: a recusa de um sujeito constituinte⁹⁵, como substância e origem; a inscrição das práticas discursivas nas relações de poder, nos campos não-discursivos que influem sobre os corpos e comportamentos, ou seja, nas estratégias de governamentalidade; um caráter fundamentalmente agonístico e crítico, daí sua potência de desassujeitamento de saberes históricos; dentre outros.

Contraopondo esta genealogia à de Vianna, podemos situá-la em relação a um discurso sobre a origem das “raças”, assim como uma taxonomia relativa a cada uma, com suas identidades e diferenças. Em nome de uma verdade local, assim como questões relativas à criminologia, à psiquiatria, ao eugenismo, à saúde e à segurança da população, se faz necessário que o cientista se

95 “É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria de genealogia” (FOUCAULT, 1995, p.7).

engaje nas lutas políticas em defesa da sociedade. Neste prisma, a genealogia que Vianna traça através das técnicas e dos saberes bio-antropológicos, a antropometria, a biometria, a biossociologia, a psicofisiologia, a antropogeografia, a demografia, dentre outros, são campos de conhecimento que encontra sustento em uma *origem*, na “raça”, na linhagem de cada indivíduo examinado. “É aquele que detém, com alguns outros, ao serviço do Estado ou contra ele, poderes que podem favorecer ou matar definitivamente a vida” (FOUCAULT, 1995, p.11). Lembremos a passagem de Vianna, na qual os índices diferenciais de mortalidade, natimortalidade, fecundidade e fertilidade, poderiam determinar demograficamente a importância futura de uma ou outra “raça” e etnia, um ou outro tipo antropológica para uma dada localidade do país (1959, p. 52). Deste modo, Vianna se coloca na linha de frente política de um racismo a serviço do Estado, publicando artigos que justificariam a discriminação racial e sinalizando a urgência de suas questões, com implicações sociais e econômicas.

Quando retomamos genealogicamente a emergência e a proveniência do próprio termo “raça”, se pode notar o campo de luta que se insere em torno de sua valoração e sentido. Encontramos suas raízes mais antigas do termo grego *génos*, ligados ao sentido de linhagem, de estirpe, de família, de gênero⁹⁶ (MANIATOGLOU, 2004). Gênero, segundo Aristóteles, pode ser entendido nos seguintes sentidos: 1) significa a geração contínua de seres da mesma espécie (γένεσιν συνεχη του αυτού ειδους); 2) significa a série dos seres da mesma espécie derivada de uma estirpe originária (πρωτον χινησαν ομοειδές); 3) gênero significa ainda a matéria (υλη): de fato, aquilo de que existe diferença e qualidade é, justamente, o substrato (υποχειμενον) que nós denominamos matéria (υλην) (ARISTÓTELES, Δ 28, 2002).

Ao se referir a γένος como: “o constitutivo primeiro das definições, contido na essência (εστι)”, “a geração contínua de seres da mesma espécie”; “todos os homens derivados de uma estirpe originária”; Aristóteles compreende a definição da essência e da natureza do sujeito constituinte, entendido como substrato (υποχειμενον). *Génos* caracterizaria a linhagem-continuidade de uma mesma espécie, compreendida em sua estirpe originária, contornando sua substância e matéria. Nesse sentido, tanto diria respeito ao gênero, à essência, à substância, ao substrato do sujeito, quanto poderia ser compreendida em relação a sua origem, sua gênese, sua genealogia, sua estirpe originária, seu parentesco e sua linhagem. Desta forma, salientamos a relação entre os cidadãos-metais em Platão, em particular, os de ouro que, são os mais puros, mais nobres e mais sábios, e, portanto, devem comandar os demais metais inferiores devido ao seu *genos* (γένος), sua “raça”, sua linhagem.

96 A etimologia de *génos* (γένος) se ligaria aos sentidos de φυλή (*phylé*), ράτσα (*rátssa*), γενεά (*geneá*) (MANIATOGLOU, 2004).

é graças a mais diminuta classe e sector, e à ciência que encerra, ao que ocupa a sua presidência e chefia, que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia. E é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça (γένος), a quem compete participar desta ciência, a única dentre todas as ciências que deve chamar-se sabedoria (σοφίαν) (PLATÃO, 1996, 428e-429a).

Em torno da linhagem segue a premissa de que a continuidade forte do *génos* é, por definição prévia, nobre (*areté*) porque é, por definição, origem. Daí a nobreza corresponder à aristocracia, a um grupo seletivo de poder e de comando, como os termos princípio (*arché*) e comando-governo (*arquía*) entram nesta relação. Nietzsche, por sua vez, na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, observou que o sentido de “nobre” como um campo de produção de identidade de um determinado grupo grego se contrapõe na valoração de “baixo” e “ruim”.

Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação cultural* – que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico do qual se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que se faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se em “ruim” (NIETZSCHE, 2004, p. 21).

Sob esse prisma, o sentido de “bom” tornou-se profundamente estratégico na categorização do “nobre” como *superior* e, por contraste, o “ruim”, o “plebeu” e o “comum”, ocupando uma posição inferior e menor, assim como “feio” e “mau” (*kakós*) (NIETZSCHE, 2004, p. 22). Neste sentido, podemos sinalizar a proveniência etimológica do termo *nobre* como um fio condutor que tanto remete a genealogia da formação humana quanto do termo aristocracia. A etimologia do termo *areté* (ἀρετή) designa uma potencialidade, um poder, uma capacidade, e remete à noção de virtude – daí, no plano moral, *areté* indica um conjunto de valores de excelência e nobreza pela qual o sujeito deve se orientar para realizar-se enquanto sujeito ético. Como já tivemos oportunidade de avaliar em outra ocasião (GOMES, 2012), *areté* demarca uma série de valores que se desdobram em lutas por seu sentido ao longo dos tempos. Está em íntima relação com a raiz da palavra *aristos* (ἀριστος) que significa: melhor, ótimo, excelente, exímio, nobre (MANIATOGLOU, 2004); e, por extensão, em sentido superlativo de distinto e de escolhido indica a um atributo de aristocracia e nobreza (JAEGER, 2003, p.26).

A ligação entre a palavra *areté* em sua relação com o superlativo *aristos* (o mais valente, o mais conceituado) e com o verbo *aristeuein* (comporta-se como o primeiro), liga-se ao termo, não por sua etimologia, mas por seu sentido de *agathos* (ἀγαθός): ter especial força ou coragem ou habilidade para qualquer fim superior (PEREIRA, 1970, p.103). Deste modo, encontramos uma proveniência que se coloca no jogo de sentido entre diferentes termos. Com relação a valoração

entre “bom” e “nobre”, Nietzsche sinaliza uma genealogia de grupos que detinham mais condições/dispositivos de marcar, de consignar, de discriminar, de categorizar os *outros*. Uma relação de poder e de saber que se materializam na linguagem consignando uma identidade nobre a um determinado grupo e a classificação de bárbaro, de ruim para outro⁹⁷. Em torno da linguagem é possível compreender deslocamentos, projeções e zonas de fabricação de sentido que visam relações de assujeitamento⁹⁸.

2.3.1. Luta entre “raças” e genealogias.

Isto posto, podemos seguir com uma genealogia foucaultiana que traz a noção de “raça” em seu sentido moderno, cujas raízes remontam ao plano de emergência da biopolítica e das tecnologias do biopoder. Aqui as disputa sobre as genealogias se situam em torno da *luta entre raças*. No curso *Em defesa da sociedade* (1976), Foucault aponta para uma ruptura com o discurso filosófico jurídico por meio da inauguração de um discurso histórico político, instaurado por Boulainvilliers (1658-1722), que escreve um relatório sobre o atual estado da França com vistas à educação do Duque de Borgogne. Trata-se de um balanço administrativo histórico político da monarquia francesa a partir de um discurso que reconstrói a história a partir *luta entre raças* – “raça” entendida, neste momento, como língua, localidade e costumes, mas sobretudo através de guerras, de derrotas, de vitórias, de usurpações no plano histórico⁹⁹. O relatório Boulainvilliers resgata a história da Gália, antes da invasão dos francos, que estavam sob o domínio romano. Com a invasão franca, no início da Era Medieval, se estabelece uma cooperação entre francos, que era uma aristocracia guerreira e cuidava da proteção, e gauleses, que pagavam pequenos tributos e trabalhavam no campo. Em seguida, a aristocracia guerreira foi posta à margem devido a uma aliança entre monarquia e povo por intermédio da Igreja. Juntamente a isto, tornando o latim a língua do oficial e também dos saberes jurídicos, a aristocracia guerreira franca seria prejudicada. O

97 Nesse sentido, diz Nietzsche: É verdade que, talvez na maioria dos casos, eles designam a si mesmos conforme simplesmente a sua superioridade no poder (como “os poderosos”, “os senhores”, “os comandantes”), ou segundo o signo mais visível desta superioridade, por exemplo, “os ricos”, “os possuidores” (este o sentido de *arya*, e de termos correspondentes em iraniano e eslavo) (NIETZSCHE, 2004, p. 22).

98 Em *Sujeito e Poder*, Foucault salienta a necessidade de distinguir as relações de poder com as formas de comunicação. “Relações de poder”, “relações de comunicação”, “capacidades objetivas” não devem, diz Foucault, ser confundidas. O que não se significa que se trata de três domínios separados; e que haveria, de um lado, o domínio das coisas, da técnica finalizada, do trabalho e da transformação do real; e, do outro, o dos signos, da comunicação, da reciprocidade e da fabricação do sentido; enfim, o da dominação dos meios de coação, de desigualdade e de ação dos homens sobre os homens. Trata-se de três tipos de relação que, de fato, estão sempre imbricados uns nos outros, apoiando-se reciprocamente e servindo-se mutuamente de instrumento (1995b, p.240-1).

99 Nesse momento, a “raça” não possuía uma conotação explicitamente biológica, ela tratava mais de grupos que não tinham a mesma localidade, língua e religião de origem; por extensão, costumes e tradição.

declínio e a espoliação dos francos seria devido a esta aliança feita entre gauleses e a Igreja, ao mantê-los afastados do governo, especialmente, por meio da língua. Daí a necessidade da nobreza de descendência franca impor-se como força histórica e consciente de seu grupo através da conscientização de seus ancestrais, instaurando a política como continuação da guerra por outros meios¹⁰⁰. Neste discurso, a guerra penetra e se mantém, portanto, em todo o tecido social¹⁰¹, torna-se uma luta entre diferentes “raças”, neste caso, entre os galo-romanos e os francos.

o franco, homem germânico, homem livre, opõe-se tanto ao servo (= *servus*) como ao escravo (= *eslavo*); assim as palavras-chave da história política francesa parecem sugerir disfarçadamente a superioridade germânica tanto sobre os latinos como sobre os eslavos. Superiores ao mesmo tempo de “raça” e de “classe” (POLIAKOV, 1974, p. 9).

Por conseguinte, Boulainvilliers rompe com o discurso filosófico jurídico da continuidade da soberania entre a nação dos galo-romanos e a nação dos francos. Desta maneira, não existiria continuidade entre o Império romano e a monarquia francesa e, portanto, os direitos da Antiga Roma e da Gália romana são o sinal de ruptura aos direitos dos francos. O discurso se torna binário, enquanto uma guerra entre duas “raças”: de um lado, uns, de outro, outros, os injustos e os justos, os senhores e aqueles que lhes são submissos, os ricos e os pobres, os poderosos e aqueles que só tem braços, os invasores das terras e aqueles que tremem diante deles, os déspotas e o povo ameaçador, os homens da lei presente e aqueles da pátria futura (FOUCAULT, 2005, p. 86).

No discurso de Boulainvilliers é um *novo sujeito* que fala, como uma sociedade, uma associação, um grupo que seria como uma “nação”, que não se define pela fronteira ou pelo território, mas pelo *sangue da nobreza*¹⁰² e pelo caráter (*ethos*) aristocrático, observável em raros indivíduos reunidos por um estatuto, costumes, usos e leis particulares, os quais, no momento,

100 Segundo Foucault, Boulainvilliers faz passar a guerra por três generalizações: 1) com relação aos fundamentos do direito; 2) com relação a forma da batalha; 3) com relação ao fato da invasão e ao outro fato da invasão que é a revolta (2005, p.186).

101 Neste ponto, Foucault tem que se confrontar com o *Leviatã* de Thomas Hobbes (1588-1679), no qual a instauração da soberania via contrato social para acabar com o estado primitivo da guerra de todos contra todos. “É preciso desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e das táticas de dominação” (FOUCAULT, 2005, p.40).

102 Neste quadro geral, a questão do *sangue* possui uma determinada primazia, na medida em que ativa e reativa uma série de fatores genealógicos de uma aristocracia e linhagem que não diria respeito a fronteiras de Estado – como em Boulainvilliers – em torno de mitos raciais, assim como faz referência às relações de parentesco, à miscigenação, à degenerescência, à saúde, aos traços distintivos de um grupo sobre outros, dentre outros. Neste sentido, podemos resgatar o plano de emergência do discurso histórico político como ativação do valor e distinção pelo *sangue*. O primeiro a propor uma teoria da aristocracia como sangue germânico foi Boulainvilliers, mas a teoria do arianismo em sua plenitude, diz Comas, se deve a Gobineau (1970, p.39). Assim, o discurso de Boulainvilliers da lutas entre as “raças” mobiliza a questão do sangue como uma propriedade da aristocracia guerreira ariana, cujo elemento que estaria fora dos limites do Estado, mas constituía um fator que caracterizaria um *ethos* verdadeiramente nobre inscrito na “raça”.

reivindicam seus direitos no plano histórico. Embora seja bem extenso o trecho citado, ele se faz fundamental na medida em que Foucault resume as implicações do discurso histórico político não somente para o século XVIII, como ruptura de um discurso mítico filosófico, mas para a atualidade.

pode-se dizer que a constituição de um campo histórico-político se traduz pelo fato de que se passou de uma história que até então tinha como função dizer o direito narrando as façanhas dos heróis ou dos reis, suas batalhas, suas guerras, etc., passou-se de uma história que dizia o direito narrando as guerras, para uma história que agora faz guerra decifrando a guerra e a luta que perpassam todas as instituições do direito e da paz. Logo, a história tornou-se um saber das lutas que se estende por si mesmo e funciona num campo de lutas: combate político e saber histórico estão, daí em diante, ligados um ao outro. E, se por certo é verdade que nunca houve enfrentamentos que não fossem acompanhados de recordações, de memoriais, de diversos rituais de memorização, eu creio agora, a partir do século XVIII – e é aí que a vida e o saber políticos começam a inserir-se nas lutas reais da sociedade –, a estratégia, o cálculo imanente a essas lutas vão articular-se baseados num saber histórico que é a decifração e análise das forças. Não se pode compreender a emergência dessa dimensão especificamente moderna da política sem compreender como o saber histórico tornou-se, a partir do século XVIII, um elemento de luta: um só tempo descrição das lutas e arma na luta. Logo, organização desse campo histórico-político. A história nos trouxe a idéia de que estamos em guerra, e fazemos a guerra através da história (2005, p. 204-5).

Nesses termos apontados no trecho acima: o discurso sai da narração mítica do herói; a *vida* e o saber político se inserem em um campo de lutas reais, no sentido de uma disputa corpo a corpo e não as façanhas lendárias do herói; a guerra é compreendida como permanente que tanto funda o discurso histórico, quanto é ele que doravante faz a história; a função de memória se articula com os rituais de reforço e legitimação de relações de poder como um campo de luta local e polarizado; o saber histórico se articula intimamente com o campo político face ao enfrentamento entre os diferentes grupos sociais através do campo jurídico. As implicações do discurso histórico político de Boulainvilliers, após a Revolução Francesa, no século XIX, se mostram em sua transformação em duas linhas: por um lado, forma-se o discurso da luta de classes, através do discurso revolucionário, e, por outro, sua transcrição biológica, no racismo moderno. O discurso da luta entre “raças”, neste prisma, “foi dotado de um grande poder de circulação, de uma grande aptidão para a metamorfose, de uma espécie de polivalência estratégica” (FOUCAULT, 2005, p. 89).

Ao resgatar a ruptura promovida por Boulainvilliers e sinalizar sua implicação no discurso revolucionário de luta de classes, Foucault não está fazendo um elogio ao racismo. Primeiramente, porque em torno do discurso de “raça” em Boulainvilliers, ou em outros franceses e ingleses que utilizaram o termo, não possuía inicialmente sentido biológico, como no século XIX, mas diferentes grupos que tinham genealogias distintas, tais como localidade, língua, religião, costumes, etc. Segundo, não pertencia necessariamente como direito próprio a nenhum grupo em específico, ao

passo que dizia respeito a um discurso tanto da burguesia inglesa, quanto da aristocracia francesa, assim como não se tratava exclusivamente do rico e do pobre. Terceiro, ao realizar genealogias de ruptura e de guerra entre “raças”, possibilitou dois usos da história, como ritual de poder e como reivindicação crítica. Por fim, o discurso da “raça” e, em seguida, da luta de classes estariam ligado a uma inscrição na possibilidade de uma contra-história (FOUCAULT, 2005, p. 88-92).

As transformações do discurso da luta entre as “raças” são diversas e descontínuas, ora são animadas por genealogias ancestrais míticas, ora não dizem respeito a “raças” como dois grupos polarizados, ora perdem o ímpeto racial e se torna o discurso entre diferentes agentes históricos, ora trata-se de uma questão biológica. Deste modo, as mutações não estão em plena continuidade com o discurso de Boulainvilliers.

Contudo, a principal mutação do discurso histórico político que nos interessa quando estamos a problematizar uma determinada genealogia da biopolítica em Oliveira Vianna, diz respeito ao momento em que a luta entre as “raças” se torna uma questão biológica e, por conseguinte, entra na agenda do Estado. Assim, quando a guerra se estende ao plano do governo da *vida* encontramos o ponto central da transformação do discurso histórico político. A partir do evolucionismo¹⁰³, enquanto hierarquia entre as espécies sob um tronco comum da evolução, da luta entre as espécies pela vida e da seleção natural que elimina os menos adaptados, o discurso biológico pôde se transcrever ao histórico político por meio da categoria de “raça”. Neste sentido, diz Foucault:

uma transcrição francamente biológica, aquela que se opera, aliás, bem antes de Darwin, e que copia seu discurso, com todos os seus elementos, seus conceitos, seu vocabulário, de uma anátomo-fisiologia materialista. Ela vai se apoiar igualmente numa filologia, e será o nascimento da teoria das raças no sentido histórico-biológico do termo. É uma teoria mais uma vez muito ambígua, um pouco como no século XVII, que vai se articular, de um lado, com base nos movimentos das nacionalidades na Europa e na luta entre nacionalidades contra os grandes aparelhos de Estado (...); e vocês a verão articular-se a partir da política de colonização europeia. Aí está a primeira transcrição – biológica – dessa teoria da luta permanente e da luta das raças (2005, p. 71).

A passagem do discurso de guerra polarizado entre duas “raças”/nações, a galo-romana e a franca, se converte em uma única “raça” biológica que evolui segundo a luta pela existência, pela seleção natural, por leis de variação do meio e por miscigenações. Desse modo, “o que vemos como polaridade, como fratura binária na sociedade, não é o enfrentamento de duas raças exteriores uma à outra; é o desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça” (FOUCAULT, 2005, p. 72).

103 Foucault situa o evolucionismo em um quadro geral do século XIX e não somente a figura de Darwin.

Nessa guerra entre as “raças” que se faz permanentemente entre os diferentes agentes biológicos no social, o Estado que inicialmente não estava no centro do debate, entra em cena. O tema do Estado, que era necessariamente injusto na contra-história das raças, diz Foucault, vai se transformar em tema inverso: o Estado não é instrumento de uma raça contra a outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça (2005, p. 95). Neste registro, o discurso da guerra entre as diferentes “raças” em estado de evolução paradoxalmente entra como uma agenda do Estado em nome da saúde e da segurança social contra os perigos da *degenerescência*. Se antes, com Boulainvilliers, o discurso da luta entre as “raças” se colocava fora dos mecanismos do Estado, pois se tratava de uma denúncia e de uma conscientização da espoliação da aristocracia guerreira ariana pelo Estado, no século XIX, torna-se *racismo de Estado*, ao passo que ele deve cuidar e zelar por sua população. “Não será mais a batalha no sentido guerreiro, mas luta no sentido biológico: diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças mais bem adaptadas, etc.” (FOUCAULT, 2005, p. 95). O racismo moderno, portanto, se forma como estatal e biologizante.

toda uma política de povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, recebera, então cor e justificação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça (FOUCAULT, 1988, p. 140).

O racismo que se inscreve nos mecanismos do Estado moderno, entre os séculos XVIII e XIX, opera sob novas tecnologias de governamentalidade, tanto a partir da construção de um *ethos* segundo uma sujeição social ao nível individual e anatômica, quanto em sua condução como espécie humana – neste último modo de gerenciamento, encontramos o desenvolvimento de um *biopoder* que administra e regula a *vida* através de regimes de tecnologias e saberes, tais como índices, de curvas estatísticas da mortalidade, da natalidade, da morbidade populacional, dentre outras. A rigor, trata-se de uma bio-regulamentação populacional. Emergem questões relativas à degenerescência, à pureza racial, à hereditariedade, à nupcialidade e suas relações de reprodução e parentesco; enfim, o problema se coloca, como sinalizamos acima, como uma questão local e própria ao intelectual específico, em especial, na área médica. Sob este prisma do racismo, a psiquiatria teve no século XIX um papel fundamental na infiltração do saber médico sobre o corpo do indivíduo, principalmente em relação ao mapeamento dos *anormais*, dos perigosos à sociedade através da noção de hereditariedade, de degeneração e da figura do desviante.

A partir dessa medicalização do anormal, a partir dessa consideração do doentio e, portanto, do terapêutico, a psiquiatria vai poder se dar efetivamente uma função que será simplesmente uma função de proteção e de ordem. Ela se dá um papel de

defesa social generalizada e, pela noção de hereditariedade, se dá ao mesmo tempo um direito de ingerência na sexualidade familiar. Ela se torna a ciência de proteção científica da sociedade, ela se torna a ciência da proteção biológica da espécie (FOUCAULT, 2013, p. 277).

O saber médico torna-se uma técnica política, na medida em que “é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores” (FOUCAULT, 2005, p. 302). Dessa perspectiva, o racismo moderno se inscreve nas técnicas de poder sobre a vida e sobre a morte a partir de saberes médicos e biológicos, em especial, através da *norma* que tanto diz respeito aos procedimentos de disciplinarização dos corpos individuais, quanto a regulamentação dos corpos-espécie.

A sociedade da normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra (2005, p. 302).

Como estratégia de governo das diferenças ao nível populacional, se demarca tanto um poder sobre *a vida*, mediante políticas da vida biológica, com destaque para a questão da *sexualidade*, quanto um *poder sobre a morte*, por meio do racismo, ao promover a segurança e a defesa da sociedade face aos degenerados e desviantes sociais. Enquanto cruzamento entre indivíduo e população, a sexualidade possui centralidade, trazendo questões ligadas ao parentesco, às misturas de sangue, aos cruzamentos raciais, à degeneração, à natalidade, à pureza da “raça”, dentre outros.

Em nome da purificação da “raça”, dos saberes correlatos e da soberania do Estado, através do direito de morte, segundo Foucault, a guerra entre as “raças” sofre mais uma mutação no século XX por meio de duas linhas de atuação: a nazista e a soviética. No caso desta última, o discurso revolucionário assume a função de gestão policial que assegura cientificamente a higiene social. Neste sentido, o socialismo, em especial, no século XIX, compreende o Estado como responsável pela vida, em sua organização, multiplicação, compensação e proteção face aos perigos que rondam à sociedade. “É assim que, inevitavelmente, vocês vão encontrar o racismo – não o racismo propriamente étnico, mas o racismo de tipo evolucionista, o racismo biológico – funcionando plenamente nos Estados socialistas (tipo União Soviética), a propósito dos doentes mentais, dos criminosos, dos adversários políticos, etc.” (2005, p. 313). A luta que o Estado soviético mobiliza é a eliminação do adversário capitalista, que não se tratava de um combate somente econômico, mas

frente a frente, arriscando a vida e procurando matá-lo. Neste ponto, o racismo foi mobilizado.

No caso do nazismo, retomam-se os aspectos de uma genealogia do sangue ariano como luta entre “raças”, resgatando mitologias populares e figuras de heróis, mas também desenvolveu até o paroxismo os mecanismos do biopoder em função da potencialização das forças disciplinares e regulamentadoras. “Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade; assunção também da doença, dos acidentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária”, diz Foucault (2005, p.309). Ao mesmo tempo em que previdenciária, disciplinar e regulamentadora da vida, a sociedade nazista mobiliza o mais arcaico poder de matar que o poder soberano possui. “O Estado nazista tornou absolutamente co-extensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas os seus próprios” (2005, p. 311). Os campos de concentração que visavam a eliminação do sangue semita dos judeus, dos desviantes e degenerados, conviviam com a promoção da vida e do Estado nazista como manifestação da “raça pura” e superior. Em ambos, no Estado soviético e no Estado nazista, o racismo assume a função da morte na economia do biopoder, “segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva” (FOUCAULT, 2005, p. 308).

2.3.2. Lutas genealógicas na Era genômica

Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) o racismo oficial de Estado foi desqualificado. O genocídio dos campos de concentração nazista, assim como também a devastação da guerra gerou uma série de iniciativas de órgãos internacionais para combater o racismo. O texto *Raça e História*, de Lévi-Strauss, publicado em 1950, é um exemplo do trabalho da Unesco nesse combate.

Falar da contribuição das raças humanas para a civilização mundial poderia assumir um aspecto surpreendente numa coleção de brochuras destinadas a lutar contra o preconceito racista. Resultaria num esforço vão ter consagrado tanto talento e tantos esforços para demonstrar que nada, no estado atual da ciência, permite afirmar a superioridade ou a inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra, a não ser que se quisesse restituir sub-repticiamente a sua consistência à noção de raça, parecendo demonstrar que os grandes étnicos que compõem a humanidade trouxeram, *enquanto tais*, contribuições específicas para o patrimônio comum (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 47).

Neste prisma, os trabalhos: de Juan Comas, *Os mitos Raciais*; de Kenneth L. Little, *Raça e*

Sociedade; de Harry L. Shapiro, *O povo da terra prometida*; de Michel Leiris, *Raça e Civilização*; em parceria com o texto de Lévi-Strauss são publicados pela Unesco e traduzido em diversos países¹⁰⁴. Diversos autores como Florestan Fernandes e Roger Bastide, na década de 50, se envolveram no Projeto Unesco que visava investigar os impactos do preconceito e da discriminação racial na organização socioeconômica brasileira. Concluiu-se que a “raça” foi uma categoria fundamental nas práticas de discriminação e produziu políticas públicas que instituíram barreiras socioeconômicas a determinados grupos da sociedade, sobretudo, aos negros e aos indígenas¹⁰⁵.

Por outro lado, na década de 50, a descoberta da dupla hélice do DNA por James Watson (1928-) e Francis Crick (1916-2004), abre caminho para um novo modo de proceder genealógicamente, a saber, pela codificação genômica. Da década de 50 para o momento contemporâneo, muita coisa mudou. Contudo, o procedimento de decifrar o ser humano se especifica ainda mais do modo como apresentou a biopolítica no século XVIII, ao ampliar as relações de conhecimento a partir da estatística, da demografia e dos índices correlatos à governamentalidade populacional, passando pelo XIX e XX, com a medicina e a psiquiatria intervindo no corpo segundo tecnologias do biopoder e dispositivos de segurança tanto em escala individual, quanto global, matando em nome da vida e da “purificação da raça”. Atualmente, no século XXI, assistimos a uma *virada molecular* (RABINOW; ROSE, 2006) em relação ao proceder genealógico, e suas implicações ainda são pouco conhecidas. Um marco considerável neste movimento é o *Projeto Genoma Humano* (PGH) que, em linhas gerais, consistiu no mapeamento do genoma humano durante o período de 1990-2003, a partir de agências internacionais, centros de pesquisa, de laboratórios e de empresas e instituições adjacentes, criando um consórcio para o financiamento da pesquisa¹⁰⁶.

Nesse horizonte que se abre na pesquisa genômica, além das diversas questões éticas e bioéticas relacionadas, assistimos ao *retorno da biologia* como um discurso de verdade *a priori*, um modo de trazer às origens genealógicas, às linhagens, à natureza humana, às características, às predisposições, assim como sinalizar os perigos à saúde e à segurança, como câncer e outras doenças ao corpo. Assim, “dispõe-se de potentes métodos para averiguar as inter-relações entre origem, dispersão ou extinção de genes em populações e o papel de fatores demográficos, sociais e ecológicos na dinâmica evolutiva, o que tem constituído parcela importante das pesquisas sobre a diversidade humana” (SANTOS; MAIO, 2004, p. 76). No limite, trata-se de um saber sobre a vida capaz de reconfigurar as próprias formas de vida e de viver, à luz dos *genes*. Neste registro,

104 Aqui no Brasil, a editora Perspectiva lançou as pesquisas dos autores na *Coleção Debates*, em 1970, com o Título *Raça e Ciência*.

105 Conferir: *Raça e Ciência* (1970); Fernandes (2007).

106 Com relação a este ponto, da parceira de centros de pesquisa e de empresas, emergem uma série de questões éticas e bioéticas. Ver: RABINOW, 1999, p. 135-154.

podemos dizer que a nova genética conduzirá as relações de *biossociabilidade*, na qual “a natureza será modelada na cultura compreendida como prática; ela será conhecida e refeita através da técnica, a natureza finalmente se tornará artificial” (RABINOW, 1999, p. 144).

A nova genética deixaria de ser uma metáfora biológica – como no evolucionismo social e na ideia de eugenismo presentes no século XIX e XX, por exemplo –, para a influir molecularmente sobre as identidades, as diferenças, os lugares de restrição, dentre outros, de maneira a produzir novas relações de autoprodução em termos de *biossociabilidade* (1999, p. 143). Assim, a genética se caracteriza como uma espécie de esclarecimento (*Aufklärung*) da natureza humana e, por extensão, como tecnologia de manipulação¹⁰⁷ em nome da saúde e da segurança, ao passo que “a genômica contemporânea é principalmente dirigida às condições da doença, ao invés de características gerais, tais como inteligência ou personalidade” (RABINOW; ROSE, 2006, p. 43). A dimensão técnica, portanto, se torna cada vez mais capaz de intervir e de direcionar rumos sociais, seja ao nível molecular, seja em escala planetária. Nesse sentido, a genômica contemporânea “não busca se pronunciar acerca do destino em si, mas sim interpretar o futuro como probabilístico e abri-lo à esperança e à intervenção técnica” (Rabinow; Rose, 2006, p. 43).

Quando estamos a realizar uma genealogia do racismo moderno e nos deparamos com a questão da *luta entre as “raças”* do século XVI ao XX, a perspectiva molecular genômica do século XXI parece não abrir mão das categorias raciais empregadas em seu passado. Nesse sentido, podemos compreender que “quanto mais os conjuntos devêm molares, mais os elementos e suas relações tornam-se moleculares: o homem molecular para uma humanidade molar” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 120). A categoria de “raça”, por seu turno, se mostra como uma das mais importantes à biopolítica atual, que combina a ela: a reprodução e a medicina genômica; cujos domínios não são separados, mas estão intimamente implicados, recombina-se e modificando-se uns aos outros (RABINOW; ROSE, 2006, p.39). Nesse sentido, dizem Paul Rabinow e Nikolas Rose:

a despeito dos calorosos debates na literatura médica, o núcleo da tipologia racial do século XIX – branco (caucasiano), negro (africano), amarelo (asiático), vermelho (nativo norte-americano) – ainda fornece um molde dominante através do qual esse novo conhecimento genético da diferença humana está tomando forma e adentrando as concepções médicas e leigas acerca da variação humana (2006, p.42).

Este é o caso da pesquisa de um grupo de geneticistas brasileiros que se propuseram traçar uma genealogia do DNA do brasileiro, através do mapeamento molecular de uma parte da população.

107 No artigo *Artificialidade e Iluminismo*, presente na obra *Antropologia da Razão*, Rabinow retoma a questão do biopoder em Foucault atribuindo uma abertura ao domínio de cálculos explícitos na governamentalidade e na manipulação da vida humana a partir da pesquisa do *Projeto Genoma*.

2.3.2.1. Lutas locais sobre as genealogias: em torno do retrato molecular no Brasil.

No Brasil, podemos dizer que os principais representantes da *virada molecular* são os pesquisadores e geneticistas, Sérgio D. J. Pena, Denise R. Carvalho Silva, Juliana Alves Silva, Vânia F. Prado, Fabrício R. Santos, que publicaram uma pesquisa intitulada *Retrato Molecular do Brasil*¹⁰⁸, a qual se propunha apresentar as raízes do Brasil através da genética, em especial, a *filogenia*, cujo campo de estudo versa sobre os princípios e os processos que governam a distribuição geográfica das linhagens genealógicas dentro das espécies, enfatizando o fator histórico. É um campo que inter-relaciona diversas áreas, tais como: Genética Molecular, Genética de Populações, Demografia e Geografia Histórica. Para tanto, seguindo o recorte das linhagens genealógicas ameríndias, europeias e africanas, o grupo de geneticistas investigaram os *polimorfos* (SNP)¹⁰⁹ autossômicos do DNA do cromossomo Y, como demarcado de patrilinearidade, e do DNA mitocondrial do cromossomo X, como demarcador de matrilinearidade, através das variações dos *haplótipos*, blocos de genes que não trocam seus códigos com outros segmentos genômicos.

Os cientistas investigaram a genética molecular de uma amostragem de população atual para se traçar uma genealogia a partir da diferenciação de polimorfismos autossômicos (não sexuais). Utilizou-se do cromossomo Y e o DNA mitocondrial passados de geração por geração através de *haplótipos*¹¹⁰. A escolha se deve porque mais de 90% do cromossomo Y não sofre variação (haplótipo), bem como versou sobre os polimorfismos de evolução lenta (UEP), que indicam eventos mutacionais únicos (PENNA, 2002, p. 15). A identificação desses polimorfismos, diz Penna, é utilíssima para a reconstrução da história de migrações em populações humanas (2002, p. 15), tal “como a comprovação científica de que os ameríndios são descendentes de populações da área central da Sibéria, na Ásia” (PENNA, 2002, p.15).

A amostragem contou com 200 indivíduos para o cromossomo Y e 247 para a análise do DNA mitocondrial. A investigação se restringiu a população branca das quatro maiores regiões do Brasil, norte, sul, sudeste e nordeste. Com relação ao cromossomo Y, que remonta a genealogia da patrilinearidade, quanto mais antigo o haplótipo, maior sua distribuição geográfica. Nos estudos mais

108 A publicação desta pesquisa contou com ampla divulgação nas mídias impressa e digital. O artigo foi publicado na Revista *Ciência Hoje*, em 2000, assim como em sítios eletrônicos e em programas de televisão (EDWARD, 2000; GASPARI, 2000; GODOY, 2000; LEITE, 2000 apud. SANTOS; MAIO, 2004). Ao se referir como um artigo fenomenal, uma verdadeira aula e motivo de orgulho para a ciência brasileira, Elio Gaspari comenta na *Folha de São Paulo* que seria “a comprovação científica daquilo que Gilberto Freyre formulou em termos sociológicos” (GASPARI, 2000 apud. SANTOS; MAIO, 2004, p. 63).

109 Os polimorfismos do DNA são regiões do genoma humano onde existem diferenças entre indivíduos normais. A escolha por polimorfismos autossômicos se deve porque, diferentemente dos cromossomos sexuais que apresentam grande variabilidade devido sua recombinação, eles possuem são ótimos marcadores de individualidade.

110 O termo *haplo* (απλός) é proveniente do grego e significa: simples, natural, ingênuo, cômico, singelo (MANIATOGLIOU, 2004; SILVA JUNIOR, 1987) Hapló-tipos diz respeito aos tipos, aos sinais mais simples e considerados *puros* do DNA.

amplos, utiliza-se o conceito mais abrangente de *haplogrupos* (grupos de haplótipos intimamente relacionados). O resultado do estudo filogenético relativa à patrilinearidade mostra que origens da população branca brasileira remontam à genética europeia, em especial, a portuguesa. No tocante a filogenia da matrilinearidade, relativa ao DNA mitocondrial X, os haplogrupos apresentaram o seguinte resultado: 60% da patrilinearidade é de origem ameríndia e africana (PENNA, 2002, p. 27). Segundo os autores, a pesquisa confirma o que se sabe sobre o povoamento pós-cabralino no Brasil. A pesquisa *Retrato*, chega a conclusão de que muitos brasileiros brancos devem ser conscientizados de seu DNA mitocondrial em maior porção (60%) ameríndio e africano. Pena *et alli*, conclui assim o *Retrato Molecular do Brasil*:

O Brasil não é uma “democracia racial”. Prova disso é a necessidade de uma lei para proibir o racismo. Pode ser ingênuo de nossa parte, mas gostaríamos de acreditar que se os muitos brancos brasileiros que têm DNA mitocondrial ameríndio ou africano se conscientizassem disso valorizariam mais a exuberante diversidade genética do nosso povo e, quem sabe, construiriam no século XXI uma sociedade mais justa e harmônica (2002, p. 28).

Os geneticistas do *Retrato*, como acima exposto, sinalizam que a tomada de consciência acerca da “identidade brasileira” poderia ser encontrada via filogenética, fenomenicamente oculta na codificação do corpo inserido em um meio geográfico através do plano molecular, podendo deslocar confusões e preconceitos históricos no tocante a “raça”. Nesse prisma, estamos no terreno da *biossociabilidade* na qual por intermédio dos saberes biológicos, em especial, os genômicos, se poderia organizar as relações sociais. Identidades e diferenças estariam situadas no quadro geral da investigação da linhagem genômica da população, caracterizando tanto relações *molares* – como determinadas políticas públicas, por exemplo –, quanto *moleculares* definindo perfis individuais dos membros da sociedade – que em analogia a Platão, sua constituição corporal e, por extensão, seu temperamento.

O mapeamento genômico dos diferentes grupos populacionais, ao serem codificados em termos raciais, implica em produção de identidades e de diferenças dentro do corpo social¹¹¹. Em torno da pesquisa *Retrato Molecular do Brasil*, um amplo debate foi suscitado por diferentes grupos da sociedade, pois, na medida em que ocorrem transformações no modo como se faz genealogia da população, implicam-se modificações significativas em diversos setores sociais, dentre outros, na elaboração de políticas que balizam a discussão na categoria de “raça” e das lutas antirracismo. Daí, uma questão que vem à tona é: por quê alguns grupos aceitaram imediatamente e por quê outros suspeitaram e/ou negaram a pesquisa?

111 Como salientam Rabinow e Rose: o mapeamento do SNP [polimorfismos nucleotídeos únicos] produzirá tipologias de diferenças entre “grupos de populações”, e é quase inevitável que estes grupos, em nome da saúde, serão codificados em termos de concepções culturais abrangentes da raça (2006, p. 43).

Para responder a esta indagação, a genética não parece ser o campo de estudo mais esclarecedor. A suspeita sobre os procedimentos da pesquisa pode também se mostrar muito interessante no tocante ao resultado final da *verdade genética* que a pesquisa *Retrato* traz¹¹².

o que se tem é um conjunto de homens de classe média e classe alta, portanto, supostamente escolarizados e socioeconomicamente bem colocados, que são estimulados a autodeclarar sua cor/raça em contextos (clínicas de paternidade e laboratórios de universidades) predominantemente frequentados por brancos de elite. As literaturas antropológica e sociológica demonstram que esse coquetel de fatores pode ser favorecedor do “branqueamento” das respostas de classificação social (SANTOS; MAIO, 2004, p. 73).

Recentemente, a partir da pressão de várias lutas sociais organizadas por grupos minoritários identitários, o Estado brasileiro reconheceu oficialmente uma série de práticas racistas ao longo de sua história¹¹³ através de leis e de políticas de discriminação positiva, como ações afirmativas, sistemas de cotas, dentre outros. Com destaque ao Movimento Negro¹¹⁴, diversos movimentos sociais identitários organizados visam atingir políticas ao nível do Estado como políticas reparativas ao racismo institucionalizado e promovido pelo Estado. A narrativa genealógica que traz o *Retrato Molecular do Brasil*, abre margens para a reafirmação da “democracia racial brasileira”. Desse modo,

as narrativas sobre a (bio)história da formação do povo brasileiro produzidas pela genômica vêm ao encontro de um imaginário social amplamente arraigado que vê na miscigenação um elemento positivo e definidor da identidade do país enquanto nação (SANTOS; MAIO, 2004, p. 87).

Com base nos resultados da pesquisa, visto que sessenta por cento do DNA mitocondrial da população branca é ameríndia e africana, os recursos e alocamentos de políticas públicas, por exemplo, no sistema de cotas poderiam ser requeridos por qualquer sujeito classificado como branco¹¹⁵. Em torno deste ponto, se desdobra uma série de questões de *biossociabilidade*, na medida em que em função destes saberes biológicos do indivíduo ao nível molecular é possível identificá-lo

112 Sobre a falta de divulgação dos critérios adotados na pesquisa, ver: SANTOS; MAIO, 2004.

113 Nas *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*, se diz: A demanda por reparações visa que o Estado e a sociedade tomem medidas para ressarcir os descendentes de africanos negros, dos danos psicológicos, materiais, sociais, políticos e educacionais sofridos sob o regime escravista, bem como em virtude das políticas explícitas ou tácitas de branqueamento da população, de manutenção de privilégios exclusivos para grupos com poder de governar e de influir na formulação de políticas, no pós-abolição (BRASIL, 2004, p. 11).

114 No Brasil, a resistência negra ocorre desde os primeiros séculos através dos quilombos, de revoltas e de movimentos organizados contra as práticas de escravização, como por exemplo: o quilombo dos Palmares do século XVI ao XVIII, a Revolta dos Alfaiates (1798), a Revolta dos Malês (1835), a Cabanagem (1835-1840), a Sabinada (1837-1838), a Balaiada (1838-1841), a Revolta da Chibata (1910), a Frente Negra brasileira da década de 30, o Teatro Experimental Negro a partir da década de 40, o movimento de resistência à ditadura, o Movimento das Mulheres Negras atual, para citar alguns (MUNANGA; GOMES, 2006).

115 Os critérios adotados pelo IBGE no Censo é auto-indicado, o próprio entrevistado indica sua cor, com base em um repertório prévio: branco, negro, pardo, amarelo (indígena).

sobre uma determinada política pública, seguro e auxílios de saúde – caso seja mapeado algum fator disgênico em sua constituição molecular¹¹⁶.

O *Retrato* oferece subsídios para mascarar um longo percurso histórico que segmentou e configurou a atual sociedade brasileira, estabelecendo, por meio de premissas biológicas, linhas de força que estreitam às relações críticas no tocante à governamentalidade populacional – ao passo que tal saber se devotado somente a um setor, os especialistas-geneticistas –, bem como cria dispositivos para interditar possibilidades de movimentos coletivos se organizarem, resistirem e narrarem outras genealogias contra formas de opressão históricas, que não se encontram ao nível do genoma, mas no vasto tecido social brasileiro¹¹⁷.

Se a maioria da população possui o DNA ameríndio e negro, neste prisma genômico, a questão das políticas públicas podem ser redirecionadas em função deste saber biomédico. Sem dúvida,

novos desafios para o pensamento crítico se originam da interconexão contemporânea entre as classificações políticas e genômicas de raça, identidade política, racismo, desigualdades de saúde, e seu potencial para adentrar na verdade biomédica, a lógica comercial e as práticas rotineiras do cuidado com a saúde (RABINOW; ROSE, 2006, p. 43).

A identidade e a governamentalidade das diferenças a partir das diversas genealogias em questão, colocam-se em um terreno de guerra. Não mais aquele que remonta ao nascimento do biopoder através das lutas entre as “raças” em sentido bipartido, ainda que neste debate a questão do *sangue* e da *linhagem* parece se manter central. O discurso genômico e molecular não é o mesmo do discurso de Boulainvilliers, embora se trate de um discurso histórico político. Também não é o mesmo de Vianna, embora um “mesmo” espírito possa lhe animar: de um planejamento social; do mapeamento e gestão dos riscos; da maximização das capacidades humanas e produtivas; da eugenia; da hereditariedade e dos perigos da doença (degeneração); da crença na objetividade científica na verdade biológica e sua contribuição para o plano social, dentre outros.

A questão do *meio* continua vital¹¹⁸, pois tanto para Vianna, quanto para a biopolítica na Era genômica, não se trata de um determinismo biológico e, por isso mesmo, faz-se necessário intervir à luz dos saberes biológicos, entendidos como *a priori*, assim como observar continuamente o indivíduo no ambiente para intervir sempre que possível. Prevenção e segurança face ao *gene* e ao meio. Nesse registro, operam os perigos das linhas moleculares que convergem os fluxos em função de uma servidão maquínica e das linhas molares das práticas de assujeitamento social.

116 “As pesquisas médicas e os mapeadores genéticos especificam suas populações e suas amostras em tais termos, as companhias de remédio buscam atingir laboratórios farmacêuticos específicos para grupos designados, como, por exemplo, os 'africanos norte-americanos'” (RABINOW; ROSE, 2006, p. 42).

117 Neste sentido, podemos localizar um longo percurso do *racismo à brasileira* (DAMATTA, 1981).

118 Ver Canguilhem, *O conhecimento da vida*, parte III, capítulo III, *O vivente e seu meio*.

A política genômica não pode ser considerada dessa forma como uma repetição¹¹⁹ das antigas formas de racismo, ao passo que nela se incrementa novas tecnologias e atores que reivindicam e influem sobre o regime de verdade em circulação. Em nome da vida se mobiliza um conjunto de saberes em função da saúde e da segurança da espécie, mas não se imputa diretamente lugares sociais, não discrimina inteligência e psicologia das “raças” - tal como em Vianna. Não se trata de retomar o racismo tal como vimos em termos de linhagem-nação como uma patrilinearidade, ainda que possa ter implicações futuras nesse sentido, mas sob um domínio muito mais *molecular*. Se antes as tecnologias do bio-poder, como vimos, se voltaram ao direito de morte, no direito de matar em nome da vida, segurança e da defesa social, atualmente, ela se volta para práticas do vitalismo, da promoção da vida em nome da saúde da espécie. A paisagem é outra, visto que dimensão técnica dispõe de recursos e de possibilidades de administrar os riscos e governar as diferenças, assim como influir sobre os modos de vida e a vida ao nível molecular. Neste horizonte, abrem-se vias à edição e à engenharia genética da natureza humana, individual e populacionalmente.

Minha suposição é que a nova genética deverá remodelar a sociedade e a vida com uma força infinitamente maior do que a revolução física já teve, porque será implantada em todo tecido social por práticas médicas e uma série de outros discursos. A nova genética será portadora de suas próprias promessas e perigos. Os projetos eugênicos anteriores foram projetos sociais moldados em metáforas biológicas. Seus efeitos sociais estenderam-se da higiene pública ao holocausto, mas nenhum deles tinha muito a ver com os discursos sérios da biologia, ainda que todos estivessem profundamente imbricados nos discursos de verdade (RABINOW, 1999, p. 143)

Contudo, embora as linhas moleculares ganhem terreno, as linhas molares profundamente estão presentes, ao passo que o saber da biologia e da genética traçam cortes que passam por categorias raciais. Nesse sentido, as linhas molares e moleculares se entramam e se conjugam, pois pode acontecer “de as duas linhas se nutrirem uma à outra, e de a organização de uma segmentaridade, cada vez mais dura, ao nível dos grandes conjuntos molares, entrar em circuito com a gestão de pequenos terrores e dos buracos negros onde cada um mergulha em uma rede molecular” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 161). Nesse enredo, a questão da biosociabilidade abarcaria uma longa luta sobre o poder das narrativas genealógicas que tanto reporta a linhas molares, quanto linhas moleculares que dizem respeito a diferentes lutas e narrativas genealógicas. Desse modo, podemos questionar acerca das contribuições do pensar genealógico nietzscheano e foucaultiano ao inserir descontinuidades e suspensas quanto às narrativas das origens e às

119 Nessa ótica, consideram Rabinow e Rose: “seria inútil e enganoso considerar esta configuração como repetição do passado, ou submergi-la dentro de alguma lógica global imaginada de biopoder: ao invés disso, precisamos identificar os pontos em que o julgamento crítico, as novas possibilidades de diagnóstico e os perigos poderiam exercer algum papel na direção que esse fenômeno toma” (2006, p. 43).

promessas da intervenção sobre o corpo biológico em nome da saúde e da segurança; pois, quando a razão quando sonha, diz Goya, produz monstros. Colocamos, sob tal viés, mais uma pergunta: que limites e contribuições podemos extrair dessa genealogia?

2.4. Entre *mapas* e *decalques* ou contribuições e limites da genealogia

Segundo as linhas traçadas pela genealogia nietzscheana-foucaultiana, os planos de emergência e de proveniência dos regimes de verdade que buscaram definir a natureza do ser humano (*antropos*) no quadro biopolítico, seguiram por uma narrativa que passa pelo sangue, pela hereditariedade, pela linhagem como “raça” e pelo parentesco. Nesse enredo, assistimos uma complexa trama que se desenrolou no Ocidente e que conta uma determinada história e genealogia sobre “o que é” e “quem são os seres humanos”.

O estatuto do humano na tradição ocidental é, como sublinhou Ingold, essencialmente ambíguo: por um lado, a humanidade (*humankind*) é uma espécie animal entre outras, e a animalidade um domínio que inclui os humanos; por outro, a Humanidade (*humanity*) é uma condição moral que exclui os animais. Esses dois estatutos coabitam no conceito problemático e disjuntivo de “natureza humana”. Dito de outro modo, nossa cosmologia imagina uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre os humanos e os animais, a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura. O espírito é nosso grande diferenciador: é o que sobrepõe os humanos aos animais e à matéria em geral, o que singulariza cada humano individual diante de seus semelhantes, o que distingue as culturas ou períodos históricos enquanto consciências coletivas ou espíritos de época. O corpo, ao contrário, é o grande integrador, o veículo da “participação moderna”: ele nos conecta ao resto dos viventes, unidos todos por um substrato universal (ADN, a química do carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os “corpos” materiais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 382).

Desse ponto de vista genealógico, portanto, o estatuto do humano conta uma determinada história de segmentaridades, mas que retorna ao *Mesmo*, ao centro de significância que garante a identidade do homem (*antropos*) fixada previamente: ocidental, europeu, caucasiano, racional, branco, belo, heteronormativo, científico, universal, temperado, dentre outros atributos da “raça”. Ou seja, ele possui um rosto, um centro de significância no qual faz converter todas as outras linhas. Por isso rostifica como redundância¹²⁰ e arborescência¹²¹, visto que as linhas de vida são submetidas ao ponto

120 Sobre a questão do rosto, da rostificação e da rostidade, veja o sétimo platô: *Ano Zero – Rostidade*. “O rosto é, ele mesmo, redundância. E faz ele mesmo redundância com redundâncias de significância ou de subjetividade” (Deleuze; Guattari, 2015, p. 36).

121 Tal como a distinção entre as linhas e espaços lisos e estriados, em que se diferencia a relação da linha com o ponto. Enquanto que no liso, o ponto se submete a linha, no estriado, a linha é submetida ao ponto. Por conseguinte, dizem Deleuze e Guattari, “é a submissão da linha ao ponto que constitui a arborescência” (2012, p. 95). Ou, dito de outro modo: “Os sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais como memórias organizadas. Acontece que os modelos correspondentes são tais que um elemento só recebe suas informações de uma unidade superior e uma atribuição subjetiva de ligações

central segundo uma máquina de define binariamente através da função branco/não-branco e, por extensão, civilizado/incivilizado, eugênico/disgênico, normal/patológico, homem/animal, mente/corpo, etc. Assim, essa genealogia que diz respeito a Oliveira Vianna e ao Retrato Molecular do Brasil comporta uma noção de unidade que:

aparece unicamente quando se produz numa multiplicidade uma tomada de poder pelo significante ou de um processo correspondente de subjetivação: é o caso da unidade-pivô que funda um conjunto de correlações biunívocas entre elementos ou pontos objetivos, ou do Uno que se divide segundo a lei de uma lógica binária da diferenciação do sujeito. A unidade sempre opera no seio de uma dimensão vazia suplementar àquela do sistema considerado (sobrecodificação) (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 17).

Esse centro de significância (Uno) pode ser situado genealogicamente, em certa medida, em função do termo grego *haplôs* (απλός) que, de modo geral, significa simples, natural, ingênuo, cândido, singelo, puro; que, em muitos casos, se coloca em sinonímia com outro termo grego *holos* (όλος) que, por sua vez, significa: interamente, totalmente, completamente (MANITOGLOU, 2004). Em torno desse termo *haplôs* – o mesmo utilizado na pesquisa genômica sobre as populações (hapló-tipos) –, Agamben sinaliza as chaves do destino histórico político do Ocidente.

“Nua”, no sintagma “vida nua”, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (que, segundo Aristóteles, “se diz de muitos modos”), o ser puro (*ôn haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concreta (AGAMBEN, 2007, p. 187-8).

Nesse jogo de sentido de *haplôs*, coloca-se tanto o *ser em sua finalidade e completude* (*teleion e hólōs*), caracterizando as linhas de pensamento da metafísica ocidental, quanto o isolamento político da *vida nua*, que demarca as linhas de entrada da biopolítica sobre a vida (*zoé*), cuja intersecção se coloca na governamentalidade da vida biológica no plano político.

Por outro lado, a genealogia nos termos de Nietzsche e Foucault pode ser vista como um recurso a uma geofilosofia da educação, visando desorganizar determinadas ordens de saberes-poderes e de processos formativos, sinalizando que, antes que a *identidade imaculada e pura* diretamente vinda do princípio e origem – seja *gene*, seja *raça*, seja *haplôs* –, os regimes de

preestabelecidas” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 26). Sobre a relação arborescência, rostificação e máquina binária molar, complementam os autores: “Segundo a lei da arborescência, é esse Ponto central que se desloca em todo o espaço ou sobre toda a tela, e que vai alimentar a cada vez uma oposição distintiva conforme o traço de rostidade retido: assim macho-(fêmea); adulto-(criança); branco-(negro, amarelo ou vermelho); razoável-(animal)” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 94).

circulação da verdade comportam diversas *pequenezas* deste mundo humano demasiado humano e cuja origem é um disparate: *puodenda Origo!*¹²² Nessa direção, diz Foucault:

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para desassujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais - “menores”, talvez dissesse Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos, esse é o projeto dessas genealogias em desordem e picadinhas (2005, p. 15-6).

A genealogia se configura como uma ferramenta de extrema importância ao educador ao expor que “é a partir das 'lutas' de cada época, do estilo das lutas, que se pode compreender a sucessão de diagramas ou seu re-encadeamento por sobre as descontinuidades” (DELEUZE, 1988, p.53). Nesse sentido, a prática do genealogista arranca pedaços das placas duras contidas nas linhas molares, através de fendas e fissuras que ele abre *arqueo e geologicamente* sobre os territórios. Portanto, “a arqueologia, a genealogia”, diz Deleuze, “são igualmente uma geologia” (DELEUZE, 2010, p. 124), ou seja, dizem respeito aos estratos, às territorialidades, aos agenciamentos. Por isso, embora não se confunde com elas, a genealogia se relaciona e opera entre as estrias e os estriamentos.

De certo modo, o eixo genético no qual se incluem Vianna e os geneticistas do Retrato está relacionado aos princípios do *decalque* das linhas molares e dos sistemas arborescentes, enquanto que a genealogia de Nietzsche e Foucault voltam-se para uma *cartografia*, visto que se abre às linhas que fissuram os blocos molares e a busca da origem pura da genealogia anterior. Uma diferença fundamental é que, enquanto a cartografia possui múltiplas entradas e saídas, o decalque volta sempre ao “mesmo”. “O decalque”, dizem Deleuze e Guattari, “já traduziu o mapa em imagem, já transformou o rizoma em raízes e radículas. Organizou estabilizou, neutralizou as multiplicidades segundo eixos de significância e de subjetivação que são os seus” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 23). Nesse sentido, o *decalque* seria responsável por endurecer as linhas rizomáticas ou microfísicas fixando-se nos pontos, ao invés das linhas e dos fluxos.

No entanto, a operação de projetar o decalque aos mapas é fundamental, e parecer ser o movimento da genealogia nietzscheana-foucaultiana. Segundo Deleuze, na confecção de seus diagramas (mapas), Foucault atuaria segundo o seguinte procedimento:

nunca age para representar um mundo preexistente, ele produz um novo tipo de realidade, um novo modelo de verdade. Não é sujeito da história nem a supera. Faz a história desfazendo as realidades e as significações anteriores, formando um número equivalente de pontos de emergência ou de criatividade, de conjunções inesperadas, de improváveis *continuums*. Ele duplica a história como um devir (DELEUZE, 1988, p. 45).

122 *Vergonhosa origem!* Expressão utilizada por Nietzsche em *Aurora* § 102 (2004, p. 74).

Nessa ótica, se pode observar desterritorializações e fissuras provenientes das linhas moleculares, em que a própria linha não se submete ao ponto, como nos sistemas arbóreos, mas subjuga o ponto a linha e faz fugir as identidades originárias, mostrando seu plano de emergência e de proveniência em meio a multiplicidade de linhas que conduzem a outros caminhos e genealogias possíveis. Na medida em que o mapa possui entradas múltiplas é possível entrar nele por meio do *decalque* ou das *árvores-raízes* e desterritorializar pontos e centros de significância. “No coração de uma árvore, no oco de uma raiz ou na axila de um galho, um novo rizoma pode se formar” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 24). E com relação à genealogia de Nietzsche, diz Foucault:

A história, genealógicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstina em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam (1995, p. 35).

Assim, em certa medida, a história se torna uma afirmação da vida, assim como paródia, dissociação sistemática, crítica e destruição do sujeito metafísico (FOUCAULT, 1995). Nesse sentido, torna-se preciso realizar o exercício de cartografar como as segmentaridades demarcaram territorializações sobre as paisagens brasileiras.

Se é verdade que a prática do cartógrafo é política, esse seu caráter nada tem a ver com o poder, no sentido de relações de soberania ou de dominação. Estas, mesmo em se tratando de relações interindividuais (como homem/mulher) ou de relações com as minorias (como heterossexual/homossexual, branco/negro), são sempre da alçada da macropolítica, com sua lógica específica de totalidade, identidade, oposição, contradição etc. Já o caráter político da prática do cartógrafo é alçada da micropolítica e tem a ver com *poder em sua dimensão técnica de subjetivação* – estratégias de produção de subjetividade –, dimensão fundamental da produção e reprodução do regime em curso (ROLNIK, 2016, p.69-70).

Todavia, para seguirmos por uma outra via, devemos nos lançar novamente ao espaço liso do mar. Nesse momento, “retornemos” mais uma vez a epígrafe: *navegar é preciso, viver não é preciso*. Aqui, antes que fazer uma análise histórica, seguiremos em busca de coordenadas para se pensar por outras vias e compreender outras potências presentes nas linhas cartográficas e, portanto, nas linhas da própria vida. Contudo, quando colocamos a relação entre o navegar e o viver como um disparador inicial de nossas questões, um aspecto *desviante* parece demarcar consideravelmente as territorializações sobre a *terra* e o *homo brasilis*: afinal, não foram os imprevistos e os desvios de rota que conduziram Cristóvão Colombo e também as embarcações portuguesas pilotadas por Cabral a *novos mundos*?

Capítulo 3. Cartografias desviantes.

Na medida em que se trata de um exercício de cartografia sobre as diferentes linhas de vida que se mostraram fortemente segmentarizadas no capítulo anterior, para iniciar o presente capítulo colocamos a seguinte pergunta: tratar-se-iam de cartografias certas por linhas desviantes ou cartografias desviantes por linhas corretas? Possivelmente, nem uma, nem outra opção, mas tratam-se, sobretudo, de coordenadas desviantes, marcadas por alguns (des-)encontros.

3.1. *T(r)-ópicos desviantes: des-encontros nas Antilhas.*

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para indagar se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem através de uma vigilância prolongada se o cadáver daqueles estava ou não sujeito à putrefação (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 54).

A passagem acima relatada por Lévi-Strauss, extraída do historiador Gonzalo Fernández de Oviedo¹²³, parece indicar com uma certa precisão o *des-encontro* de diferentes visões de mundo, de distintos regimes semióticos. Enquanto os espanhóis pesquisavam se os indígenas possuíam alma, os ameríndios investigavam se os corpos daqueles estariam sujeitos ao perecimento. A questão sobre a existência de alma nos indígenas tornou-se motivo de investigações teológicas e científicas até que o Papa Paulo III proclamou a *Sublimis Deus* na qual classificavam os índios como também descendentes de Adão, isto é, filhos de Deus, seres humanos (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 13). Enquanto que para os espanhóis o ponto central era a alma, para os índios era o corpo¹²⁴. Nesses termos, as diferentes linhas demarcam funções semióticas inversas em relação à alma e ao corpo.

O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que as outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37).

Desse encontro entre diferentes mundos, fez-se um *desencontro* que, a rigor, marcaria profundamente tanto o Velho quanto o Novo Mundo. Este desencontro, da descoberta dos americanos pelos europeus, segundo Todorov¹²⁵, anuncia e funda a *identidade* presente do Ocidente,

123 A anedota é extraída da obra *Historia general y natural de las Indias* (1526), dedicada a Carlos I da Espanha, e somente publicada na íntegra entre 1851-5.

124 Neste prisma, Lévi-Strauss conclui: dada a mútua ignorância, a última atitude (dos ameríndios) era mais digna de seres humanos (LÉVI-STRAUSS, 1985, p.54). Ao se referir a essa passagem das Antilhas, Viveiros destaca que Lévi-Strauss distingue duas posturas diferentes: enquanto os europeus invocaram as ciências sociais, inquirindo se os indígenas não seriam meros animais, os índios, por sua vez, confiaram nas ciências naturais, ao realizar experiências suspeitando que os europeus pudessem ser deuses (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 36).

125 Com relação à chegada dos europeus na América no século XVI, considera Todorov: “em primeiro lugar, a

bem como de suas relações de com a *alteridade* (1999). Podemos dizer que, em certo sentido, trata-se de um acontecimento na medida em que o encontro com o forasteiro, aquele que vem de *fora*, força que mobiliza o pensamento¹²⁶. Caso consideremos nesse sentido, tal encontro possui uma potência de disjunção das identidades a partir do encontro com a alteridade. O mundo não poderia ser mais o mesmo a partir desse encontro com o fora¹²⁷, pois “encontrar o fora é sempre ser forçado, involuntariamente afetado; ou melhor, um afeto é involuntário por natureza, pois vem de fora, implica um encontro, é o indício de uma força que se exerce do exterior sobre o pensamento” (ZOURABICHVILI, 2016, p. 71). Embora esse encontro seja proveniente de uma primeira potência advinda de uma linha que fugiu da rota prevista – desvio que possibilita tanto abertura como também destruição de mundos –, outras linhas estão em jogo. Por conseguinte, ocorre a emergência de linhas que visam capturar identidades e, por extensão, definir alteridades em função de planos e de rotas já constituídas, enquanto movimento de reterritorialização sobre um “novo” mundo que se mostra desterritorializado.

Embora nossas questões estejam profundamente implicadas na trama histórica, em uma linha, ou melhor, em linhas que tramam enredos de identidade e de alteridades na cultura ocidental, seguimos pela via de esboçar algumas cartografias das implicações desse desencontro rico em consequências. Daí, nos situamos mais em linhas e coordenadas geográficas do que seguir rigorosamente o fio da história. Todavia, traçaremos uma linha transversal que cruza momentos históricos distintos visando compreender alguns pontos que delinearam um certo jogo entre identidade e alteridade com aspectos que produziram marcas profundas nos modos de existência no Brasil. Para tanto, no item a seguir estabeleceremos dois subt(r)ópicos que traçam cartografias das diferentes linhas que concorrem na formação de uma paisagem oficial de Brasil.

descoberta da América, ou melhor, dos americanos, é, sem dúvida, o encontro mais surpreendente de nossa história. Na descoberta dos outros continentes e dos outros homens não existe, realmente, este sentimento radical de estranheza. Os europeus nunca ignoraram totalmente a existência da África, ou da Índia, ou da China, sua lembrança esteve presente desde as origens. A Lua é mais longe do que a América, é verdade, mas hoje sabemos que aí não há encontro, que esta descoberta não guarda surpresas da espécie. Para fotografar um ser vivo na Lua, é necessário que o cosmonauta se coloque diante da câmara, e em seu escafandro há um só reflexo: de um outro terráqueo. No início do século XVI, os índios da América e estão ali, bem presentes, mas deles nada se sabe, ainda que, como é de esperar, sejam projetadas sobre os seres recentemente descobertos imagens e idéias relacionadas a outras populações distantes. O encontro nunca mais atingirá tal intensidade, se é que esta é a palavra adequada” (1999, p. 6).

126 Nesse ponto em questão, entendemos a potência do encontro não de maneira harmônica ou segundo o modelo da reconhecimento, de reconhecer-se a si no outro – tal como a tradicional imagem de pensamento ocidental se sustenta e voltou toda uma maquinaria para fazer valer seu ponto de vista. Pelo contrário, esse encontro de diferentes mundos violenta o pensamento com a força do *fora*, aquilo que não era previsto, com a não-conexão, com o acaso, com o signo que arromba o pensar e leva a perceber a alteridade – ainda que como efeito e passividade, na medida em que não se está no âmbito da escolha. Nesse sentido, diz Zourabichvili: “Encontro é o nome de uma relação absolutamente exterior na qual o pensamento entra em conexão com aquilo que não depende dele” (2016, p. 52).

127 O *Fora* pode ser entendido em dois sentidos complementares: 1) o não-representável, ou o fora da representação; 2) a própria consciência do representável, a saber, a exterioridade das relações, o campo informal das relações (ZOURABICHVILI, 2016, p. 75).

3.1.1. Subt(r)ópicos desviantes: territorializações sobre o *homo* e a *terra brasilis*.

Nesse subt(r)ópico, versaremos sobre dois grandes cortes a partir de diferentes quadros¹²⁸. O primeiro corte, derivado da categoria de selvagem, apresenta à luz do jogo interpretativo no século XVI, devidamente apropriado no século XIX, segundo a figura do ameríndio como genealogia do *ethos* brasileiro, tanto como modelo em um sentido positivo, quanto negativo como modo de existência a ser superado. Nesse prisma, confrontamos o quadro *A primeira Missa no Brasil* (1860), de Victor Meirelles com a gravura de Theodor De Bry *Assando e comendo prisioneiros* (1592), visando compreender como alguns aspectos da categoria de nativo foi capturada nos discursos, desenhando o rosto do indígena e as paisagens das *terras brasilis* em função de projeções semióticas alheias aos nativos. O segundo corte incide sobre algumas linhas de força traçadas sobre o negro africano e afro-brasileiro em função da genealogia bíblica de Cam, em particular, no prisma do pensamento eugênico da passagem do século XIX ao XX no Brasil a partir do quadro do pintor espanhol Modesto Broccos, *A Redenção de Cam* (1895), que sinaliza como se enredaram as linhas de vida na perspectiva do biopoder sobre o negro na paisagem oficial brasileira. Por fim, abordaremos o quadro *Progresso Americano* (1872), de John Gast, traçando uma relação entre territorializações tanto sobre o aspecto racial, quanto sobre a formação cultural dos ameríndios em nome do progresso e de uma *verdadeira* civilização.

3.1.1.2. Desvios em *A primeira Missa no Brasil*.



Primeira Missa no Brasil (1860). Autor: Victor Meirelles de Lima (1823-1903).

¹²⁸ O quadro ou a tela, assim como a gravura abordada no item, são considerados em função de um centro de significância que promovem relações binárias de captura das identidades através de círculos que circunscrevem qualquer linha de desvio em função de um significante devidamente preestabelecido.

Em relação ao quadro de Victor Meirelles de Lima¹²⁹, podemos observar que o plano é povoado por inúmeros e distintos personagens, com diferentes rostos, roupagens e sob uma paisagem comum. A perspectiva, sem dúvida, é distinta, na medida em que cada personagem ocupa posições diferentes. Os planos de composição da tela podem ser divididos em função de cores e de posicionamentos dos personagens. Também salta os olhos um aclave que parte do primeiro plano, no qual se posicionam os nativos, em direção à luz mais intensa e ao ponto alto do qual convergem todos olhares da cena, a cruz como símbolo da pregação Cristo e do sacrifício do herói salvador da humanidade nos relatos bíblicos. Desse ponto focal do qual tudo converge, podemos também estabelecer círculos ou espirais que definem posições sociais para todos os personagens. A paleta de cores, nesse quadro, não é menos importante.

Habitando o centro da cena está a cruz e o padre frei Henrique, com uma batina bem alva, acompanhado de uma comunidade eclesiástica que traça um primeiro círculo. Próximos a esse círculo central estão os capitães das naus, os navegantes-tripulantes, alguns ajoelhados e outros em posição de reverência de pé. Alguns objetos como uma arca, uma jarra dourada, espadas e tecidos fazem parte desse seletivo círculo. O próximo círculo que parece se abrir é dos nativos *quase* nus que assistem a cena – alguns com expressão de curiosidade, outros com ar de desconfiança e de espanto. No entanto, antes que belicosa, a cena ocorre em uma certa harmonia. A tonalidade dos nativos é, sobretudo, terrosa, com tons de vermelho e de marrom demarcam as cores de seus corpos. Na perspectiva geral, a direção que se abre é para o mar (ainda que não assuma o protagonismo, ele está lá, bem ao fundo direito) e a paisagem vegetal que se abre não é tão densa. Marginalmente, somente aparecem figuras nativas que se desvanecem sob uma paisagem atmosférica e sublime.

O quadro *A Primeira Missa no Brasil* de Victor Meirelles, se mostra útil por dois motivos em especial, a saber, por interceder anacrônica e diacronicamente. Podemos dizer *anacronicamente*, porque tornou-se comum traçar o encontro do ano de 1500, descrito na Carta de Caminha, entre o mundo europeu e os nativos ameríndios – em especial, nos livros escolares¹³⁰ – através de uma pintura realizada entre Paris e Roma, finalizada em 1860, mais de três séculos do ocorrido. Nesse sentido, se pode ver um *sintoma*, tanto no que se refere a um conjunto de referências que visavam

129 O catarinense Vitor Meirelles, foi aluno da Academia Imperial de Belas Artes do Rio de Janeiro, espaço inicialmente projetado para ser uma Escola de Artes e Ofícios, que, entre sua fundação em 1816 e 1826, momento de sua inauguração, desviou de seus princípios populares em função de uma elitização da arte. A Academia voltou-se à pintura neoclássica de forte inspiração na pintura histórica francesa de Jacques-Louis David (1748-1825). O quadro de Meirelles foi realizado quando era bolsista da Academia Imperial em Paris. Sua inspiração visual pode ser encontrada no quadro de Émile Jean-Horace Vernet (1789-1863), *A Primeira Missa em Babilônia* (1854), assim como na Carta do Achamento de Caminha (1500).

130 Nesse sentido, diz Migliaccio: “A imagem de *A Primeira Missa no Brasil* foi reproduzida em toda parte, nos livros didáticos, nas imagens populares, e foi até mesmo citada no cinema nacional, demonstrando o papel que a pintura histórica desempenhou na criação de uma imagem coletiva da nação” (2014, p. 181).

produzir uma imagem do Brasil recém-independente (1822), através do mecenato do monarca esclarecido Don Pedro II¹³¹, quanto ainda possuir ressonâncias nos atuais manuais escolares. Os desdobramentos atuais dessa visão sobre o ameríndio, que retorna em distintos momentos históricos como um ser puro e natural, sinalizam uma determinada dimensão *diacrônica* – ainda que, em alguns casos, seja notado como um ser “parado” no tempo.

Por conseguinte, parafraseando Roberto Schwarz, a tela de Meirelles pode se tomada como uma espécie de “*imagem fora do lugar*”, seja no sentido de tomar o quadro como representação do encontro do século XVI, seja no modo de figurar uma paisagem totalmente pacífica, sem resistências e muitos ruídos, seja como um quadro elaborado no século XIX, cuja finalidade era promover uma determinada visão de *ethos* indígena, seja como Roberto Schwarz considerou¹³²: um Brasil escravista com ideias do liberalismo europeu, mediada pelo favor e compadrio, somada ao caráter ornamental de uma sociedade de Corte e um monarca esclarecido. É claro que invariavelmente essas “ideias” sobre os indígenas estão situadas em um determinado tempo histórico e geografia, cumprindo funções fundamentalmente políticas.

Assumindo a importância de representar as raízes do “nascimento do Brasil”, o quadro de Meirelles apresenta um “descobrimento” como um “encontro pacífico e ordenado de raças, com a Igreja e o Estado ao centro e os indígenas, curiosos, aprovando a 'verdadeira' fé” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, s/nº). Nesse sentido, ao tomar o indígena segundo a feição da inocência¹³³ e da pureza como símbolo do Brasil de meados do século XIX, o projeto estético-político do romantismo

131 Desde anos de 1860, d. Pedro II transformou-se em um mecenas das artes e das ciências, pagando-os pessoalmente e encomendando obras. Tanto os Institutos de pesquisa, quanto a Academia Imperial de Belas Artes se voltaram a tarefa de construir a imagem de Brasil em trabalhos que buscavam desenvolver um sentimento patriótico e ufanista. As imagens foram recursos tanto de propaganda política, quanto de produção de uma subjetividade que deveria preencher o recém-nascido lugar de uma identidade nacional brasileira. “Produtora das imagens oficiais do Império, a Academia imporia não só estilos como temas: o motivo nobre, o retrato, a paisagem e o indigenismo histórico em voga. Em boa parte produzidas no exterior, tais obras apresentavam uma idealização da paisagem e da população, coerente com o olhar de quem descreve longe a realidade” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 289).

132 Estamos nos referindo ao texto homônimo, *As ideias fora do lugar*, de Roberto Schwarz, da obra *Ao Vencedor as Batatas*. Nesse polêmico texto, o qual o autor se sentiu a necessidade de realizar alguns esclarecimentos (2012), aborda-se o disparate entre uma sociedade de Corte baseada no trabalho escravo adotar ideias de cunho liberal e de caráter ornamental e iluminista, assim como um desdobramento no plano político de três classes de população: o latifundiário, o escravo e o “homem livre”. Entre o primeiro e o segundo fica clara a relação, mas no tocante ao último ocorre, na prática, um regime de compadrio, de clientelismo, no qual o favor torna-se mediação quase universal (SCHWARZ, 1992, p.16). Nesse registro, diz o autor: “no campo dos argumentos prevaleciam com facilidade, ou melhor, adotávamos sofregamente os que a burguesia europeia tinha elaborado contra arbítrio e escravidão; enquanto na prática, geralmente dos próprios debatedores, sustentado pelo latifúndio, o favor reafirma sem descanso os sentimentos e as noções em que implica. O mesmo se passa no plano das instituições, por exemplo com burocracia e justiça, que embora regidas pelo clientelismo, proclamavam as formas e as teorias do estado burguês moderno” (SCHWARZ, 1992, p.17). Mais tarde, o autor esclarece que não se trata de ideias fora do lugar que não funcionaram na cultura política brasileira, mas, a rigor, foram apropriadas de acordo com os diversos grupos e interesses em questão (SCHWARZ, 2012).

133 Assim consta na Carta de 1500: “A feição deles é serem pardos, quase avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas; e estão em relação a isso com tanta inocência como têm de mostrar o rosto” (CAMINHA, 2013, p. 15).

brasileiro reforça uma perspectiva genealógica da nação brasileira que se mostrava interessante aos projetos do Estado brasileiro.

História e mito caminham lado a lado, enquanto a imaginação cede espaço ao didatismo: o índio nobre teria existido em um passado remoto, e era ele, assim notificado, que inspirava os dramas românticos produzidos na corte, os quadros grandiosos ambientado nos trópicos, as belas óperas que apresentavam, para o exterior, um Império tão exótico quanto nobre. Como um bom selvagem tropical, o indígena romântico permitiu à jovem nação fazer as pazes com um passado honroso, anúncio de um futuro promissor (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 289).

Os quadros de representação histórica tinham uma função educacional de converter os olhares para aspectos estrategicamente selecionados sobre uma nova demanda de produção de subjetividade acerca das identidades e alteridades em jogo na vida política. “O que se buscava no quadro”, diz Micliaccio, “não era a originalidade, mas uma transposição de significado de modelos ilustres” (2014, p. 179).

O indígena era um modelo de *bom selvagem* que poderia ser resgatada de uma determinada tradição historiográfica sobre o Brasil, tais como a Carta de Caminha, os livros do franciscano André Thévet (1502-1590) e o calvinista Jean De Léry (1534-1611). Nesse prisma, o *homo brasiliis* seria proveniente de um ser puro, capaz de ser catequizado e seguir os preceitos do cristianismo. Contudo, essa mesma historiografia também apresenta uma outra face do nativo.

3.1.1.2.1. Um outro desvio: *Assando e comendo prisioneiros*.

Ainda nesse item desviante, cumpre a necessidade de realizarmos um pequeno giro, que muda de direção, mas mantém em um mesmo jogo sentido, porém, com valor invertido. O navegador cristão do século XVI carrega consigo uma bipolaridade de valores que reforçam um ao outro. Nesse sentido, a figura que desponta não seria mais a da pureza do bom selvagem, mas de um “mau selvagem”, em especial, do canibal.

A imagem a seguir se mostra como um banquete no que se refere a um recorte de olhar sobre alguns aspectos do *ethos* do *homo brasiliis* no século XVI. Aqui, muitos elementos são postos em cena visando caracterizar um ritual antropofágico. As formas e o posicionamento dos corpos são importantes sinais da seleção visual da gravura de Theodor De Bry, *Assando e comendo pedaços do prisioneiro*, autor da obra *Grandes Viagens* (1592), que compila no final do século XVI diversos relatos de viagens do europeu sobre os diferentes rincões do mundo conhecido.



Assando e comendo pedaços do prisioneiro (1592). Autor: Theodor De Bry (1526-1598).

Podemos dividir os planos da gravura em três, excluindo o plano de fundo que oferece a paisagem e o contexto do acontecimento, ao qual faremos referência logo em seguida. No primeiro plano, em destaque, três homens e um curumim estão situados à direita, embora todos estejam com pedaços do prisioneiro em mãos, um deles parece estar em estado de admiração ao olhar o tórax do prisioneiro. Seu corpo possui deformações de pele e sua genitália está amostra. Do centro para a esquerda, pedaços de um corpo são assados por um fogo alto e sustentados por uma grelha engenhosamente estruturada – da qual, em detalhe, se pode notar a gordura dos pedaços dos corpos escorrer –, que ocupa a maior porção desse primeiro plano. Quem alimenta o fogo, não come. Ainda nesse mesmo plano, três mulheres localizam-se à direita, uma, em uma pose tipicamente *Renascentista* devora um braço, enquanto que as outras duas, que não possuem porções do corpo a serem devoradas, estão a lamber os dedos – talvez, aguardando uma parte, ou terminando de engolir uma porção ou em um pequeno intervalo entre uma refeição e outra¹³⁴. Em relação à forma e ao

¹³⁴ Essa duas figuras femininas, assim como uma terceira segurando um membro um pouco afastada, que estão localizadas atrás da “Vênus”, são inspiradas no episódio descrito por Jean de Léry (1534-1611), em *Viagem à Terra do Brasil* (1578), das velhas glotonas e ocupam um imaginário das bruxas no contexto do Renascimento e da Contra-Reforma (SADLER, 2016, p.78). Nessa obra, comenta Jean de Léry, que logo após matar o prisioneiro no ritual antropofágico, em que, em muitos casos uma mulher chora pela vítima: “as outras mulheres, sobretudo velhas, que são mais gulosas de carne humana e anseiam pela morte dos prisioneiros, chegam com água fervendo, esfregam e escaldam o corpo a fim de arrancar-lhe a epiderme; e o tornam tão branco como na mão dos cozinheiros os leitões que vão para o forno. Logo depois o dono da vítima e alguns ajudantes abrem o corpo e o espostejam com tal rapidez que não faria melhor um carnicheiro de nossa terra ao esquartejar um carneiro. E então, incrível crueldade, assim como os nossos caçadores jogam a carniça aos cães para torná-los mais ferozes, êsses selvagens pegam os filhos uns após os outros e lhes esfregam o corpo, os braços, e as pernas com o sangue inimigo a fim de

posicionamento dos personagens da cena, podemos notar a cunhã (mulher) à extrema esquerda e um curumim à extrema direita, sob os signos do classicismo europeu, como “duas” Vênus canibais parecem sustentar ornamentalmente as laterais da gravura.

Localizados atrás desse primeiro grupo e do fogo, no segundo plano, outros três homens devoram partes do prisioneiro. Um deles, enquanto come com uma mão, espreita um outro pedaço com a outra. Todo esse grupo de indígenas situados na parte direita, à exceção do curumim e daquele que cuida do fogo, possui deformações, tais como calombos e pelos em regiões determinadas do corpo. Do lado esquerdo, uma índia com grandes seios à mostra segura admirando um pedaço da perna direita do prisioneiro lambendo os dedos. Assim como as posições de Vênus de cada lado no primeiro plano, nesse segundo, a posição invertida e espelhada da admiração do próximo pedaço a ser devorado parece oferecer um importante recurso no plano de composição da obra. Mesmo se tratando de uma cena assustadora ao olhos europeus do século XVI, o equilíbrio *Renascentista* tramava o plano de composição.

No terceiro e último plano dos personagens, um homem ocupa a cena segundo uma certa distância, não possui nenhuma porção do banquete. Esse personagem possui um determinado destaque na medida em que está localizado no plano mais elevado entre todos os presentes no festim canibal. Ele não é índio. Diferentemente desses, possui mais cabelo e longas barbas. Outro sinal é que parece se mostrar assustado com a situação, ao observar tudo de braços levantados: enquanto a palma esquerda se estende, aparentemente mais por vacilo e consternação do que pedindo uma porção, na mão direita, o dedo indicador aponta aos céus – que está situado na linha de centro da gravura e no ponto mais elevado entre os personagens. Essa pessoa é Hans Staden (1525-1576) – viajante e corsário alemão, que naufragou nas costas brasileiras em 1550 e foi prisioneiro dos índios tupinambás no litoral de São Paulo, conseguindo escapar e publicar uma obra sobre suas viagens ao Brasil.

Nesse registro, entramos no último plano que seria o fundo, a paisagem na qual possibilita um determinado regime de significância à obra. Ao observar o quarto plano, se pode identificar a aldeia Tupinambá, situada entre São Sebastião e Ubatuba, que Staden foi prisioneiro e, em particular, sob o pano de fundo de três ocas dispostas em uma proporção geométrica¹³⁵, conforme a estética renascentista. Contudo, o gesto do dedo de Staden possui uma ressonância que parece

torná-los mais valentes” (1960, p.178-9). Se pode considerar que na seleção do plano de composição da gravura de De Bry, a escolha das velhas representariam a decadência de Eva após comer o fruto proibido, assim como os demais em cena.

135 Sobre o plano de composição das gravuras de De Bry, diz Belluzo: “Nas cenas do interior da aldeia de Ubatuba, transpostas por De Bry, as figuras femininas em roda estabelecem relações proporcionais simétricas, por meio das quais o aspecto visível de uma figura completa outra figura feminina vista em posição espacial invertida, integrando o todo. O princípio da divisão do todo ou da multiplicação das partes é constante” (1994, p. 55).

centrar todo o plano de composição da gravura.

Publicada em 1557 em Marburgo, a obra de Hans Staden foi o primeiro texto escrito em alemão que relata em detalhes os modos de vida (*ethos*) dos povos Tupinambás¹³⁶, pertencentes ao tronco Tupi-Guarani que habitavam o litoral brasileiro no século XVI, juntamente a cinquenta e quatro gravuras que ilustravam diferentes paisagens, plantas e habitantes. Na obra, a primeira parte diz respeito a uma cronologia das duas viagens que Staden fez ao Brasil, cujo ponto central está nos nove meses que foi prisioneiro dos Tupinambás, enquanto que a segunda parte trata dos costumes, dos modos de vida e dos rituais desse povo. Tal obra, juntamente a de Léry e de Thévet, marcam uma espécie de certidão da fundação da etnografia e dos textos de História do Brasil na modernidade (KOENING, 2014, p. 78). Nesse registro, podemos medir o impacto da obra de Staden quando estabelecemos um paralelo do gesto de seu dedo indicador com o título original da obra de 1557:

História Verdica e descrição de uma terra de selvagens (*wilden*), nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen até os últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que agora traz a público com esta impressão (STADEN, 2014, p. 15).

Título não somente extenso e dotado de muitas adjetivações sobre o povo Tupinambá – “selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos” –, assume tanto um caráter testemunhal, alguém que vivenciou factualmente aquilo que relata, quanto sensacionalista para uma indústria editorial nascente no Velho Mundo, voltada sobretudo por uma perspectiva etnocêntrica de produção de estereótipos, ou, em outros termos, polemicamente eurocêntrica¹³⁷. No caso de Staden, seu retorno à morada mostra que, embora correu o risco de perder seu rosto e tornar-se um selvagem face à alteridade canibal dos Tupinambás, ele manteve sua identidade.

Nesse caso, o encontro com a alteridade não foi capaz de modificá-lo essencialmente, permanecendo o mesmo face aos perigos do contato com o outro e às tentações de perder sua formação cultural¹³⁸. Por isso, a obra de Staden pode:

permanecer atuante como paradigma da produção de sentido ao longo de muitos séculos: paradigma de uma perspectiva do “eu”, que, de um lado, permite ir até aquela fronteira na qual a identidade ameaça se perder e, de outro, lançando um

136 A palavra *Tupinambá*, de origem tupi, é a junção de *tu-upi* (tupi), pai supremo, primitivo, progenitor, com *abá*, homem, índio, pessoa (BUENO, 2013).

137 Nesse registro, diz Koenig: “*Historia* como um texto sensacionalista refinadamente construído, dependente de esteriótipos culturais e moldes literários e de um mercado de livros ávidos pelo chocante” (2014, p. 78).

138 Nesse sentido, Staden não perde sua formação cultural europeia, sua bagagem protestante e sua fé em Cristo, mesmo sobre situações limites. Desse modo, o autor finaliza sua obra com o seguinte testemunho: “Caro leitor! Descrevi tão brevemente minhas viagens terrestres e marítimas, pois quis narrar o início delas, quando estive em poder do povo selvagem e cruel. Quis mostrar como o Salvador de todos os males, Nosso Senhor e Deus, com seus poderes libertou-me, sem que eu pudesse esperá-lo, do domínio dos selvagens. Cada qual deve ouvir como Deus todo-poderoso protege e conduz seus cristãos detentores de fé, como desde sempre o fez” (STADEN, 2014, p. 179).

olhar para trás sobre o acontecido, garante que o prejuízo não acontecera. Partindo de um solo seguro dos locais da impressão ocidental, transmite-se o calafrio de uma possibilidade, que finalmente pode ser rejeitada e utilizada tanto para a comprovação quanto para o aumento do conhecimento do mundo (KOENING, 2014, p. 98).

Outro aspecto que merece uma atenção especial: a técnica da gravura, a tipografia e a emergência da tecnologia da imprensa¹³⁹. A gravura foi o processo gráfico que povoou o plano de composição dos materiais impressos – tecnologia que implica diretamente na circulação dos regimes de verdade e na produção de modos de vida¹⁴⁰. A rigor, a imprensa somente deveio por conta da fusão de muitas técnicas heterogêneas, tais como: o papel, a xilogravura, a fundição de metais, a prensa e a tinta espessa (FEBVRE, 2017, p. 100-4). Por conseguinte, uma figura imagem do nativo que fora capturada inicialmente pela tecnologia da escrita de cartas e de livros manuscritos, agora, adquire a forma impressa – resultado da prensa de tipos móveis de Johannes Gutemberg (1398-1468). A tecnologia da imprensa ampliava o poder de projetar imagens e divulgar notícias sobre lugares desconhecidos e exóticos através da tipografia. Em torno dela, se opera uma ampliação do poder de algumas narrativas, assim como também das práticas de visualidade e de subjetivação¹⁴¹.

Ao viver os desdobramentos da difusão dos regimes de saberes pela tecnologia tipográfica da imprensa, Comenius comenta: “com a imprensa (...) uma vez que se corrija um único exemplar, todas as outras cópias estarão corrigidas” (1997, p. 362). Nesse registro, em sua obra *Didática Magna* (1657), ele faz um paralelo entre sobre seu método didático e a tipografia:

Na didacografia¹⁴² (gosto de usar esse termo) é exatamente a mesma coisa. O papel

139 Sobre a tecnologia da imprensa, da técnica da xilogravura e da calcogravura (em cobre ou genericamente gravura metal), consultar: COSTELLA, 2006; 2014; FEBVRE, 2017.

140 De modo geral, podemos considerar a xilogravura e a imprensa como técnicas que fazem funcionar uma série de tecnologias que cruzam com o saber, o poder e o si a partir de Foucault. Nesse registro, segundo Foucault, se compreende quatro grandes grupos de técnicas que, embora cada tipo esteja associada a um determinado modo de dominação, raramente funcionam de maneira separada: 1) as técnicas de produção por meio das quais se pode produzir, transformar e manipular objetos; 2) as técnicas de sistemas de signos, que permitem a utilização dos signos, dos sentidos, dos símbolos ou da significação; 3) as técnicas de poder que determinam a conduta dos indivíduos, submetendo-os a alguns fins ou à dominação – por meio de práticas de objetivação do sujeito; 4) as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser. Cada tipo implicaria, diversos modos de educação e de transformação dos indivíduos, visto que não se trata somente de adquirir algumas aptidões, mas também de adquirir algumas atitudes (FOUCAULT, 2014, p. 266). Com base nessa relação entre xilogravura e imprensa, podemos entender que as tecnologias de manipular e transformar objetos (livros e outras mídias) estabelecem codificações e regimes de sentido que influem sobre a domínio da subjetividade.

141 Vale destacar que as xilogravuras de Staden “circulavam, muitas vezes, de modo independente do texto escrito, e a disseminação de imagens de seres humanos nus empenhados em atos antropofágicos tornou-se ainda maior” (SADLIER, 2016, p. 42).

142 Sobre a relação entre didacografia e tipografia, diz Comenius: “assim como a descoberta da arte tipográfica possibilitou a multiplicação dos livros, veículos de instrução, também com a descoberta da *didacografia* (διδασκαλία) ou *panmétodo* (πανμετοδία) é possível multiplicar as pessoas instruídas para o grande proveito da humanidade” (COMENIUS, 1997, p. 370).

são os alunos, cuja mente é impressa com os caracteres da ciência. Os caracteres tipográficos são os livros escolares e todos os outros instrumentos didáticos, por meio dos quais as matérias que devem ser aprendidas são impressas com facilidade nas mentes. A tinta é a voz do mestre, quando, a partir dos livros, ele transmite o sentido das coisas para as mentes dos alunos. A prensa é a disciplina escolar, que predispõe e obriga a todos a absorver os ensinamentos (COMENIUS, 1997, p. 364).

O excerto acima parece sinalizar para uma necessidade de disciplinar e normatizar as práticas educativas escolares em função de uma tecnologia que garantisse a *repetição do mesmo* por meio da analogia da *prensa*¹⁴³. Não se faz preciso avançar muito para compreender o impacto de determinadas formas de pensamento que foram difundidas reforçando e obstruindo determinados regimes de saberes em detrimento de outros. Com efeito, em linguagem técnica, a matriz de tipos móveis de Gutemberg eram xilografias, tipos gravados em madeira, mas, em pouco tempo, foram substituídas por metal, cuja matriz se convencionou chamar de *clichê*. Por isso não seria forçoso chamar a gravura de Bry, *Assando e comendo pedaços do prisioneiro*, de *clichê*, na medida em que se trata de uma matriz em metal, porém, se ela mesma também não assumisse outro sentido: o de *clichê* como repetição de sentido.

O relato de Staden que vinha acompanhado de cinquenta e quatro xilogravuras, inspirou a gravura de Theodor de Bry, que, vale destacar, nunca pisou nas terras retratadas – no Brasil. Nesse prisma, poderíamos chamar essa gravura não somente de uma obra de segunda mão, mas também de um “segundo olhar”, como algo que retorna como *mesmo* ou como um *clichê*; ou ainda: clichê de um clichê. Torna-se significativo também este tipo de reprodução de imagens a partir de outras projeções/reproduções, tal como um *clichê*, em sentido lato, quando estamos a discutir a construção tanto do sujeito, quanto da paisagem em geral nas terras do pau-brasil. Portanto, clichê, tanto por se tratar tecnicamente da própria *matriz* da gravura, quanto em relação ao discurso (seja palavra, seja gravura) que “se separa demasiado do problema que lhe dá sentido”, encontrando-se preso “no plano do instituído e perde toda relação com o campo instituinte” (LÓPEZ, 2008, p. 83).

Os clichês e os estereótipos foram recursos os quais possibilitaram regimes discursivos que, no encontro do Velho com o Novo Mundo, contornaram o ameríndio como um *desviante*. Dentre

143 Nesse sentido, diz Comenius: “a função da prensa na arte tipográfica pode ser desempenhada na escola apenas pela disciplina, para que todos recebam a instrução. Assim como, para transformar-se em livro, nenhum papel pode escapar da prensa (mais dura para os papéis mais duros, mas delicada para os papéis mais delicados), ninguém que frequente a escola para receber instrução poderá escapar da disciplina comum. Os graus dessa disciplina são: 1) atenção constante; e como não é seguro confiar na diligência e na inocência dos alunos (pois são progênie de Adão), todos deverão ser acompanhados pelo olhar, para onde quer que se voltem; 2) repreensão, para trazer logo de volta ao caminho da razão e da obediência quem dele sair; 3) castigo, para quem se recusar deixar-se guiar por conselhos e advertências” (1997, p.367). Nesse trecho, podemos encontrar as principais linhas do poder disciplinar descrito em *Vigiar e Punir*: 1) uma arte de distribuição espacial de indivíduos; 2) o exercício do controle não pelo resultado de uma ação, mas sobre seu desenvolvimento; 3) uma vigilância constante dos indivíduos; 4) uma produção de registro contínuo (FOUCAULT, 1977).

muitas outras, podemos observar que a tecnologia dos regimes de signos influenciou largamente sobre a definição de modos de vida (*ethos*) – todavia, delineados por linhas molares e máquinas binárias que operavam a distinção entre ocidental e não-ocidental, civilizado e selvagem, cristão e pagão, céu e inferno, homem e animal, cultura e natureza, dentre outros.

3.1.1.2.2. Desvio sob os signos da (des-)semelhança

No século XVI, se considerarmos segundo Foucault, a forma-homem (*antropos*) diz respeito a um sistema de formas, como assinaturas de Deus, organizadas segundo a *semelhança*. “O saber das similitudes”, diz Foucault, “funda-se na sùmula de suas assinalações e na sua decifração” (1985, p. 43). Por conseguinte, o regime de signos podem, em certa medida, desvelar segredos da Criação e acessar a verdadeira ordem do mundo (*cosmos*), na medida em que as formas possuem um fundamento semelhante. Daí, uma *divinatio*¹⁴⁴, como deciframento da similitude das coisas, e uma *eruditio*, como deciframento das similitudes dos signos: “a primeira vai da marca muda à própria coisa (e faz falar a natureza); a outra vai do grafismo imóvel à clara palavra” (FOUCAULT, 1985, p. 50). Nesses termos, no jogo circular entre signo e similitude, o verbo e a natureza podem se cruzar ao infinito formando um texto único, para quem saber decifrá-lo.

Nesse círculo no qual os signos são semelhantes ao mundo, podemos considerar os relatos de viagem¹⁴⁵ à luz da nascente imprensa do século XVI, desdobrados em um jogo maniqueísta entre Deus e diabo que territorializou sobre a paisagem e os habitantes do *Mundus Novus*. Nesse registro, “durante séculos os relatos marítimos sobre as novas terras e novos povos eram vistos, juntamente às cartas náuticas, os mapas e as ilustrações, como documentos históricos e, por isso, como expressão da verdade” (SADLIER, 2016, p. 24). No século XVI, os relatos de viagem dos navegadores abria o livro de um novo mundo a ser decifrado, com suas paisagens e habitantes desconhecidos.

A grande metáfora do livro que se abre, que se soletra e que se lê para conhecer a natureza não é mais que o reverso visível de uma outra transferência, muito mais profunda, que constringe a linguagem a residir do lado do mundo, em meio às plantas, às ervas, às pedras e aos animais. A linguagem faz parte da grande distribuição das similitudes e das assinalações. Por conseguinte, deve, ela própria, ser estudada como uma

144 Nesse registro, para se *ler* o mundo, “Deus, para exercitar nossa sabedoria, só semeou na natureza figuras a serem decifradas (e é nesse sentido que o conhecimento deve ser uma *divinatio*)” (FOUCAULT, 1985, p. 49).

145 O gênero da literatura conhecido por *relatos de viagem* possuem uma íntima relação com as narrativas ficcionais, ao trazer a dimensão do fantástico e de experiências extraordinárias que ocorriam no Novo Mundo, através de seres maravilhosos, monstros, acéfalos, sereias, serpentes gigantes que derrubavam navios, etc. Ao longo dos tempos, tornou-se canônico uma espécie de artifício comum neste gênero de literatura a descrição de seres e paisagens fantásticas – por isso, em muitos casos, o relato de viagem apresenta características de muita repetição, monotonia, trazendo constantemente referências copiadas de outros relatos.

coisa da natureza. Seus elementos têm, como os animais, as plantas ou as estrelas, suas leis de afinidade e de conveniência, suas analogias obrigatórias (FOUCAULT, 1985, p. 51).

Nesses termos, o Novo Mundo se aproximaria tanto de uma *idade de ouro da humanidade* na perspectiva do *Paraíso Terreal* cristão, do Jardim de Éden¹⁴⁶, em que a natureza, como nos primeiros dias da humanidade, permanecia intocada¹⁴⁷, e que era habitada pela linhagem descendente de Adão, cujo índice poderia ser encontrado no homem natural (ou *bon sauvage*); quanto do *Inferno*, em que se depara com toda a sorte de monstros e seres desviados da palavra de Deus – inconstantes, demônios, loucos, animais selvagens, bárbaros, canibais, etc. “O Novo Mundo era inferno sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era o purgatório sobretudo por sua condição colonial. A ele, opunha-se a Europa: metrópole, lugar da cultura, terra de cristãos” (MELO E SOUZA, 1989, p. 77).

Nesse jogo entre semelhança e dessemelhança, se fez necessário definir o lugar desse gentio¹⁴⁸ que habita o *Novo Mundo* na genealogia dos diferentes povos conhecidos.

Os índios são humanos, ninguém que os tenha visto o põe em dúvida no século XVI: a bula de Paulo III em 1534 que o afirma serve menos provavelmente para dissipar dúvidas a respeito do tema do que para reivindicar a jurisdição da Igreja sobre as almas e uma parcela do globo. Com o Novo Mundo descobre-se uma Nova Humanidade. Resta o problema crucial de inseri-la na economia divina, o que implica inseri-la na genealogia dos povos. Para isso, não há outra solução senão a descontinuidade, senão abrir-lhe um espaço na cosmologia europeia (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 191).

Sob o signo da *diferença* de traços fisionômicos, de costumes, dos povos cuja língua não possuía nem F, nem L, nem R, isto é, nem Fé, nem Lei, nem Rei¹⁴⁹ (GÂNDAVO, 1980, p. 52), se forma uma paisagem de “identidade ocidental”¹⁵⁰ como *alteridade* ao selvagem, ao bárbaro, ao animal, ao

146 Sobre o termo *Éden*, utilizado Gênesis 2:8, que diz respeito ao nome hebreu *edhen*, “deleite”, cujas raízes remontam tanto ao sumeriano *edin*, planície, estepe ou terreno fértil; quanto ao acadiano *edinu*, “jardim”. Em Gn 2:8, o Jardim do Éden, se relaciona a palavra *gan*, “jardim”, com *'edhen* (Is 51:3); por conseguinte, *gan-'edhen*, “jardim de Éden”, ou *ga-'eloim*, “jardim de Deus”, assim se relaciona com o persa antigo *pairideza*, “recinto, e o grego παράδεισος (*paradeisos*), “paraíso” (DOUGLAS, 1995; MAGASICH-AIROLA; BEER, 2000 p.39-40; MANIATOGLOU, 2004).

147 Em *Visão do Paraíso*, Sérgio Buarque de Holanda, indica as inúmeras referências das terras brasileiras como um Paraíso, por isso assumiria o caráter de *clima temperado* e de *bons ares*. Nesse registro, expõe: “no Brasil, o velho clichê é retomado por Pero de Magalhães Gandavo, quando diz que nesta província de Santa Cruz se tal maneira se comediou a natureza na temperança dos ares 'que nunca se sente frio, nem quentura excessiva” (2000, p.XXI).

148 Como veremos mais pormenorizadamente adiante, torna-se uma grande necessidade de localizar o gentio do *Novo Mundo* na genealogia dos diversos povos conhecidos. O próprio termo *gentio* já é uma referência a *gens*, pode ser entendida como uma linhagem ou gen-ealogia.

149 No livro *Tratado da Terra do Brasil* (1576), diz Gândavo: A língua deste gentio toda Costa he, huma: carece de três letras – scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.

150 Ao abordar um horizonte de *identidade* no Ocidente, não se pode reduzir a uma unidade. A rigor, trata-se de um clichê e estereótipo que abriga uma multiplicidade de identidades. Veremos que, internamente, tal “identidade ocidental”, especialmente, no caso da constituição do povo francês, diferentes grupos, linhagens e ascendências

primitivo, ao ameríndio, ao negro, ao asiático – delimitando o *gentio* nos termos do animal e do primitivo, como os *outros* da cultura (NUNES, 2007). No entanto, o corte realizado opera segundo uma máquina que opera binariamente, visto que ora esse nativo é tomado como semelhante, ora como dessemelhante.

O tópico canibal torna-se um centro de significância do polo oposto ao mundo edênico, donde operam cortes binários do *Novo Mundo* entre o Paraíso Terreal e o Inferno, entre o bom selvagem adâmico-catequizável e o canibal incatequizável. No entanto, por vezes, a antropofagia serviu de modelo para criticar os próprios modos de vida europeus segundo uma visão de bom selvagem¹⁵¹, como em Montaigne, assim como também para assinalar uma semelhança entre a antropofagia ameríndia e a comunhão cristã. Por outras vezes, a antropofagia demarcaria a profunda dessemelhança, rostificando a degradação da *forma* e dos *modos de vida* da humanidade. Duas visões que, em linhas gerais, se consolidam ao final do século XVI: “a francesa que o exalta, e a ibérica, que o deprecia. Uma imagem de viajante, outra de colono” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 200).

Nestes termos, a linhagem genealógica em que se enquadram os ameríndios é o da *continuidade* dos seres segundo semelhanças e desvios às mesmas. Assim, os franceses, que também não poupavam críticas, exaltavam e encontram semelhanças. Na obra de Jean de Léry, por exemplo, podemos destacar três pontos de relativização das práticas antropofágicas dos ameríndios: 1) não praticam a usura, que matam pessoas buscando o lucro; 2) existe antropofagia também entre os povos civilizados; 3) a antropofagia não se deve à gulodice, mas a uma nobre vingança¹⁵² (ROUANET, 1999, p.418). Assim, diz o autor: “Não abominemos portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar” (LÉRY, 1960, p.184). E Montaigne, por seu turno, comenta o seguinte sobre os costumes e os povos da América:

não há nada de bárbaro e selvagem nessa nação¹⁵³, pelo que dela me relataram, senão que cada um chama bárbaro o que não é de seu uso – como, em verdade, não parece que tenhamos outro padrão de verdade e de razão que o exemplo e a ideia

entram em luta não se compreendendo como um grupo identitário unitário, nos termos de nação, de costumes, de língua, dentre outros. Contudo, alguns pontos se mostram como possíveis de serem aproximados como: democracia, governo racional, inventividade científica e tecnológica, individualismo e certos compromissos éticos e culturais (HERZFELD, 2016, p. 12).

151 Em seu ensaio, *Dos Canibais* (1580), sob a influência da leitura de André Thevet e Jean de Léry, assim como de informantes e viajantes, Montaigne traça uma crítica à cultura europeia de seu tempo através de uma visão de homem natural. Nesse sentido, diz sobre as nações do Novo Mundo: “as leis naturais comandam-nas ainda, muito pouco abastadas pelas nossas” (2009, p.53).

152 Desse mesmo modo, considera Montaigne sobre a antropofagia: “não é, como se pensa, para se alimentarem, como faziam os antigos citas, mas para manifestarem uma extrema vingança” (2009, p. 60).

153 A referência é a da *França Antártica* ou o Rio de Janeiro, em que se aportou as esquadras comandadas por Villegagnon (MONTAIGNE, 2009, p.45).

das opiniões e usanças do país de onde somos. Lá está sempre a religião perfeita, o regime político perfeito, o emprego perfeito e acabado de todas as coisas. Eles são selvagens do mesmo modo que chamamos de selvagens os frutos da natureza, de si e de seu curso ordinário, produziu (2009, p. 51-2).

Nesse prisma, o *bom selvagem* faz morada e avança sobre séculos, não somente no quadro de Meirelles, como também nas conjecturas do homem natural de Rousseau¹⁵⁴, no texto *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754):

tal como deve saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu repasto e, assim, satisfazendo todas as suas necessidades (1978, p.238).

Em contraposição ao modelo francês do bom selvagem, enquanto representante da época de ouro da humanidade, coloca-se uma visão predominantemente ibérica que, ainda que sejam todos de uma mesma linhagem adâmica, o ameríndio se apresentava como signo da decadência humana. Neste contraste, podemos ver o cruzamento de muitas linhas que definem imagens do pensamento no Ocidente, pois, nesse enredo do século XVI, embora existam muitas nuances, a figura do selvagem¹⁵⁵ demarca tanto as linhas segmentadas da construção da identidade ocidental na Era Moderna, com implicações atuais, quanto figura, em séculos posteriores, o contrato social¹⁵⁶ – na medida em que, para o pensamento europeu, “desde o século XVIII, o selvagem é o sujeito da troca

154 Ainda que considere ser impossível remontar às origens do homem em estado natural, Rousseau se baseia nos relatos de viagens. Ao caracterizar a Idade de Ouro do homem nesse primeiro momento da humanidade, diz o autor: “é esse o estado animal em geral e também, de acordo com os relatos dos viajantes, o da maioria dos povos selvagens” (ROUSSEAU, 1978, p. 242).

155 Todavia, vale destacar que a figura do *selvagem*, seja bom ou mau, possui uma larga história e abordagens diferentes. Não é uma categoria criada no contexto do século XVI. O mito do bom e do mau selvagem, remonta a narrativas presentes no mundo Antigo e medieval, em torno de “bom centauro” Quíron, de faunos, dos bárbaros, do *homo sylvestris* (ROUANET, 1999; TOLLER, 2007, p. 114). Ecoam também sob o imaginário narrativas de viagens como a de Marco Polo e de Mandeville, produzidas entre os séculos XIII e XIV, por exemplo, nos escritos de Cristovão Colombo, que acreditava tanto estar no reino do Grande Khan, quanto ter encontrado o Paraíso Terreal na foz do rio Orenoco (COLOMBO, 1991; BUARQUE DE HOLANDA, p. 2000). Assim como a carta de Vespúcio, em especial, a apócrifa, intitulada de *Novus Mundus*, alargaram o imaginário do europeu sobre as novas terras encontradas, do final do XV ao início do XVI. Sem dúvida, muitas imagens concorreram para figurar o selvagem ao longo dos tempos. Naquilo que tange à construção do *selvagem brasileiro*, grande parte dos discursos produzidos nos primeiros séculos, são gerados por meios de outras nações conhecidas atualmente como França, Alemanha, Inglaterra, Holanda, dentre outras. Portugal não procurou divulgar seus documentos sobre a Ilha de Santa Cruz visando estratégias de colonização. A carta de Caminha sobre o “descobrimento” somente foi publicada no século XIX. Gândavo já notara este silêncio já nos fins do século XVI: a causa principal que me obrigou a lançar mão da presente historia, e sair com ella a luz, foi por não haver atégora pessoa que lhe emprendesse, havendo já setenta e tanto annos que esta Provincia he desdoberta. A qual historia creio que mais esteve sepultada em tanto silencio... (1980, p.76)

156 Para Foucault, a figura do selvagem foi fundamental para as teorias contratualistas. “Compreende-se então muito bem por que o selvagem, apesar de tudo, mesmo quando se lhe reconhecem algumas maldades e alguns defeitos, no pensamento jurídico-antropológico de nossos dias e até nas utopias bucólicas e americanas que encontramos agora, o selvagem, como vocês sabem, é sempre bom. E como não seria bom, já que tem precisamente como função de trocar, dar – dar, é claro, da melhor maneira possível para seus interesses, mas numa forma de reciprocidade em que reconhecemos, se vocês quiserem, a forma aceitável, e jurídica, da bondade?” (FOUCAULT, 2005, p.234-5).

elementar” (FOUCAULT, 2005, p. 232).

Outro ponto fundamental, se coloca em função dos regimes de disciplinarização e de confinamentos realizados no Novo Mundo.

De fato, foram os jesuítas, adversários da escravidão – por razões teológicas e religiosas, mas também por razões econômicas–, que opuseram, na América do Sul, a essa utilização, ao que parece imediata, brutal e altamente consumidora das vidas humanas, a essa prática da escravidão tão onerosa e tão pouco organizada, outro tipo de distribuição, de controle e de exploração [...] por um sistema disciplinar. E as célebres repúblicas ditas “comunistas” dos guaranis, no Paraguai, na realidade eram microcosmos disciplinares nos quais se tem um sistema hierárquico cujas chaves estavam nas próprias mãos dos jesuítas (FOUCAULT, 2006, p. 84).

Esses microcosmos disciplinares que de refere Foucault operam como verdadeiras heterotopias, visto funcionar como um *contraespaço*, um *espaço absolutamente outro*, funcionamento como “lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los” (2013b, p. 20). Trata-se, no limite, do investimento em uma “territorialização-outra” sobre o território desterritorializado ameríndio. No regime disciplinar jesuítico, se busca fundar uma “colônia onde a vida por inteiro era regulamentada”, “do entardecer ao amanhecer, do amanhecer ao entardecer, os jesuítas regulamentavam meticulosamente toda a vida dos colonos” (FOUCAULT, 2013b, p.29). A divisão do espaço e o controle sobre as condutas, no registro disciplinar, demarca fortes linhas de segmentação entre mundos ocidentais e não-ocidentais.

O selvagem canibal, nesse prisma, parece oferecer uma pista muito importante nessa referida segmentação de mundos. O *des-encontro* de mundos se mostra tão enredado por diferentes linhas que Cristóvão Colombo, ao se referir aos caraíbas antilhanos, cunhou um o termo *canibal* a partir de seu universo de referência que situa os ameríndios na linhagem de *Cam*¹⁵⁷. Nesse registro, podemos compreender o delineamento de uma linhagem genealógica no qual ameríndios e europeus inicialmente partem para, em seguida, se separar. *Cam* seria o pivô dessa operação de corte e enredo do próximo t(r)ópico desviante.

3.1.2. *A Redenção de Cam*

Nesse subt(r)ópico desviante, algumas diferentes linhas de vida se encontram, a saber, linhas

157 Nesse registro, diz Colombo em seu diário de viagem: “Toda a gente que encontrou até hoje diz que sente o mior medo dos 'caniba' ou 'canima' que vivem nessa ilha de 'Bohío'. Não queriam falar, por receio de serem comidos, e não podia tirar-lhes o medo, pois diziam que só tinham um olho e cara de cachorro” (COLOMBO, 1991, p. 65). O cruzamento entre o termo *canibal* e a passagem bíblica, pode ser assim resgatada: “o termo tem origem no idioma arawan – língua falada por tribos indígenas da América do Sul, povos caraíbas antilhanos, cuja derivação espanhola 'caribal' (do Caribe) logo foi associada a práticas reportadas por viajantes europeus, que se referiam, preocupados, a costumes antropofágicos locais. O nome também foi vinculado a *can* (cão), e a *Cam*, personagem bíblico mencionado no livro da Gênese” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p.21).

do europeu, do ameríndio e do africano/afro-brasileiro, ou do branco, do vermelho e do negro. Na continuidade das linhas anteriores, do encontro do europeu com o ameríndio, como vimos, fez-se necessária uma localização genealógica dos povos encontrados pelo Velho Mundo. Nesse sentido, as Sagradas Escrituras, busca definir quem são estes “novos” seres no interior da cosmologia europeia e cristã. No registro do século XVI, encontrou-se a seguinte genealogia: “por que a humanidade é por definição uma só, os habitantes do Novo Mundo descendem necessariamente de Adão e Eva, e portanto de um dos filhos de Noé, provavelmente do maldito, Cam” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 191). Essa referência pode ser tanto encontrada em Colombo, quanto no Padre jesuíta Manuel da Nóbrega (1517-1570), primeiro superior e primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil. No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, escrito em 1558, o Padre Manoel da Nóbrega, considera o gentio indígena como de linhagem camita¹⁵⁸.

Conta a *Bíblia* que todos são descendentes de Noé, em particular, de seus três filhos, Jafé, Sem e Cam. Após o episódio do dilúvio universal, por volta de 2348 a.C, Noé e seus filhos povoam toda a terra, entre os anos 3.000 e 2.000 a.C (Gên. 10-11). A linhagem de *Sem*, pai dos povos semitas, relativo aos povos judeus e árabes, os hebreus, caldeus, assírios, elamitas e sírios. A linguagem de *Jafé*, pai dos povos europeus, persas e indianos, que compreende os gregos, os trácios, os citas, os frígios e os medos. E a linhagem de *Cam*, pai dos povos africanos, que compreendem os cananeus, os egípcios, os filisteus, os hititas e os amorreus. Não constando explicitamente na *Bíblia*, os ameríndios, por seu turno, seriam incluídos nessa genealogia camítica.

Segundo esse mito, particularmente, os negros africanos descenderiam de Cam¹⁵⁹, filho de Noé, que teria amaldiçoado seu filho por ter faltado com o respeito quando encontrou o pai embriagado e em sua nudez. Após o dilúvio, Noé teria plantado uvas e feito vinho. Um dia chega embriagado e nu em casa, e Cam teria lhe faltado com respeito. Em algumas versões teria desnudado seu pai, em outras, teria caçoado da situação de Noé. Assim, Noé teria o amaldiçoado, assim como todos seus descendentes a serem escravos de seus irmãos.

Nesta perspectiva, foi lançado o destino dos povos camitas africanos – e, por extensão, os ameríndios – os quais os outros povos, em especial, os de Jafé, teriam o direito de escravizá-los. “O narrador de Gênesis, 9”, diz Bosi, “teria criado um mito etiológico, calcado talvez na tradição do pecado original de Adão, para dar conta da instituição do cativo” (2009, p. 257). Nesse registro, a

158 No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, ao se referir aos nativos indígenas, se diz: “falando a verdade, que lhes veio por maldição de seus avoz, porque estes creemos descendentes de Chaam, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bebado, e em maldição, e por isso, ficarão nus e tem outras mais miserias” (NÓBREGA, 1954, p. 65).

159 A etimologia do nome *Cam* é incerta, por vezes, escrita Cão, Can e Cã. Também a maldição poderia ter sido atribuída a Canaã, filho de Cam. Em torno deste ponto, existem muitas interpretações e hipóteses sobre esta passagem da Gênesis. Ver: *Levíticos* 18.

escravização dos povos indígenas e africanos foi justificada em larga medida e tratada tanto como *maldição divina*, quanto como *natural*. A escravidão natural também encontrava respaldo na autoridade do pensamento de Aristóteles que, na obra *Política*, cria uma divisão natural entre o escravo e o homem livre. Nesse prisma, na natureza alguns seres nascem para comandar/governar, ao passo que possuem o poder (*arquia*) e o princípio (*archê*) em si, enquanto outros para obedecer. Como uma propriedade, visto não pertencer a si mesmo, o escravo natural seria um homem que, por definição, não possui capacidade (*aretê*) de comando, nem autoridade necessária para legislar sobre si com temperança (*sofrosýne*), com coragem (*andréa*) e com prudência (*phrónesis*), por isso não realiza sua liberdade (*eudaimonia*) e atinge a sabedoria (*sofia*). Para Aristóteles, o escravo é incapaz do uso da razão (*lógos*); então, por natureza, deve ser comandado e contribuir com sua capacidade e força naquilo que o define naturalmente. Nesse sentido, diz Aristóteles:

A utilidade dos escravos é mais ou menos a mesma dos animaes domesticos: ajudam-n'os com sua força physica em nossas necessidades cotidianas. A própria natureza parece querer dotar de caracteristicos diferentes os corpos dos homens livres dos escravos. Uns, com effeito, são fortes para o trabalho ao qual se destinam; outros são perfeitamente inuteis para serviços semelhantes, mas são uteis para a vida civil, que assim se acharepetida entre os trabalhos da guerra e da paz (I, II, §14, 19--., p.20).

Com efeito, a teoria da *servidão natural* de Aristóteles serviu como um ponto de apoio na justificativa tanto da colonização e da missão salvadora dos povos destinados ao governo, quanto da escravização de povos que não se enquadravam nessa categoria e linhagem. Nesse horizonte, a linhagem camítica atribuída aos indígenas e aos africanos, não seguiram os mesmos interesses e caminhos. A igreja e as diferentes ordens religiosas, dentre elas, os jesuítas, os franciscanos, os beneditinos, etc., desestimulavam o *uso* dos indígenas no trabalho escravo, vendo nesses um “rebanho” possível, ao passo que, devido a interesses, sobretudo, da ordem econômica do cultivo do açúcar e do próprio *tráfico dos viventes* africanos, investiu-se na escravização desses últimos (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 64-5).

Muitos estereótipos e preconceitos se colocaram para justificar essa operação, tal como os negros africanos seriam mais “fortes” para realizarem o trabalho escravo enquanto os indígenas seriam “indolentes” e “rebeldes”. A rigor, negros africanos foram tão resistentes quanto os indígenas diante da escravização – nenhum deles, assim como os diversos grupos étnicos que são categorizados molarmente nas classificações raciais possuíam predisposição natural à escravidão. Esse discurso foi operado pelas diversas tecnologias e dispositivos dos povos colonizadores do Velho Mundo – e que ainda ressoam sobre uma série de preconceitos raciais ou racismos. Sob essa ótica, podemos operar mais um desvio em função não mais de um regime semiótico implicado no

século XVI, em torno da similitude e das práticas de disciplinarização, mas de um acoplamento no qual o *homem* se torna objeto do discurso biopolítico na passagem do século XIX para o XX. O quadro abaixo oferece alguns signos para pensarmos essa questão.



Modesto Brocos y Gómez (1852-1936) – *Redenção de Cam* (1895).

Nessa tela, o artista parece retratar três gerações de uma família, a avó negra, a mãe mulata e a criança branca. Trata-se de uma paisagem peculiar, situada em um *entre* lugares – *entre* a casa e a rua¹⁶⁰ (DAMATTA, 1997) e/ou entre diferentes cores da raça. *Entre* o ambiente doméstico, dotados de particulares de uma família em frente a sua casa, e a rua, que diz respeito a valores e leis

160 A relação da tela com a obra de Roberto DaMatta, *A casa & a rua*, é feita não somente no que tange o espaço físico da casa e da rua (calçada e parte externa da casa), mas também a duas categorias sociológicas distintas presentes na sociedade brasileira: embora possa ser tomada como o país, o bairro ou outra localidade, a *casa* é caracterizada pelo domínio das relações pessoais, pelo espaço íntimo e privativo, pelo familiar e doméstico, pelo emocional e laços de compadrio; enquanto que a *rua* é demarcada pelo universo impessoal, por leis que não são regidas pelo pessoal, através do jurídico, do mercado, do indivíduo como cidadão de direitos e deveres (DAMATTA, 1997). Torna-se muito interessante observar esse quadro a partir de um *entre* a casa e a rua, marcado pelo “&”, na medida em que na categoria de rua, os personagens cumprem determinados papéis sociais a partir da definição racial, e toda a cena se desenrola sob uma perspectiva da casa em contraste e evidência na rua. A *Redenção de Cam*, nesse prisma, pode ser visto como uma família – portanto, uma casa – que agora poderia atingir a rua, a civilidade, a civilização, etc. Transposto para o âmbito dos costumes e dos modos de vida (*ethos*), poderiam sair da degeneração moral à atitude ética; todavia, segundo os princípios universais da rua e do mundo europeu e branco que a pavimentou.

impessoais. Existem quatro pessoas na cena. Decerto, cada uma possui uma história, mas todas se encontram em uma mesma paisagem. O homem branco está localizado na soleira da porta. Caso alguém quera entrar, deve pedir-lhe licença, na medida em que ocupa estrategicamente a passagem da casa à rua. Ele está calçado e localizado em uma via pavimentada. Sua figura possui sorriso largo, bochechas levemente rosadas, cor branca e cabelo preto liso. Enquanto que ele é a figura mais próxima da edificação da casa e seus calçados podem, se quiser, pisar no pavimento e na calçada da rua, a figura que suspeitamos ser a vó, está de pé sob um chão de terra batida, pairando sob um de folhas de palmeira¹⁶¹. Os pés da avó se escondem sob uma grande sombra – se está calçada, de fato, não há como saber, mas, não custa lembrar que, no Brasil Colonial, ter sapatos era índice de riqueza e signo de poder. Por conseguinte, embora a mulher que segura a criança em seu colo pareça mostrar uma ponta sobressalente de um calçado, esse, caso exista, não se mostra por completo. Ela ocuparia a figura da mãe, que está pintada sob cores pardas. Sua posição lembra uma *Madonna*¹⁶², da virgem Maria com o menino Jesus. Seu rosto é de satisfação e tanto seu olhar quanto dos demais se voltam à criança, que parece ocupar o ponto central da cena do qual voltam-se todos os olhares e recebe o título do quadro, *A redenção de Cam*, ou seja, por meio de um “feliz” cruzamento de raças, a criança nasce branca e, portanto, não descenderia da linhagem negra (ou ameríndia) camita. O gesto da avó que ergue as mãos ao céu confere os sinais da dramaticidade “biológica” que se desenrola a cena social. Na simbologia de cores da civilização europeia, diz Kabengele Munanga, a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a cor branca remete à vida e à pureza (1986, p.15).

No ano de 1911, no Congresso Internacional das Raças, João Batista Lacerda (1846-1915), apresenta a tese “Sur le métis au Brasil” e a mensagem era a seguinte: o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução” - o ensaio trazia em sua abertura o quadro de Broccos acompanhados de seguinte legenda: *Le nègre passant au blanc, à la troisième génération, par l'effect du croisement des races*¹⁶³.

O autor reconstruía, por meio de imagens, não só argumentos como perspectivas da época. O país era descrito por uma nação composta por raças miscigenadas, porém em transição. Essas, passando por um processo acelerado de cruzamento, e depuradas mediante a seleção natural (ou quiçá milagrosa), levariam a supor que o Brasil seria, algum dia, branco (SCHWARCZ, 2012, p. 16).

161 Na iconologia cristã, as folhas de palmeira representariam um martírio.

162 Ao longo da história da pintura, muitas *Madonna* são retratadas, dentre elas: *Madona com Menino* (1319), de Ambrogio Lorenzetti (1290-1348); *Madonna del Prato* (1505), de Giovanni Bellini (1430-1516); *A Madona das rochas* (1483-1486), a *Madona Benois* (1475-8) e *A virgem e o Menino com Santa Ana* (1508-1513), de Leonardo Da Vinci (1452-1519); *Madona e o Menino entronados com santos* (1504-5) de Rafael de Sanzio (1483-1520).

163 “O negro passando ao branco, na terceira geração, como efeito do cruzamento das raças”. Ver: Schwarcz (2012).

Neste horizonte, a “purificação” do *ethos* brasileiro pretendeu ser escrita com as cores do branqueamento populacional, como signo de progresso e de civilidade. Assim, algumas singularidades que marcam o processo de abolição da escravatura no Brasil (1888) e a passagem do século XIX ao XX podem ser destacadas: 1) a crença enraizada de que o futuro levaria a uma nação branca; 2) o alívio decorrente de uma libertação que se fez entender como “dádiva” da monarquia e não como conquista popular, escamoteando as teorias raciais que justificavam a distinção social e econômica (SCHWARCZ, 2012, p. 40).

Todavia, as teorias raciais aqui sofrem uma releitura particular: ainda que fora absorvido que as *raças* significavam *realidades essenciais*, negou-se que levavam *sempre* a degeneração como renunciava o modelo original europeu¹⁶⁴, mas apostou-se em um processo de *miscigenação positiva*.

tais teorias [raciais] não foram apenas introduzidas e traduzidas no país; aqui ocorreu uma releitura particular: ao mesmo tempo que se absorveu a ideia de que as *raças* significavam realidades essenciais, negou-se a noção de que a mestiçagem levava sempre à degeneração, conforme previa o modelo original. Fazendo-se um casamento entre modelos evolucionistas (que acreditavam que a humanidade passava por etapas diferentes de desenvolvimento) e darwinismo social (que negava qualquer futuro na miscigenação racial) – arranjo esse que, em outros contextos, acabaria em separação litigiosa –, no Brasil as teorias apostaram em uma miscigenação positiva, contanto que o resultado fosse cada vez mais branco (SCHWARCZ, 2012, p. 39).

Note-se que, nesses termos, a questão incide sobre a *substancialidade* das *raças*, como um valor *a priori* e *essencial*, e, portanto, possui implicações não somente no temperamento no plano individual, quanto profundos desdobramentos ao nível da espécie. Nesse sentido, a teoria da degeneração das “*raças*” permitiu vincular a noção de perversão com a de herança genética (FOUCAULT, 2013). Assim, se instaura uma nova zona de perigo social em função da figura do perverso, do delinquente, do anômalo, do desviante, etc.

Neste enredo, um grupo de intelectuais – dentre eles, Sílvio Romero, João Batista Lacerda, Raimundo Nina Rodrigues e Oliveira Vianna – procurou indicar caminhos para reverter os “desvios” raciais que a população brasileira tomavam, rumo a um *ethos purificado*, por meio de políticas de branqueamento populacional através do incentivo à migração europeia. Por isso, se fazia necessário intervir e medicalizar em nome da defesa da sociedade brasileira. Por conseguinte, se pode dizer que a noção de *degeneração* operou uma articulação entre os mecanismos

164 Sobre a noção de degenerescência, consultar: o curso de 1975, *Os Anormais*, de Foucault (2010). Foucault atribui, especialmente, a Morel (1809-1873) a estruturação da teoria da degenerescência. No curso de 1975, considera: “com a degeneração, temos certa maneira de isolar, de percorrer, de recortar uma zona de perigo social e lhe dar, ao mesmo tempo, um estatuto de doença, um estatuto patológico (2013, p. 102).

disciplinares e reguladores no registro da governamentalidade como estratégia de biopoder.

Na medida em que a sexualidade se situa na encruzilhada entre corpo e população (FOUCAULT, 2005, p. 300), a degeneração torna-se uma noção fundamental no discurso de alguns intelectuais brasileiros que visavam pilotar os rumos da civilização brasileira em função dos dispositivos de segurança social. A medicina, a psiquiatria, a sociologia e o direito foram campos privilegiados do saber desses intelectuais. Na perspectiva desses intelectuais o aparelho de Estado deveria encampar uma máquina de guerra contra os anormais e desviantes que representam um perigo à sociedade, em especial, no que diz respeito à raça, à hereditariedade e à sexualidade. Trata-se de investigar profundamente o corpo individual sob a linha molar da raça – branco, negro ou indígena –, definindo sua natureza específica a partir de seus hibridismos raciais e de suas potencialidades e perigos à sociedade. Nesse sentido,

A antiga noção de “perfectibilidade” do século XVIII continua presente no século XIX, mas ganha uma acepção diversa. Nesse caso, implica pensar não uma qualidade intrínseca ao homem, mas um atributo próprio das “raças civilizadas” que tendem à civilização. Por outro lado, o conceito ganha um sentido único e direcionado, já que parece existir só uma “perfectibilidade” possível, e da outra parte apenas degeneração (SCHWARCZ, 2012, p. 80).

Por conseguinte, a possibilidade de investimento em uma *miscigenação positiva* em função da “raça” branca – dotada de perfectibilidade – se mostrou como uma medida de governamentalidade das diferenças raciais através do Estado visando à segurança populacional e à defesa da sociedade. Em torno do problema da saúde da população, da sexualidade (miscigenação, reprodução, natalidade), da expectativa de vida (mortalidade), um grupo de intelectuais brasileiros propuseram uma série de medidas ao Estado visando garantir um governo adequado do par população-riqueza. Os perigos da mestiçagem, nesta ótica, tomariam o sentido de reduzir o coeficiente do sangue africano e ameríndio na população brasileira e com isso seguir um rumo a um estágio de mais desenvolvido e seu modelo de referência: a civilização europeia.

Nesse prisma, uma série de medidas torna-se demarcação da *ordem* e do *progresso* como imagem da recém-estabelecida República, todavia, ações inscritas em um cálculo e um investimento que pode ser caracterizado como um projeto biopolítico brasileiro, em função da higienização social e mental da população, da educação “moderna” brasileira nos moldes disciplinares. Assim, nesse contexto, a identidade cultural somente poderia ser concebida como branca, educada e refinada (PEREIRA DE QUEIROZ, 1989, p. 21).

Toda essa campanha de higienização do Estado no registro biopolítico brasileiro territorializou a passagem do século XIX ao XX no Brasil, através de uma série de dispositivos, dentre eles, a escolarização¹⁶⁵. E, aqui, devemos operar mais um pequeno giro.

¹⁶⁵ No artigo *Escolarização como projeto de civilização*, Veiga indica o acoplamento de séries heterogêneas que se

3.1.3. Sobre a *ordem* e o *Progresso Americano*



Progresso Americano (1872) de John Gast (1842-1896).

A tela acima oferece alguns sinais para finalizarmos os elementos que cruzam com importantes coordenadas que demarcam territorialidades de uma geofilosofia da educação no Brasil. Trata-se da obra do pintor John Gast, *Progresso Americano* (1872). Nesse quadro, se pode notar passagens de cores de tonalidades mais claras às mais escuras, da direita à esquerda. Vemos uma figura central para a qual toda a narrativa converge. Ela divide o espaço e as nuances de cores, mas ela própria é alva como a luz que desponta do sol sem sua aurora, localizada à esquerda da paisagem. Se dividirmos o quadro em três partes em função dessa figura central, teremos, além de sua posição central, um quadrante do lado direito e outro no esquerdo.

Ao fundo do lado direito, desponta a luz do sol nascente, assim como diversas embarcações e uma ponte. Desse mesmo lado, partem postes de energia elétrica em direção ao ponto central. Nessa esteira, carruagens, ferrovias e trens surgem do mesmo sentido que os feixes de luz em direção ao centro do quadro. Uma edificação aparece e alguns colonos já habitam e trabalham sobre o território com arados e animais domesticados. Nessa porção da tela, na medida em que se localizam ao lado do sol, todas as figuras estão bem iluminadas, porém, não ao ponto de ferir o olhar, visto que se harmonizam sob uma tonalidade amena. A paisagem nesse sentido chega quase a confundir linhas do céu com linhas de mar sob luzes quase diáfanas provenientes do sol e que parecem abrir a cena num sublime celestial.

desdobram estrategicamente como governamentalidade. Nesse sentido, ocorre uma passagem da pedagogização como regime disciplinar à escolarização como regime de controle biopolítico, na medida em que o Estado monopoliza uma série de saberes e os redirecionam em práticas de civilização, que, na passagem do século XIX ao XX, possuíam uma perspectiva branqueada de cultura (VEIGA, 2002, p. 100).

Na parte central, nos deparamos com uma figura que parece uma espécie de musa ou deusa, pois flutua sobre a paisagem e não tocam seus pés no território, como os demais que pertencem à cena. Seu território, sobretudo, é o celestial. Com longos cabelos loiros e pele suavemente rosada, essa figura central é de cor branca, tal como seu vestido que esvoaçada por brumas criam a aparência de uma deusa alada. Ainda que suspensa pela imagem pintada, ela parece se movimentar como uma linha de frente sobre a porção do quadro que se apresenta sob cores escuras – devidamente acompanhada por um grupo de pessoas brancas com roupas distintas, cujas vestimentas se assemelham a roupas de trabalhadores rurais e, em particular, um sujeito se destaca um pouco mais à frente de todos, vestido, ao que parece, com uma farda de oficial militar, visto carregar um rifle e carregar um *cap* na cabeça.

No último e terceiro quadrante, devido ao posicionamento dos corpos estarem muito pendidos em direção ao solo, um outro grupo parece empreender uma fuga veloz aos outros dois quadrantes que dominam a maior porção do território da tela. Tais figuras, que compreendem pessoas com pouca vestimenta e muitos animais, como ursos, cavalos e, possivelmente, búfalos, quase desaparecem sob as fortes cores do polo mais escuro, demarcado por nuvens extremamente carregadas em oposição ao céu limpo proveniente do lado contrário. Em detalhe, com cocares e peito à mostra, podemos identificar as pessoas que empreendem a fuga como indígenas, que seguram armas mais rudimentares, como arcos e flechas.

No entanto, como um centro de significância, voltemos à figura central da deusa. Devido à perspectiva, além de assumir o ponto central, ela possui dimensões gigantescas, mas longe de parecer uma figura monstruosa – talvez para o grupo que corre, sim –, pois se insere em uma forma estética clássica da beleza europeia, cuja proporção das partes evocam, sobretudo, uma harmonia. Mas, nesse mesmo polo, dois detalhes não são menores, a saber, um livro e uma fiação de eletricidade que carrega em suas mãos. Quanto à eletricidade, fica explícita sua função. Em relação ao livro, poderíamos induzir sua importância tradicionalmente evocada no sentido do esclarecimento e da cultura, mas o livro possui a seguinte insígnia: *scholar book*, livro escolar. Talvez, aqui caiba uma pergunta na qual sua resposta ficará, tal como a figura que segura o livro, suspensa no ar: seria ela a figura de uma educadora destinada à iluminação do grupo sob o quadrante da penumbra?

Todavia, a insígnia do livro parece cruzar com o título da obra: *Progresso Americano*¹⁶⁶.

166 A obra de John Gast faz referência à marcha rumo ao oeste nos Estados Unidos da América, como expressão do *Destino Manifesto* que visava levar o “progresso”, a “democracia” e a “cultura” aos povos nativos – que se pode notar no lema do filme *Escolarizando o Mundo, o último fardo do homem branco*. Embora trate de relações específicas de territorialização, diz respeito a um conjunto de práticas de dominação que demarcam diferentes territórios. Trata-se de fazer vingar a civilização, ainda que a população indígena seja exterminada. O discurso

Nesse sentido, o livro escolar, a energia elétrica e todos que povoam os dois primeiros quadrantes seriam os representantes do “progresso americano”, assim como o domínio territorial sobre as partes ainda não colonizadas que dizem respeito ao quadrante dos nativos. A visão de progresso, tal como poderíamos estabelecer um paralelo com a tela de Brocos, parece assumir uma noção de perfectibilidade ou de potencialidade do corpo-espécie populacional segundo um modelo de civilização branca – em particular, europeia –, que teria que conduzir à humanidade, especialmente, negros africanos e vermelhos indígenas à verdadeira cultura e formação humana. Isto fica exemplarmente explícito em diversos autores de uma longa tradição da formação humana, da *Paideia* grega até a *Bildung* alemã do século XIX, que poderíamos trazer à tona. Contudo, em Hegel parece assumir os contornos da odisséia de um espírito universal que se desenvolve (dialeticamente) e atinge seu ápice no espírito europeu. Caberia aos outros povos, raças, linhagens, quando possível, seguir o modelo de *formação cultural (Bildung)* europeu¹⁶⁷.

no que respeita aos americanos autóctones, temos a notar que são uma espécie fraca, em vias de extinção. Em várias partes da América encontrou-se, sem dúvida, no tempo da descoberta uma cultura razoável; mas não se podia comparar com a cultura europeia, e desapareceu com os aborígenes. [...] Na América do Sul, foram os crioulos que se fizeram independentes da Espanha; os índios propriamente ditos teriam sido incapazes disso. No Paraguai, eles eram como meninos totalmente de menor idade; e como tais foram tratados pelos jesuítas. Por isso os americanos não estão, manifestadamente, em situação de afirmar-se contra os europeus. Estes vão começar uma nova civilização no solo que ali conquistaram” (HEGEL, 1995, p.60-1).

As implicações desse modo de pensamento trazem muitas marcas ao plano educacional até a atualidade, ao passo que influenciou largamente sobre as linhas de vida, especialmente, nos desdobramentos que dizem respeito à governamentalidade das diferenças sob um horizonte biopolítico. A “correção” dos modos de vida por meio da disciplinarização e da regulamentação dos corpos e da população operou e ainda opera sobre territorializações e desterritorializações em função de desvios que demarcaram territórios e agenciamentos. Nesse sentido, os conceitos de raça, de degeneração, de perigo social, de segurança, de civilização, de selvagem, dentre outros, funcionaram não como objetos, mas, sobretudo, como *territórios*. E, na paisagem brasileira,

racial foi fundamental nessa empresa, seja lá ou seja cá.

167 Em outra ocasião tivemos a oportunidade de investigar a perspectiva de Hegel acerca da formação cultural (*Bildung*), vide: GOMES, 2012. Contudo, vale destacar a seguinte passagem de sua *Enciclopédia Filosófica*: “O princípio do espírito europeu é, pois, a razão consciente-de-si, que tem em relação a si a confiança de que nada pode ser, diante dela, um limite insuperável, e que por isso toca em tudo para fazer-se aí presente a si mesmo. O espírito europeu põe o mundo diante de si, dele liberta, mas suprassume de novo essa oposição; recupera seu Outro, o multiforme em si mesmo, em sua simplicidade. Por isso reina aqui a ânsia infinita de saber, que é alheia às outras raças. Ao europeu interessa o mundo: quer conhecê-lo, apropriar-se do Outro que se contrapõe, conseguir, nas particularizações do mundo, a instituição do gênero, da lei, do universal, do pensamento, da racionalidade interior. Assim como no teórico, também no prático o espírito europeu busca atingir a unidade a ser produzida, entre ele e o mundo exterior: submete o mundo exterior a seus fins com uma energia que lhes assegurou a dominação do mundo (HEGEL, 1995, p. 60).

sobretudo, como *territórios desviantes*, que dizem respeito a coordenadas que direcionam as linhas de vida. O desviante, portanto, como categoria de territorializações sobre os territórios brasileiros – seja *ethos*, seja a *terra*, seja a população, etc. Sob esse prisma, “o conceito não é objeto, mas território. Não há objeto, mas um território. Precisamente por isso, ele tem uma forma passada, presente e talvez por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 131).

Na passagem do (des-)encontro das Antilhas, que aludimos no início do capítulo, nos mostra como a maquinaria do Velho Mundo procurou manter-se firme e reta com sua própria imagem e semelhança, embora provocado por um potente encontro com a alteridade ameríndia. Tal horizonte, pode ser entendido a partir de uma máquina de rostificação que opera sobre o *mesmo* como forma de controle e de produção de subjetividade. Daí, segundo uma cosmologia europeia e cristã, “se o rosto é o Cristo, quer dizer o Homem branco médio qualquer, as primeiras desvianças, os primeiros desvios padrão são raciais: o homem amarelo, o homem negro, homens de segunda ou terceira categoria. Devem ser cristianizados, isto é, rostificados” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 50). Por isso, as práticas do racismo procedem segundo uma:

determinação das variações de desvianças, em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco..., etc.) (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 50-1).

Com efeito, o “encontro” das Antilhas não se efetiva em toda sua potência do encontro para o mundo europeu – ainda que também, como vimos, não consegue manter-se como mesmo, pois as linhas de vida dos outros povos abrem fissuras e rompem com as sedimentações da identidade europeia. Assim, “do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem” (Deleuze; Guattari, 2015, p.51). Daí, nessa ótica, a função rostidade mostrar “de que forma o homem constituía a maioria ou, antes, o padrão que a condicionava: branco, macho, adulto, 'razoável', etc., em suma o europeu médio qualquer, o sujeito da enunciação” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 94).

Nesse registro, o racismo se coloca como uma negação linhagem do outro, ele não possui condições de detectar as partículas da alteridade¹⁶⁸, voltando-se para uma máquina binária de produção de rostos que opera no enquadramento de categorias raciais sob o ponto de vista de sua “única” e própria linhagem. Nesse enredo, elabora-se sob uma máquina de detecção de desvianças a

168 Sobre o racismo negar a alteridade, dizem Deleuze e Guattari: “O racismo jamais detecta as partículas do outro, ele propaga as ondas do mesmo até à extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio). Sua crueldade só se iguala a sua incompetência ou sua ingenuidade” (2015, p. 51).

seu padrão e modelo de *ethos*, visando disciplinar e normalizar¹⁶⁹ àquilo que se mostra como outro – ainda que seja enquadrá-lo como “outro”, mas na lógica do *mesmo*, ou seja, uma não-identidade como “alteridade”. Dito de outro modo, “a rostificação não opera por semelhança, mas por ordem de razões” que “não tem o papel de modelo ou de imagem, mas o de sobrecodificação para todas as partes descodificadas” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 37). Por isso, o rosto possui um grande correlato: a *paisagem*, que “não é somente um meio mas um mundo desterritorializado” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 42). Nesse sentido, tanto o rosto como a paisagem tornam-se inspiração para a pedagogia¹⁷⁰ e para a pintura¹⁷¹, que visam estabelecer um controle espiritual sobre a rostidade e a conversão dos olhares¹⁷², seja no plano arquitetônico das colônias, seja nos monumentos, seja na forma e posicionamentos dos corpos, seja das cores raciais e dos lugares sociais, etc. Nessa ótica, os rostos e as paisagens não se definem inicialmente como individuais, mas, sobretudo, se definem por: “zonas de frequência ou de probabilidade, [que] delimitam um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes”, assim como por “lugares de ressonância que selecionam o real mental ou sentido, tornando-o antecipadamente conforme a uma realidade dominante” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 36).

Nesse enredo, encontramos as linhas que nos conduzem a luta entre as raças que Foucault traça genealógicamente no curso *Em Defesa da Sociedade*. No entanto, conforme asseverou Foucault, se o nascimento da biopolítica está na luta entre as raças, mesmo em tempos de paz, o conflito racial não deixa de existir, ao passo que é a emergência do discurso histórico-político que mobiliza às lutas sociais, fazendo dessa pacificação uma falsidade e da afirmação pela luta uma verdade. Nesse sentido, não estaria aqui o princípio de uma biopotência? Ao contrário de negar, o outro não seria a própria condição de transformação de si? Em outras palavras, não seria o caso de, em vez de afirmar uma aparente paz e harmonia em relação à “raça”, ela não seria a potência de um tornar-se outro?

169 “Compreende-se que, em seu novo papel de detector de desvios, a máquina de rostidade não se contenta com casos individuais, mas procede de modo tão geral quanto em seu primeiro papel de ordenação de normalidades” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 50).

170 Existe uma importante correlação entre rosto-paisagem e pedagogia, tal como podemos compreender sob as linhas que se desenrolam ao longo desse capítulo. Nesse registro, se pode dizer que: “os manuais de rosto e de paisagem formam uma pedagogia, severa disciplina, e que inspira as artes assim como estas a inspiram. A arquitetura situa seus conjuntos, casas, vilarejos ou cidades, monumentos ou fábricas, que funcionam como rostos, em uma paisagem que ela transforma” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 43).

171 Assim como a pedagogia, a pintura volta-se para um plano de composição que traça linhas sobre os rostos e povoam as paisagens. “A pintura retoma o mesmo movimento, mas o inverte também, colocando uma paisagem em função do rosto, tratando de um como do outro: 'tratado de rosto e de paisagem’” (Deleuze; Guattari, 2015, p. 43).

172 Fazendo referência a Inácio de Loyola, dizem Deleuze e Guattari: “A educação cristã exerce ao mesmo tempo o controle espiritual da rostidade e da paisageidade: componham tanto uns como os outros, coloram-nos, completam-nos, arranjam-nos, em uma complementaridade em que as paisagens e rostos se repercutem” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p. 42).

Assim, chegamos ao lugar em que não se segue as linhas molares das segmentaridades étnico-raciais no registro dos polos de significância que somente podem traçar linhas condutoras ao mesmo e à negação do outro. Tal como ocorre no racismo e no fascismo. O caminho agora é outro, ou melhor, *outros caminhos* e desvios. Nesse prisma, como seguir por linhas que rompem com tais modos de pensamento, e se abrem a outros mundos desconhecidos e aos desvios de além-mar? Como traçar linhas de fuga a governamentalidade biopolítica nos termos de uma biopotência que se desvia do roteiro do mesmo, tal como trabalhamos até aqui?

Capítulo 4. Alianças com o perspectivismo canibal ameríndio.

As linhas que definem a biopolítica em sua dimensão disciplinar e normalizadora são linhas que dependem do uso do esquadro¹⁷³. Como vimos, as linhas de controle da biopolítica procuram pilotar a vida regulando a existência desde suas mínimas operações, do *gene* à população. Nesse registro, a *norma* e, por extensão, o *normal* se mostram como categorias fundamentais dessa empresa. “Normar', normalizar”, diz Canguilhem, “é impor uma exigência a uma existência, a um dado, cuja variedade e disparidade se apresentam, em relação à exigência, como um instrumento hostil, mais ainda que estranho” (2009, p. 109). Assim, a normalização biopolítica que acoplou as estratégias da disciplina e da regulamentação visaram codificar os desvios como erros e equívocos da vida normal. Enquanto aquele que escapa à definição de normal, o a-normal parece então provocá-lo, antes que ser provocado, visto que é “anterioridade histórica do fundo anormal que provoca uma intenção normativa” (CANGUILHEM, 2009 p. 111). Então, parece haver um movimento aberrante que atravessa e provoca o normal, cujas linhas de fuga que se subtraem às linhas duras que delineiam a organização do espaço esquadrinhado.

Nesse horizonte, encontramos a potência da vida em desviar à pilotagem dos biopoderes e da governamentalidade biopolítica em sua forma de controle. O estriamento da vida como *vida nua* (*zoé*) é alisado e rompido pela biopotência e imanência da própria vida¹⁷⁴. Nesse enredo, por exemplo, toda uma maquinaria formativa que visa assujeitar os indivíduos em linhas molares identitárias é, em certa medida, colocada em xeque em função de lutas minoritárias¹⁷⁵ nas quais a vida não se deixa controlar pelos aparelhos de Estado e dispositivos biopolíticos. Nesse prisma, diz Pagni:

Se considerarmos um presente em que as lutas se dão contra os assujeitamentos identitários e os estados de dominação que esvaziam a vida, esta última, antes do que se pautar na errância, se potencializaria na e com a diferença, sendo esse o centro irradiador da resistência e o móvel de uma ontologia (2016).

173 Ainda, vale destacar que o termo *norma*, que compreende a etimologia da palavra *normal*, diz respeito ao esquadro, à medida e à perpendicular e cujo equivalente grego seria *opθoζ* que traz tanto o sentido de *reto* quanto de *bom* (CANGUILHEM, 2009, p.111; MANIATOGLOU, 2004).

174 Sobre o deslocamento das questões da biopolítica à biopotência, diz Pelbart: “Como deslocar-se da obsessão de pesquisar 'o que pode fazer *com* o corpo' (questão biopolítica: que intervenções, manipulações, aperfeiçoamentos, eugenias...) e afinar 'o que pode o corpo' (questão vitalista, espinosista)? Potências da vida que precisam de um corpo-sem-órgãos para se experimentarem, por um lado, poder sobre a vida que precisa de um corpo pós-orgânico para anexá-lo à axiomática capitalística, por outro” (2016, p. 34).

175 Sobre as lutas minoritárias no contexto da sociedade de controle: “Não é surpreendente que todo tipo de questões minoritárias, linguísticas, étnicas, regionais, sexistas, juvenistas, ressurgam não apenas a título de arcaísmo, mas nas formas revolucionárias atuais que colocam novamente em questão, de maneira inteiramente imanente, tanto a economia global da máquina quanto os agenciamentos dos Estados nacionais” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 169).

Por conseguinte, as linhas de vida em sua imanência traz consigo antes que um navegar harmonioso, um movimento aberrante de formas que fogem ao esquadro (*norma*), ao decalque¹⁷⁶ e ao esquadrinhamento. Nessa esteira, o que move o pensar é o *fora*, o monstro, o erro, o equívoco, a anomalia, o aberrante.

O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento (DELEUZE, 2009, p.203).

Nesse sentido, a força motriz do pensamento é o *encontro*, que não pode ser confundido com uma harmonia e continuidade, mas, parafraseando Heráclito, com *a guerra como a mãe das coisas*. O inimigo, miso-sofia, a violência e arrombamento forçam o pensamento não em função de uma reconhecimento do mundo e de uma rostificação à imagem e semelhança.

Em seu poder de errância e de equívoco, de arrombamento e de violência, os desvios da navegação comportariam a potência do encontro com o *fora*. “Encontrar o fora”, diz Zourabichvili, “é sempre ser forçado, involuntariamente afetado; ou melhor, um afeto é involuntário por natureza, pois vem de fora, implica um encontro, é o indício de uma força que se exerce do exterior sobre o pensamento” (2016, p.71). Nesse registro, antes que seguir por linhas ortogonais de dominação do espaço liso do mar, fazem-se os desvios. “A lógica de um pensamento”, diz Deleuze, “é como um vento que nos impele, uma série de rajadas e de abalos. Pensava-se estar no porto, e de novo se é lançado ao alto mar” (DELEUZE, 2010, p.122). Nas marés da perigosa travessia do mar, a ambiguidade presente epígrafe inicial da tese, *navegar é preciso, viver não é preciso*, se encontra com uma arte de uma “timonaria desviante”, expressa através do seguinte refrão: *não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar*¹⁷⁷. Mas o que seria seguir as linhas da navegação segundo suas marés e seus desvios?

4.1. Sob o signo do desvio

Nesse horizonte, o (des-)encontro nas Antilhas, entre o *Velho* e o *Novo Mundo*, que sinalizamos no capítulo anterior, oferece sinais de diferentes modos de relacionar-se com a potência da vida com o que vem de *fora* e, por extensão, com a *alteridade*. A humanidade europeia com sua

176 Nesse sentido, o decalque perde “toda a capacidade de dar conta dos movimentos aberrantes que o atravessam e o contestam por todo lado” (LAPOUJADE, 2017, p.217).

177 Refrão da música *Timoneiro* de Paulinho da Viola (1942-).

máquina de rostificação desconsiderou a humanidade do outro ameríndio. O selvagem, o animal, o primitivo, o incivilizado, o inconstante, o bárbaro, o monstruoso, são algumas figuras que adjetivam os povos ameríndios. No entanto, salienta Viveiros de Castro, “se é verdade que 'o ponto de vista cria o objeto', não é menos verdade que o ponto de vista cria o sujeito, pois a função de sujeito define-se precisamente pela faculdade de ocupar um novo ponto de vista” (2002, p.291). Nesse sentido, seguiremos por linhas de vida que estabelecem fugas e desvios ao modelo de homem (*antropos*) biopolítico através de outros pontos de vista¹⁷⁸, a saber, o ameríndio. Trata-se, sobretudo, de uma dimensão *crítica*, na medida em que coloca a questão do desvio como um “não ser governado *desse modo*, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não desse modo, não para isto, não por estas pessoas” (FOUCAULT, 2000, p.171). Contudo, as linhas traçam rupturas radicais ao modelo identitário da biopolítica a partir de uma biopotência dos modos de pensar e de viver ameríndios. Nesse registro, as linhas de fuga se colocam como *máquina de guerra* face às linhas molares da identidade fixa, como categoria racial e aparelho de Estado, promovendo “novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (FOUCAULT, 1995b, p. 239). Assim, a questão parece implicar no exercício da geofilosofia situada em relação às linhas de vida que traz consigo a potência da crítica e do desvio como atitude de resistência e de ruptura ao modelo de governamentalidade biopolítico. Nessa ótica, diz Foucault:

a tarefa da filosofia como análise crítica de nosso mundo tornou-se algo cada vez mais importante. Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento. Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos do “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização próprias às estruturas do poder moderno (1995b, p. 239).

Nesse horizonte, versaremos sobre uma potência no pensamento e nos modos de existência ameríndios em se subtrair às linhas de controle biopolítica, sinalizando vias políticas, epistemológicas, filosóficas, estéticas e ontológicas de *pensar outramente* – indo ao encontro da alteridade.

178 Outros saberes poderiam ser mobilizados para essa tarefa de traçar uma linha de fuga ao modelo biopolítico de controle; por exemplo, a obra de Muniz Sodré, *Pensar Nagô* (2017). Tal obra procura traçar linhas de fuga ao modelo biopolítico a partir de uma filosofia a toques de atabaque. Situa-se em uma linha de debate da potência do encontro com a diferença em sua singularidade e imanência. O autor diz: “O pensamento nagô é uma provocação à reversibilidade do tempo e à transmutação dos modos de existência, sustentada pela equivalência filosófica das enunciações” (p.23).

4.2. Perspectivas canibais ameríndias: desvios ao *antropos* nas entrelinhas de Viveiros de Castro.

As contribuições de Eduardo Viveiros de Castro podem ser de fundamental importância para pensar o encontro das linhas de vida sob a *outra* perspectiva do “desencontro antilhiano”, que “a despeito de uma igual ignorância a respeito do outro, o outro do Outro não era exatamente o mesmo que o outro do Mesmo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.36). Assim, a perspectiva em questão é, sobretudo, geofilosófica¹⁷⁹, ao passo que trata-se da “torção, o *καιρός*¹⁸⁰, a hora, a vez, a virada inesperada” do nativo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.88).

Através da torção de categorias ocidentais presentes na filosofia e na antropologia, Viveiros de Castro procura traçar as coordenadas de uma possível filosofia ameríndia. Antes que voltada à incapacidade dos indígenas de pensar abstratamente, de refletir, de estabelecer crítica – como podemos ver em Levy-Bruhl (2008) –, a *possibilidade* se coloca em trazer tais categorias subvertidas pelo pensamento ameríndio. Nesse sentido, diz Viveiros: o destino visado é duplo, ele também aproxima-se do ideal de uma antropologia enquanto exercício de descolonização permanente do pensamento e propõe outro modo de criação de conceitos que não o “filosófico”¹⁸¹, no sentido histórico-acadêmico do termo (2015, p. 32). Também se busca, nesse enredo, um exercício de antropologia comparativa no qual a tradicional “tradução” inevitavelmente carrega uma “traição” – deslocando da antropologia no sentido em que tradicionalmente ela opera. “A boa tradução”, diz Viveiros de Castro, “é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a *intentio* do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua destino. Tradução, traição, transformação” (2015, p.87).

O pensar ameríndio se traduziria então por meio de um *equivoco*¹⁸², de uma alteridade

179 Na exposição fotográfica de Viveiros de Castro *Variações do corpo selvagem*, realizada no Sesc Ipiranga durante 30/08/2015 a 17/01/2016, em que ocorreram diversas palestras em homenagem a produção etnográfica do autor, Viveiros comentou sua obra *Metafísicas Canibais* (2015) sob uma dupla dimensão geofilosófica, volta tanto ao Antropoceno, quanto ao acontecimento que seria o livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomani* (2015). No prefácio dessa obra, cuja autoria é de Viveiros de Castro, se diz: “*A queda do céu* é rico em lições, entre outras, sobre a incompetência eficaz, a irrelevância maligna, o ufanismo bufão da teoria e da prática da governamentalidade 'nacional', esse *nomos* atinômico que estria e devasta simultaneamente um espaço que ele imagina instituir quando é, na verdade, literalmente suportado por ele” (2015a, p.18).

180 *Kairós*.

181 Veremos a seguir que esse sentido tradicional coincide com a imagem dogmática de pensamento.

182 Ao propor a noção de *equivocidade*, sob o ângulo da antropologia perspectivista ameríndia, Viveiros procura reconceitualizar o procedimento da comparação tal como trabalhado tradicionalmente pela antropologia euroacadêmica. “A operação que tenho em mente não é a comparação explícita entre duas ou mais entidades socioculturais igualmente externas ao observador, feita com o propósito de detectar constantes ou identificar variações concomitantes com valor nomotético”. E prossegue: “a comparação de que falo, ao contrário, é uma 'regra constitutiva' do método. Trata-se do procedimento implicado na tradução dos conceitos práticos e discursivos

referencial dos termos que mobiliza conceitos *homônimos*, através dos quais se viabilizam as possibilidades e os limites da antropologia e da filosofia. Nesse prisma, o equívoco torna-se condição de possibilidade de um pensar ameríndio perspectivista. Deste modo, o perspectivismo ameríndio devolveria, nestes termos, uma imagem na qual a filosofia e a antropologia ocidental não mais se reconheceriam. “À força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos 'nós' que estamos olhando para nós mesmos –, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.21). Produz-se, neste sentido, um desvio no caminho (*met-ódo*) tradicional antropológico, via perspectivismo ameríndio¹⁸³.

Ao passo que não se contraporia ao erro, à ilusão e ao simulacro, enquanto oposição à verdade (*alethéia/veritas*), o equívoco estaria diametralmente oposto ao unívoco, como ligada a um sentido único e transcendente, no qual o referente somente teria uma única e correta possibilidade semiológica¹⁸⁴. O erro ou a ilusão por excelência, diz Viveiros de Castro, consistiria, justamente, em imaginar que haja um unívoco por baixo do equívoco, e que o antropólogo seja esse ventríloquo (2015, p.94). Para desvelar seu fundo bastaria operar o decalque sob sua forma unívoca. Outra diferença fundamental se coloca entre a homonímia, uma mesma grafia com significados e referentes diferentes, e a sinonímia, uma grafia diferente e um mesmo referente. Nesse prisma, o que o pensamento ameríndio está considerando são relações homonímicas, nas quais a tradução traz consigo invariavelmente a traição e o equívoco. Traduzir, diz Viveiros de Castro, é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós “estávamos dizendo” (2015, p.91).

Nesse enredo, a questão que se encaminha de modo distinto ao procedimento do relativismo e do *multiculturalismo* que, por exemplo, buscam uma sinonímia, em que as palavras são diferentes, mas o referente é o mesmo – *como se estivessem falando da mesma coisa*. Em outras palavras, como se um dicionário multicultural fosse capaz de traduzir os termos diferentes em coisas de mesma espécie sob um significado unívoco. Em linhas gerais, três aspectos do pensamento

do 'observado' nos termos do dispositivo conceitual do 'observador'; implícita ou automática – sua explicação ou topicalização é um momento essencial do método –, que inclui *necessariamente* o discurso antropológico como um de seus termos, e que começa a se processar a partir do primeiro minuto de trabalho de campo ou da leitura de uma monografia etnográfica” (2015, p.5).

183 Contudo, vale destacar, Viveiros opera sobre materiais etnográficos heterogêneos, que são generalizados e simplificados buscando poder ser confrontado à disciplina da antropologia. O recorte de uma metafísica comparada pela via da antropologia, se deve, em especial, a Patrice Maniglier, que além de trazer à tona a questão do equívoco, juntamente a Michael Herzfeld, se combina a um exercício geofilosófico como em Deleuze, que desdobra em uma cosmopolítica invariavelmente perspectivada por fatores locais.

184 Estamos tomando o termo *semiologia* em sentido etimológico – σημείο (*semeio*): sinal, marca, signo, traço (MANIATOGLU, 2004); ou seja, estudo relativo aos sinais, aos signos e, por extensão, aos significados e referentes aos mesmos.

ameríndio são destacados por Viveiros de Castro: o perspectivismo, o multinaturalismo e a alteridade canibal, que seguem por via bem distinta ao supor uma “epistemologia constante e ontologias variáveis: mesmas representações, mas outros objetos; sentido único, mas referências múltiplas” (2015, p.168).

4.2.1. Perspectivismo ameríndio, multinaturalismo ontológico e alteridade canibal.

O desenvolvimento do conceito de perspectivismo ameríndio que podemos compreender a partir do episódio das Antilhas, nasce do trabalho etnográfico de Viveiros de Castro¹⁸⁵ acerca da interpretação do ritual antropofágico tupinambá por meio das canções de guerra Araweté (povo indígena do tronco *tupi-guarani* situado na região da Amazônia oriental, no Pará). Seguindo indicações que o autor apresenta em suas obras, entrevistas e artigos, podemos compreender a formulação do perspectivismo a partir de um vasto trabalho etnográfico sobre os povos ameríndios que, embora se apresentem como heteróclitos, são reunidos em função de sua elaboração comparativa. Em linhas gerais, Viveiros destaca três pontos altos que balizariam a visão geral de seus trabalhos em torno do pensamento ameríndio, a saber, o perspectivismo interespecífico, o multinaturalismo ontológico e a alteridade canibal que, a rigor, formariam os três vértices de uma alter-antropologia indígena, como uma transformação simétrica e inversa da antropologia ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.34).

Nesse rastro, seguiremos por esses três temas visando compreender como no perspectivismo ameríndio a alteridade se apresenta em relação à identidade que demarca o *antropos* tradicional – que se mostra presente no olhar biopolítico. A divisão em torno desse trio, não pressupõe uma sequência necessária ao encadeamento das ideias e não são dissociáveis, ao passo que estão intimamente imbricados, mas escolhemos esse recorte como um recurso para seguirmos a trilha de Viveiros sobre a questão da *alteridade*.

4.2.2. Em torno do perspectivismo e multinaturalismo ameríndio

Os ameríndios possuem uma grande variedade de mitos que narram um período pré-cosmológico, em que humanos, deuses e animais não se diferenciavam. Em tais mitos, diz Viveiros, a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a *humanidade* (2015, p.60).

¹⁸⁵ A rigor, o perspectivismo ameríndio é fruto do encontro dos trabalhos de Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. Ver: Viveiros de Castro (2015, p.33). Seguiremos pelos textos de Viveiros de Castro sobre o conceito de um perspectivismo ameríndio.

O discurso mítico consiste em um registro do movimento de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência¹⁸⁶ – um “caosmos” onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Esse pré-cosmos, muito longe de exibir uma “identidade” primordial entre humanos e não-humanos, como costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) *interna* a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual (2015, p.56).

Desse ponto de vista, tal como Viveiros faz notar nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss, o mito diz respeito ao *plano de imanência*, na medida em que a narrativa sustenta as condições nas quais a perspectiva se efetua, habitando as circunstâncias e caminhando sob um horizonte que o mito, como imagem de pensamento, possibilita¹⁸⁷. Daí, torna-se “essencial não confundir o plano de imanência e os conceitos que o ocupam” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.55). Assim, o perspectivismo ameríndio seria relativo aos encontros e aos deslocamentos de disjunção e de agenciamento sobre os planos de imanência.

Aquilo que os mitos ameríndios narram sobre um fundo comum entre os “humanos” e os outros seres não-humanos em função da “humanidade”, possui uma diferença radical entre o *antropos* – ou *humanitas*; por extensão, *paideia*, *Bildung* – construído na tradição filosófica no Ocidente. Nesse sentido, nos alerta Viveiros: ali onde toda coisa é humana, o humano é “toda uma outra coisa” (2015, p.54). Nesse sentido, se pode estabelecer uma distinção entre antropocentrismo ocidental e antropomorfismo ameríndio. Na tradição ocidental, a cosmologia confere um lugar e um estatuto privilegiado ao humano na organização e hierarquia do mundo, visto que seria um animal especial, dotado de razão e de capacidade política, por um lado, bem como também diria respeito a um animal feito de carbono (DNA), em geral, proveniente de uma grande explosão, por outro. Desse modo, os humanos estariam juntos aos outros animais ligados à natureza, mas exclusivamente à cultura. Somente a espécie humana conheceria o universo e seria capaz de legislar sobre os demais (como na Bíblia) e de criar mundos (como em Heidegger). Nesse horizonte, a noção de *antropos* foi construída em torno da linha molar binária que corta natureza e cultura.

186 “A transparência originária ou *complicatio* infinita se bifurca ou se explica, a partir de então, na invisibilidade (as almas humanas e os espíritos animais) e na opacidade (o corpo humano e as 'roupas' somáticas animais) que marcam a constituição de todos os seres mundanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.57).

187 Em linhas gerais, como Deleuze e Guattari, na obra *O que é a filosofia?*, consideram: os conceitos são agenciamentos concretos como configurações de uma máquina, mas o plano é a máquina abstrata cujos agenciamentos são as peças. Os conceitos são acontecimentos, o reservatório ou a reserva de acontecimentos puramente conceituais: não o horizonte relativo que funcionaria como um limite, muda com um observador e engloba estado de coisas observáveis, mas o horizonte absoluto, independente de todo o observador, e que torna o acontecimento como conceito independente de um estado de coisas visível em que ele se efetuará (1992, p.52). Este ponto torna-se fundamental no modo como Viveiros encaminha seu trabalho em relação ao perspectivismo ameríndio, em especial, ao tomar o ponto de vista como um movimento de síntese disjuntiva, como uma coexistência e multiplicidade de ontologias possíveis, assim como devir e posições de alteridade diferenciais e intensivas, para citar alguns pontos.

Na cosmologia ameríndia, o fundo que ligaria todos os animais é “humano”, ou seja, toda forma de existência possuiria a capacidade de ser “gente”. Enquanto que na cosmologia ocidental o substrato universal dos seres como sua *animalidade*, na cosmologia ameríndia, o fundo seria a “*humanidade*”. Dito de outro modo, ao passo que no perspectivismo ameríndio o fundo comum seria a “humanidade” possível a todos (“humanos”, “não-humanos”, mortos, artefatos¹⁸⁸), donde deriva seu antropomorfismo, no mundo ocidental, por sua vez, o homem se encontraria sozinho no cosmos, preso a uma natureza que o fez radicalmente diferente dos demais seres, como o único animal dotado de lógos/razão/cultura e político, donde se desdobra um antropocentrismo e uma espécie de solipsismo cósmico próprio à condição humana.

Não somente a dicotomia Natureza e Cultura, como universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, corpo e espírito, animalidade e humanidade, para dizer alguns, não podem ser transpostas diretamente ao perspectivismo ameríndio julgando um fundo comum entre modos de pensamento.

Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos termos de nossos debates epistemológicos ameaça seriamente a transportabilidade das partições ontológicas que os alimentam. É a conclusão a que chegaram muitos antropólogos (embora por diversos motivos), quando argumentam que a distinção clássica entre Natureza e Cultura – artigo primeiro da disciplina, em que ela faz seu voto de obediência à velha matriz metafísica ocidental – não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.42).

As grandes divisões e as dicotomias conceituais elaboradas no curso do pensamento ocidental acabam por se mostrar *mononaturalista*. Neste ponto, Viveiros traz o equívoco entre estes diferentes modos de existência, distinguir e comparação um multinaturalismo ontológico a um mononaturalismo tradicional antropológico, para o qual existiriam somente uma Natureza e uma diversidade de culturas, enquanto que aos ameríndios, pelo contrário, haveria somente uma Cultura e uma multiplicidade de naturezas. Deste modo, se elabora e se cria o conceito de *multinaturalismo* como um dos traços fundamentais do pensamento ameríndio; todavia, em clara oposição às cosmologias multiculturalistas modernas, pois:

- 1) enquanto estas [cosmologias multiculturalistas modernas] se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidades das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e das substâncias, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados –,
- 2) a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade de espírito e uma

188 “Os artefatos possuem esta ontologia interessante e ambígua: são coisas ou objetos, mas apontam necessariamente para uma pessoa ou sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E assim, o que uns chamam de 'natureza' pode bem ser a 'cultura' dos outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.53).

diversidade de corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto, a forma do particular (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 43).

Por conseguinte, seguindo com este contraste, o perspectivismo se apresenta como um multinaturalismo na medida em que a perspectiva não é uma representação. Uma perspectiva não é uma representação, diz Viveiros de Castro, porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo (2015, p. 65). Daí, novamente retomando a passagem antilhiana de Lévi-Strauss, em *Raça e História*, o multinaturalismo perspectivista realiza uma dupla torção na leitura multiculturalista ocidental, assinalando “o cruzamento de um umbral de tradutibilidade e de equívocidade; um limiar, justamente, de transformação de perspectiva” (2015, p. 69).

Diversos etnólogos notaram, embora de modo passageiro, que numerosos povos do Novo Mundo compartilham de uma visão de mundo na qual é possível uma multiplicidade de pontos de vista: “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências” (2015, p.42). Contudo, não se trata de um relativismo. O perspectivismo se disporia, segundo Viveiros, em um eixo ortogonal face à oposição tanto ao relativismo, quanto ao universalismo. Tanto no que diz respeito a distinções como natureza-cultura e particular-universal, dentre outras categorias que fundamentam uma prática de pensar da representação, quanto o ponto de vista não seria uma questão cultural ou de mentalidade. Trata-se de uma diferença de mundo e não de pensamento (2002, p.399).

Nesse sentido, a imagem do compasso trazida por Viveiros pode ser bastante ilustrativa para abordar uma certa impossibilidade entre tais mundos, a saber, o ameríndio e o ocidental.

Um compasso deve ter uma das pernas firme, para que outra possa girar-lhe à volta. Escolhemos a perna correspondente à natureza como nosso suporte, deixando a outra descrever o círculo da diversidade cultural. Os índios parecem ter escolhido a perna do compasso cósmico correspondente ao que chamamos de “cultura”, submetendo assim a nossa “natureza” a uma inflexão e variação contínuas. A ideia de um compasso capaz de mover as duas pernas ao mesmo tempo – um relativismo finalizado – seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente instável (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.398).

Juntamente a tais atribuições, a de relativismo e a de universalismo, devido a questão da “humanidade” presente nos diferentes modos de existência, a etnografia ameríndia, em especial, aquela relativa aos povos amazônicos, tendem a considerar sua cosmologia como animista, ou seja, toda a natureza seria dotada de alma, de *anima* e, portanto, de uma intencionalidade, uma consciência, uma volição, uma capacidade de agência e de subjetivação. Esta característica animista foi atribuída a várias sociedades indígenas como um traço infantil e ingênuo de sua natureza¹⁸⁹. Por

189 Nesta esteira, podemos encontrar em projeções diversas: na visão de paraíso, na qual os descendentes adâmicos não tinham conhecido a moral – por extensão, a corrupção e a injustiça – vivendo de acordo com a natureza, como um

extensão, nesse registro, foram esboçadas diversas paisagens etnográficas sobre os povos ameríndios que oscilariam, em grande medida, entre dois narcisismos infantis (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 47):

aquele das pequenas diferenças entre congêneres às vezes demasiado semelhantes, e aquele das grandes semelhanças entre espécies às vezes completamente diferentes. Vê-se como os outros não podem ganhar nunca: etnocêntricos e animistas, estão sempre no elemento da desmedida, por falta e por excesso.

Entretanto, o perspectivismo ameríndio não seria um ramo ou se confundiria ao animismo. Enquanto que a condição de sujeito no animismo não seria apenas privilégio de uma espécie animal, mas a relativa a toda a natureza, o perspectivismo ameríndio parte do princípio de possibilidade e de potencialidade que todos os modos de existência, humanos, extra-humanos, mortos, artefatos, dentre outros, possam ser *sujeitos*, assim como a relação humano/não-humano se apresenta como uma diferença intensiva em potência para cada existente¹⁹⁰.

Se nem todos os existentes são pessoas de *facto*, o ponto fundamental está em que nada impede (*de jure*) que qualquer espécie ou modo de ser o seja. Não se trata, em suma, de um problema de taxonomia, de classificação, de “etnociência”. *Todos* os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa. Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas potencialidade ontológica. A “personitude” e a “perspectividade” – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie (2015, p. 45-46).

Desse modo, a potencialidade de todos virem-a-ser pessoas não está ligada a uma tabela de taxonomia das espécies, a um sistema de classificação pré-determinado – a perspectividade se coloca em contextos nos quais se desdobram relações, graus, condições para tal acontecimento. Tudo depende das relações que se estabelecem. O “humano”, portanto, não é uma substância, mas uma relação, um ponto de vista. Por isso, se pode reconhecer um artefato, um animal, uma montanha como “humano” e, ao mesmo tempo, não reconhecer da mesma maneira outro grupo indígena. Todavia, distingue-se do animismo na medida em que se trata de uma possibilidade de vir-a-ser “humano”, sujeita a variáveis e diferentes condições, bem como também não é possível que

bom selvagem rousseauiano; um estágio do pensamento pré-lógico, primitivo e inocente, que ainda não é capaz de pensamentos racionais e complexos; um estágio inicial de humanidade, tal como o termo “primitivo” sugere; dentre outras.

190 Embora em alguns escritos relativos aos primeiros ensaios não tenha distinguido em pormenores o perspectivismo ameríndio do animismo, no artigo *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena*, resultado da reunião de muitos outros artigos e conferências, Viveiros sinaliza uma diferença fundamental: “se o animismo afirma uma continuidade subjetiva e social entre humanos e animais, seu complemento somático, o perspectivismo, estabelece uma descontinuidade objetiva, igualmente social, entre humanos vivos e humanos mortos” (2002, p.395). Contudo, na obra *Metafísicas Canibais*, o autor diferencia o perspectivo do animismo, ao passo que não “afirmaria uma semelhança substancial ou analógica entre animais e humanos”, mas uma “diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano *para o interior de cada existente*” (2015, p.61).

todos (animais, extra-humanos, artefatos, etc.) venham a ser “pessoas” ao mesmo tempo e possam se ver como tal, na medida em que:

cada existente se encontra como que separado de si mesmo e tornado semelhante aos demais apenas sob a dupla condição subtrativa dessa comum autoseparação e de uma estrita complementaridade, pois se todos os modos do existente são humanos para si mesmos, nenhum é humano para (ou semelhante a) nenhum outro: a humanidade é “reciprocamente” *reflexiva* (o jaguar é um homem para o jaguar, o queixada é um homem para o queixada), mas não pode ser *mútua* (no momento em que o jaguar é um homem, o queixada não o é, e vice-versa). Esse parece-me ser, em última análise, o sentido da ideia de “*alma*” nas ontologias indígenas (2015, p.61).

Como sinalizado acima, embora exista o fundo comum “humano”, não se pode ver a si e aos outros diferentes modos de existência como “humano” ao mesmo tempo¹⁹¹. O modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos, diz Viveiros, é profundamente diferente do modo como esses seres *os veem e se veem* (2015, p. 44; grifo do autor). O que é chamado de *caium*, a cerveja de mandioca, por um ameríndio pode ser o homônimo quando o jaguar bebe o sangue de sua presa, ou seja, o que se chama de “sangue” é a “cerveja” do jaguar, assim com um barreiro lamacento pode ser uma grande casa cerimonial aos tapires (2015, p.53). Como qualquer existente pode se tornar *pessoa*, como “manifestação individual de uma multiplicidade biossocial”, a questão da qualidade a posteriori torna-se de fundamental importância, ao passo que daria condições para habitar e transitar por perspectivas e devir-pessoa. A ideia de que os agentes não-humanos percebem a si mesmos e a seu comportamento sob a forma da cultura humana, diz Viveiros, desempenha um papel crucial no mundo ameríndio (2015, p.53); em especial, devido sua grande capacidade transformacional.

Por isso, a semelhança das almas não se desdobra em uma homogeneidade ou uma identidade em que tais almas se manifestam, pois, o modo como os humanos veem os animais e outros personagens cósmicos é profundamente diferente de como esses seres os veem e se veem: neste prisma, pode ser dizer que esta tautologia seria como o grau zero do perspectivismo (2015, p.44):

os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais (doença, transe e outros estados alterados de consciência). Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os seres humanos como espíritos ou como animais predadores.

191 Citando a etnografia de Baer, sobre os Matsiguenda da Amazônia peruana, diz Viveiros: o ser humano se vê a si mesmo como tal. A Lua, a serpente, o jaguar e a Mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou uma queixada, que eles matam (2015, p. 44).

Em potência todos podem devirem como “humanos”, até os mais aparentemente insignificantes. Nesse sentido, o humano não seria algo tão extraordinário como na cultura ocidental, pois englobaria o vivo e o não vivo, o extra-humano, bem como uma multiplicidade de ontologias possíveis em plantas, montanhas, animais, etc.

A literatura etnográfica ameríndia possui largas referências sobre uma teoria cosmopolítica que se organiza em um universo povoado por diferentes tipos de agências, seja eles subjetivos, humanos e extra-humanos, tais como: deuses, animais, mortos, plantas, fenômenos meteorológicos, bem como objetos e artefatos – todos providos de um conjunto semelhante de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, uma semelhança de “alma”, que em condições e contextos específicos “são pessoas”, isto é, “são entidades complexas, com estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 44). Desta complexidade de agências e das múltiplas possibilidades de devir como “pessoa” colocam questões fundamentais, pois “o que as pessoas veem” e “que sorte de pessoas elas são”, “constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena” (2015, p. 44). Assim, se pode implicar um importante vértice do perspectivismo e multinaturalismo ameríndio: ao passo que a relação entre os seres é social, pois o fundo comum é “humano”, o perspectivismo e o multinaturalismo se desdobram em uma sociomorfia, na qual os modos de existência convivem em uma complexa relação política.

Mais uma vez distinta e comparativamente ao Ocidente, no qual a política somente seria um domínio pertencente à espécie humana – em sentido estrito, segundo a fórmula clássica aristotélica da natureza do homem como animal político (*anthropos physei politikon zoon*) –, o pensamento filosófico ameríndio se depara com uma série de questões fundamentais no tocante essencialmente às relações políticas. A rigor, trata-se de problemas associados a uma cosmopolítica.

A possibilidade de que um ser até então insignificante venha a se revelar (ao sonhador, ao doente, ao xamã) como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; no que concerne à personitude dos seres, a experiência, justamente, “pessoal” é mais decisiva que qualquer taxonomia ou dogma cosmológico. Não há registro civil, e, além disso, a ontologia indígena é essencialmente jurisprudencial, não um código normativo (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 46).

Em relação às questões políticas, também se implicam problemas de ordem da ética: ao passo que, se todos os modos de existência podem vir-a-ser *gente* e não se mostrariam como tal fora de seus congêneres, como se estabelece à questão do canibalismo e, indissociavelmente, à da

vingança – práticas que se colocam na base dos modos de vida no mundo ameríndio. Em outras palavras, como vimos, se as plantas, os extra-humanos, os artefatos e as manifestações diversas possuem a potencialidade de se tornarem *pessoas*, como se organiza o regime de alimentação e de subsistência, na medida em que se pode estar devorando o aspecto do “humano”. Uma complexa arte política e de diplomacia se impõem à cosmologia ameríndia, visto o mundo possuir alto grau de indeterminação, sujeito a múltiplas relações e variadas circunstâncias.

Num horizonte no qual se implicam questões fundamentais ao filosofar ameríndio, nenhuma diferença poderia ser indiferente, ao passo que pode ser entendida como uma *positividade* na qual uma relação perspectiva se abre (2002, p. 164). Algo que, em muitos casos, poderia colocar o sujeito em grande perigo tanto de devorar *outra pessoa*, caracterizando uma antropofagia sem o saber, quanto ter sido capturado por um “outro”, como uma onça ou a Lua (Vei), desconhecendo agora seus semelhantes. Não seria necessária a comparação com a imensa *produção social da indiferença* no mundo ocidental, seja por meio de processos burocráticos e administrativos (HERZFELD, 2016), seja pelas práticas nas quais definem e “estabilizam” uma diferença que se torna indiferente – tal como, por exemplo, uma taxonomia dos seres vivos com uma classificação da diferença específica de alguns animais como praticamente indiferente às urgências do *homo oeconomicus* ocidental contemporâneo. Assim, as diferenças são mostradas como *signos*, que além de serem essenciais na leitura de mundo, devem ser *incorporados* – como uma espécie de semiofagia fundamental nas práticas ameríndias.

Neste ponto, cruzamos com um vértice central que conjuga, em torno do terreno da predação, práticas xamânicas, enquanto arte política e diplomática entre a multiplicidade de ontologias e “naturezas”, e economia simbólica da alteridade, como um modo de percepção no qual uma afinidade virtual em que a “pessoa” se determina pela *forma do outro*.

4.2.3. Notas sobre as práticas de xamanismo

O xamanismo se destaca nas práticas ameríndias amazônicas por cruzar fronteiras corporais entre as espécies e possuir a capacidade de se colocar em uma situação de alteridade perspectiva, tanto adotando perspectivas “estrangeiras”, como administrando relações entre as diferentes espécies e os “humanos” em um diálogo trans-específico. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia, diz Viveiros (2015, p.49). Na comunicação trans-específica, assim como aos espíritos, aos mortos e aos próprios animais de cada espécie, os xamãs possuem a arte de ver o que está oculto sob sua roupagem, seu envoltório que esconde a “alma humana”, sua intencionalidade e subjetividade por trás da máscara

animal. Assim, existe uma distinção entre sua roupa-corpo e seu modo de apercepção que, entre sua espécie, se mostra como “humana”, ou seja, a roupa é o que os animais possuem e quando retiram, aparece sua base comum que é “humana”.

A noção de “roupa” é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da *metamorfose* – espíritos, mortos e xamãs que assumem as formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mundanos em animais –, processo onipresente no “mundo altamente transformacional” proposto pelas culturas amazônicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 351).

Tendo em vista a grande indeterminação do mundo ameríndio, o xamanismo implica uma maneira de agir como modo de conhecer, se caracterizando “como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358).

Para se estabelecer uma comparação, diferentemente do multiculturalismo ocidental, que seria o relativismo como política pública (a prática complacente da tolerância), o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica (o exercício exigente da precaução) (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.50). Na tradição ocidental, como sabemos, conhecer seria objetivar, uma capacidade de distinguir no objeto sua natureza própria distinguindo das projeções, das categorias e dos preconceitos próprios ao sujeito cognoscente, e, portanto, o ato do conhecimento não se confundiria com a subjetividade – visto que conhecer seria *dessubjetivar*. Em outras palavras, trata-se de “retirar” a projeção das categorias sobre os objetos de modo a evidenciar somente o “objeto objetivo”.

Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são concebidos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue ver “de fora”, como um “isso”. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa (2015, p. 50).

Enquanto que a ciência moderna se constrói em função da distinção fundamental entre sujeito e objeto, na qual a forma do conhecimento é o objeto e, por extensão, o objetivo, através de uma representação, uma reconhecimento e um *mesmo* em que a forma do outro é a coisa, os indígenas procederiam de outro modo. Estes, seriam movidos por um outro modo de proceder “científico” ao conceber que todo “objeto” como um conhecimento em potência, e seu “conhecimento ideal” seria aquele capaz de determinar em um “objeto” seu aspecto *subjetivo, intencional* e de *agência*. Questão que se colocaria não em função d'*o quê*, mas *quem*. Como se, enquanto o modelo antropológico elaborado a partir do século XVII seria a física no sentido da materialidade ou da

física clássica, em função da causalidade irracional e mecânica da natureza, o modelo antropológico ameríndio seria fundamentalmente político, transformando aquilo que se responsabiliza por algo, ou seja, sua causa, em subjetividade e intenção. Um processo que não seja subjetivável, não se mostraria como diferença e não despertaria o interesse do filósofo ameríndio¹⁹²; de onde podemos aproximar da seguinte fórmula oswaldiana: “só me interessa o que não é meu” (ANDRADE, 1990, p.47).

No xamanismo ameríndio o sentido é inverso do ideal de conhecimento moderno: conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, *daquele*; pois a questão é a de saber “o quem das coisas” (Guimarães Rosa), saber indispensável para responder com inteligência à questão do “por quê”. A forma do Outro é a pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.50). O conhecimento verdadeiro, diz Viveiros, visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de “abdução de agência” sistemático e deliberado (2015, p.51). Deste modo, o conhecimento visa compreender a intencionalidade do acontecimento e a personificação do evento, cujo sucesso na leitura está ligado, antes que pela tradução da sinonímia, pela busca de *homônimos equívocos* e pela *forma do outro* na qual se deve incorporar¹⁹³. Assim, “o protótipo da relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação”, visto que, na medida em que o mundo ameríndio se mostra altamente transformacional, a relação entre “sujeito” e “objeto” se inter-constituem por meio de uma predação incorporante, deslocando a existência de posições absolutas, tanto do sujeito como substância, quando do predicado como acidente da mesma – tal como se constitui as principais linhas de força da metafísica no Ocidente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.165).

4.2.4. Alteridade Canibal

Ao percorrermos algumas relações entre o perspectivismo, o multinaturalismo e o xamanismo, chegamos em um ponto no qual as questões filosóficas nos levam ao vértice da alteridade canibal que, assim como as relações citadas acima, deve ser situado no terreno da predação. Todavia, a alteridade canibal traz à tona um modo de subjetivação próprio, senão na totalidade, na maioria das culturas da Amazônia indígena¹⁹⁴ (2002, p.14). Vale destacar que a

192 Nesse sentido: Um ente ou um estado de coisas que não se presta à subjetivação, ou seja, à determinação de sua relação social como aquele que conhece, é xamanisticamente insignificante – é um resíduo epistêmico, um “fator impessoal” resistente ao conhecimento preciso (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 52).

193 A boa interpretação xamânica, considera Viveiros, é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma *ação*, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente. O sucesso interpretativo é diretamente proporcional à ordem de intencionalidade que se consegue atribuir ao objeto ou noema (2015, p. 51).

194 A alteridade canibal e seu respectivo regime de subjetivação são elaborados por Viveiros em função das pesquisas etnográficas das culturas indígenas da região amazônica, em especial, a Yawalapíti, e os Araweté, povo tupi-guarani que se deslocou, cerca de 35 anos atrás, das cabeceiras do rio Bacajá, em direção ao Xingú, no estado do Pará (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEIURICH, 2017).

posição de “humano” está associada as relações de predador e presa que, a rigor, envolvem necessariamente outras sociedades potencialmente “humanas” em sua perspectiva diferencial. “O esquema geral de toda diferença, como se pode ler reiteradamente na etnologia da região [amazônica], é a predação canibal, da qual a afinidade é apenas uma codificação específica, ainda que privilegiada” (2002, p. 165). Neste horizonte, a alteridade perspectiva que se configura em uma alteridade canibal opera fundamentalmente a partir da noção de *afinidade virtual*. Como categoria de análise de diferença e de relação, afinidade e canibalismo seriam dois esquemas sensíveis da predação generalizada, enquanto modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias (2002, p. 164).

A noção de afinidade virtual¹⁹⁵ se mostra completamente implicada no canibalismo ameríndio.

Afinidade virtual é o esquematismo característico do que Deleuze chamaria a “estrutura de Outrem” nos mundos ameríndios e, como tal, acha-se marcada indelevelmente pelos signos do canibalismo, um motivo onipresente na imaginação relacional dos habitantes destes mundos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.34).

*A estrutura de outrem*¹⁹⁶ Viveiros extraí de seu trabalho como etnólogo entre os Araweté (1986), no qual através das canções de guerra entoadas no ritual canibal apontava para um movimento de transmutação de ponto de vista em que o “eu” se determina como “outro”. Esta leitura de Viveiros modifica consideravelmente algumas pesquisas no tocante à antropofagia, em particular, a tupinambá formulada por Florestan Fernandes, por meio de sua etnografia sobre os arawetés.

Na obra *A função da guerra na sociedade tupinambá*¹⁹⁷, Florestan recorre a um método funcionalista e histórico – por meio dos escritos dos viajantes quinhentistas –, para descrever a antropofagia tupinambá no quadro geral da função social da guerra como estruturação e fundamentação do plano simbólico da vingança¹⁹⁸. Nesse prisma, devido à natureza agonística da sociedade guerreira tupinambá, ocorria a captura das vítimas que não eram degradados socialmente, nem explorados economicamente, mas tinham que respeitar o sistema social em questão e sujeitos às atividades impostas e ao calendário de sua execução – que se apresentariam específicas para cada caso, variando de cativo para cativo, devido à idade, ao gênero, à tribo, etc. Ao capturar o inimigo, por conseguinte, o problema da retenção do “estranho” que não o incorpora plenamente ao grupo,

195 Ver: VIVEIROS DE CASTRO, *O problema da afinidade na Amazônia*. In: *A inconstância da alma selvagem*, 2002.

196 Na obra *Lógica do Sentido*, Deleuze diz: é preciso compreender que outrem não é uma estrutura entre outras estruturas no campo da percepção (no sentido em que, por exemplo, reconhecer-lhe-íamos uma diferença de natureza com relação aos objetos). *Ele é a estrutura que condiciona o conjunto do campo* e o funcionamento deste conjunto, tornando possível a constituição e a aplicação das categorias precedentes. Não é o eu, é outrem como estrutura que torna a percepção possível (2006, p. 318).

197 A obra diz respeito a tese de doutorado do autor realizada entre 1947 e 1951.

198 Com base na literatura quinhentista, Florestan estabelece quatro motivos que geram a guerra na sociedade tupinambá: 1) disputa de território; 2) pilhagem como atividade guerreira; 3) canibalismo; 4) vingança.

produziria uma solução. Nesse sentido, diz Fernandes:

Os inimigos capturados não poderiam ser mantidos com vida indefinitivamente. De um lado, a estrutura social não comportava a integração do “estranho” senão por um período de tempo determinado pelos fins rituais que presidiam por um período de tempo determinado pelos fins rituais que presidiam a utilização da pessoa do escravo; de outro, os imperativos ético-religiosos da vingança exigiam a “destruição” da vítima. Por isso, o *estado de guerra* não cessava com os rituais de integração do cativo à comunidade dos captadores; ao contrário, eles tinham por objeto criar condições que permitiriam conduzir a “guerra” ao se desfêcho normal: o sacrifício humano (1970, p. 316).

Ao passo que o sacrifício humano se colocaria como um “desfêcho normal”, resolvendo uma questão, a do “estranho” em meio à comunidade de captadores, outro problema se desdobraria segundo a tese do autor, a saber, o cativo não era plenamente “destruído”, e a vítima continuava a existir como um “espírito”. Por conseguinte, o grupo que capturou o “inimigo” estaria sujeito a represálias do domínio do sobrenatural, bem como a perda da potência mágica que protege à comunidade dos captadores. Daí Florestan considera uma outra saída: um processo de recuperação místico-ritual por intermédio da magia como modo de purificar o grupo e estabelecer a segurança.

O problema central, aqui, consiste em saber porque a coletividade se associava ao processo de recuperação mística. O conhecimento que possuímos sobre o esquema de sacrifício tupinambá sugere que tal associação seria indispensável, no que concerne à situação da entidade sobre natural. Tomando-se por base os resultados da análise reconstitutiva, impõe-se logo uma resposta: é que a coletividade precisava pôr-se em segurança contra o “espírito” da vítima. Porém, é possível que este fator fôsse antes que resultante, que causal, isto é, efeito da antropofagia cerimonial combinada aos ritos de purificação (FERNANDES, 1970, p. 327).

Desse modo, se fazia necessário reverter tanto o estado de heteronomia mágica advinda do ritual de sacrifício da vítima, o qual daria início ao circuito vítima-entidade sobrenatural que colocava em risco a sociedade devoradora e alimentava o sistema de guerra pela vingança¹⁹⁹, quanto recuperar a integralidade do grupo por meio de um processo de recuperação mística através da antropofagia ritual, na qual permitiria à comunidade a restituição de sua integridade.

Parece que a necessidade de remover ou inverter o estado de heteronomia mágica, criado pela morte de um parente em condições que exigiam a relação sacrificial. A coletividade se associava ao processo de recuperação mística, porque o que êle significava para a entidade sobrenatural, significava também para o grupo. Se aquela recuperasse a sua integridade, a coletividade recuperaria a sua. Por isso, a relação sacrificial, como forma de *vingança*, estaria incompleta sem a antropofagia. A coletividade precisava participar do processo de recuperação

199 Ao retomar a questão do sacrifício humano e a abertura do circuito da *entidade sobrenatural-vítima* face a necessidade de recuperação das qualidades mágicas, Florestan relaciona a *vingança* com os ritos de purificação e a antropofagia como o modo de funcionamento da sociedade tupinambá.

mística, porque somente essa participação poderia assegurar-lhe autonomia mágica diante de determinado grupo hostil e proporcionar-lhe um domínio mágico sobre ele. O parente morto, cuja integridade fôra restabelecida em consequência da recuperação mística, voltava a fazer parte do “nosso grupo”, como membro potencial da sociedade dos ancestrais míticos e dos antepassados; a unidade mística do “nosso grupo” se recompunha, ao mesmo tempo que o grupo hostil se quebrava. A antropofagia, reconduzindo os devoradores ao estado de autonomia mágica, conferia-lhes domínio ou poder mágico sobre a coletividade inimiga (1970, p. 327).

Esse trecho acima pode ser considerado um resumo dos pontos fundamentais da interpretação de Florestan Fernandes sobre o lugar da antropofagia tupinambá na economia guerreira como movimento tanto de equilíbrio quanto de desequilíbrio da integridade das forças mágicas presentes nas relações sociais entre os povos indígenas do século XVI, em particular, na costa litorânea brasileira. Nesse sentido, a guerra seria a prática que possibilitaria a eunomia social, na qual a vingança possibilitaria a restituição da identidade grupal através da ruptura do *circuito vítima-entidade sobrenatural*.

Em contraposição, uma série de problematizações podem ser endereçadas a este modelo de antropofagia descrito por Florestan Fernandes. Uma primeira, seria a de tomar os escritos quinhentistas de modo a não questionar o fundo etnocêntrico produzido nos relatos de viagem. Deste ponto, ainda que o material utilizado possa servir de referência para uma leitura sociológica e antropológica em questão, a interpretação perde seu vigor crítico²⁰⁰ no que se refere à produção desta fonte. Outra problematização, diz respeito a uma sistematização pertinente à estrutura da sociedade Tupinambá. Neste sentido, diz Viveiros de Castro:

A noção de restauração da identidade grupal via vingança, a ideia de uma “autonomia” só faz sentido dentro de uma perspectiva que confunde o local e o global; que, adotando a fenomenologia nativa, confunde a ótica de cada grupo local, tribo, aldeia ou parentela (as unidades de vingança), como estrutura social global (1986, p. 666).

Contudo, uma outra questão se faz fundamental na diferenciação de Florestan Fernandes em relação ao modo como Viveiros de Castro observa a questão do canibalismo, caracterizando um ponto fundamental no perspectivismo e no multinaturalismo ameríndio, a saber, onde se situa o *inimigo*. Nesse sentido, o próprio Viveiros que estabelece a distinção:

Meu argumento era que os *Mai* araweté (as divindades²⁰¹) ocupavam o lugar que o

200 Com relação à interpretação crítica no tocante aos textos sobre o Novo Mundo, em especial, no que diz respeito à alteridade e à categorização do estranho, diz Kiening: Os textos, aqueles do início da Idade Moderna que têm como tema o estranho, são, por sua vez, estranhos, e suas lógicas não estão prontamente disponíveis. Eles exigem uma análise das condições semióticas, históricas e culturais do estranho, uma análise das condições de sua representação, e isso significa, também, uma análise de suas formas de se apropriar irremediavelmente do estranho (2014, p. 65).

201 Sobre a religião e a cosmologia araweté, destaca-se a figura das divindades denominadas *Mai*. “A relação entre a

rito tupinambá, era ocupado pelo grupo em função de sujeito – o grupo do matador e de seus aliados, que devorava o cativo – ao passo que o lugar de objeto do sacrifício, o cativo no rito tupinambá, era ocupado pelos mortos araweté. Os vivos araweté, por fim, ocupariam o lugar de *co-sujeitos* que, nos Tupinambá, era ocupado pelo grupo inimigo, aquele de onde a vítima era extraída (2015, p. 158).

Desse prisma, não tratando de inverter o conteúdo simbólico, o estatuto ontológico ou a função social, na medida em que se refere à guerra e ao xamanismo, a transmutação dos pontos de vista diz respeito a uma dimensão pragmática implicada nos lugares e nas funções que os termos assumem no rito (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.461). Na rotação das perspectivas, o canibalismo, assim como a guerra e o xamanismo a ele intrinsecamente associados, é demarcado pela assunção do ponto de vista do inimigo. Dito de outro modo, segundo Viveiros, o que se devora é a condição de outro, sua alteridade.

Visto que no rito canibal se ingere somente uma porção quase “insignificante” do corpo da vítima, não se pode considerar que se trataria de incorporar o outro pelo corpo em sentido quantitativo e substancial – ainda que seja essencial a predação do corpo. Daí, o que se devora do inimigo seria um *signo*²⁰², de valor puramente posicional – diz respeito aos signos de sua alteridade, por isso o matador araweté vê-se e põe-se como inimigo, “enquanto” inimigo (2015, p. 160). Este é o encaminhamento do trabalho etnográfico²⁰³ com os araweté que Viveiros formula. Ponto fundamental que implica perspectivismo, multinaturalismo e alteridade canibal.

Com essa tese eu avanço, evidentemente, uma contrainterpretação de alguns preceitos clássicos da disciplina. Se o objetivo da antropologia multiculturalista europeia é descrever a vida humana tal como ela é vivida do “ponto de vista do nativo”, a antropologia multinaturalista nativa assume como condição vital de autodescrição a apreensão “semiofísica” - a execução e a devoração – do “ponto de

humanidade e os deuses, os *Mai* são ligados por relações de afinidade – pois as almas dos mortos casam-se com os deuses – e por um sistema ritual de oferendas alimentares. Os *Mai* podem (e finalmente irão) aniquilar a terra, fazendo o céu desmoronar. Toda a morte tem como causa final a vontade dos *Mai*, que são concebidos como, ao mesmo tempo, araweté ideais e canibais perigosos” (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2017). Ver também: Viveiros 1986; 2002. “A cosmologia Araweté reserva um lugar de honra ao canibalismo póstumo: as divindades celestes (os *Mai*) devoram as almas dos mortos chegadas ao céu, como prelúdio à metamorfose destas em seres imortais, semelhantes a seus devoradores” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.156).

202 Esta perspectiva de Viveiros somente se tornou possível devido à ampliação da etnologia tupi e das pesquisas sobre os povos amazônicos, que apontam para uma economia da alteridade predatória como regime basilar, cuja “ideia de que a ‘interioridade’ do corpo social é integralmente constituída pela captura de recursos simbólicos – nomes e lamas, pessoas e troféus, palavras e memórias – do exterior” (2015, p.161). Neste sentido, Viveiros não se afastaria muito da interpretação de Florestan (1970, p. 326) no tocante à “incorporação das qualidades do inimigo”: Bem, se afastarmos a idéia – que remonta a Montaigne, e que Florestan retomou em nível “abstrato” - de um endocanibalismo por estômago inimigo interposto (comemos quem comemos nossos parentes, logo...) por pouco verossímil, então há que perguntar o que, que qualidades são incorporadas pela devoração” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 668). Como já sinalizado, a qualidade incorporada é a posição de inimigo, não a matéria, mas a relação (1986, p. 669).

203 O apoio etnográfico imediato para essa ideia forma as canções de guerra araweté, onde o matador-cantador, por meio de um jogo pronominal, fala de si mesmo do ponto de vista enunciativo de seu inimigo morto: a vítima fala dos araweté que matou, e fala de seu matador – que é quem “fala”, isto é, quem canta a fala do inimigo morto – como se de um inimigo. Através de seu inimigo, o matador araweté vê-se como inimigo (2002, p. 462).

vista do inimigo”. A antropofagia enquanto antropologia (2015, p.160).

É nesse registro que a noção de afinidade virtual ou de a estrutura de outrem, citada acima, estaria implicada no canibalismo, pois torna-se um “indício decisivo a favor da tese do englobamento hierárquico do interior do *socius* por seu exterior” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.163). Como vimos, possui uma dimensão semiófaga, na qual a afinidade virtual opera como alteridade canibal no canibalismo araweté, em especial, por meio dos cantos dos xamãs e do envolvimento da comunidade no ritual.

É tal associação constitutiva entre afinidade e canibalismo que me persuade, igualmente, a não tomar o papel estruturante da afinidade potencial por uma mera emanção (indutiva ou dialética) do parentesco e das relações primárias ali vigentes, mas, ao contrário, a ver nesse domínio subordinado uma estabilização particular do regime generalizado da diferença, do qual a afinidade potencial é a primeira determinação particularizante (2002, p. 164).

Enquanto que, para Florestan Fernandes, o inimigo teria uma incorporação limitada pelo grupo, visto permanecer um elemento externo e de função equilíbrio/desequilíbrio mágico, assim como fator de assombro espiritual, para Viveiros de Castro, a partir de sua etnografia araweté, o inimigo possui uma função ambígua, ao passo que tanto se torna um *cunhado*²⁰⁴, um afim e um parente, quanto aquele que deve ser devorado, portanto, plenamente incorporado pelo grupo, seja pela aliança parental, seja pelo canibalismo. Neste último modo de ver, antes que *tornar-se o mesmo*, trata-se de *tornar-se outro*, pois se procura estabelecer a descontinuidade no grupo a partir do elemento heterogêneo²⁰⁵. A relação de parentesco²⁰⁶, desta maneira, estaria associada antes ao quadro geral da afinidade e da aliança – sobretudo, no âmbito da *relação* como economia simbólica da alteridade no terreno da predação. O outro é, nesse sentido, um afim.

204 Juntamente ao trabalho etnológico, Viveiros resgata, nesse sentido, o termo tupinambá *trovajar* que significa tanto “cunhado” como “inimigo”, indicando uma *aliança* e uma *inimizade* fundamental (2002, p.408). Também neste prisma: A simbólica de transformação do cativo em “cunhado” talvez manifeste isto, esta paradoxal “exterioridade interna” do indivíduo. Suprema honra de ceder uma irmã ao inimigo, suprema honra matá-lo, suprema honra morre nas mãos inimigas: é que o dual matador-cativo encarna as duas fases da Pessoa Tupinambá, ligado por uma inimizade vital, feita de tempo e de morte (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.668).

205 Nesse sentido, diz Viveiros: Às proposições analíticas de identidade próprias do mundo substantivista do parentesco (concebido, nas sociedades amazônicas, na forma da comunidade de substância, e como convertendo continuamente relações em termos), contrapõe-se e sobrepõe-se o mundo sintético da predação, onde é justamente a heterogeneidade de substância que instaura o jogo dinâmico da relação (2002, p. 165).

206 “A concepção simplista do intercâmbio matrimonial como envolvendo a distribuição, circulação e controle dos indivíduos (classicamente, do sexo feminino) precisa dar lugar a uma consideração mais fina dos atributos e propriedades que circulam, não apenas no casamento, mas no fluxo universal da predação predicativa. É nesse sentido que o parentesco, enquanto ordem econômica da produção das pessoas, e enquanto ordem jurídico-política de sua circulação, reprodução e controle, aparece como determinado por uma economia cosmológica bem mais geral – por economia, literalmente, cósmica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.168).

4.3. Desvios e alianças: arte e filosofia como *máquina de guerra*

Ao seguirmos pelas linhas de desterritorialização do perspectivismo ameríndio, a alteridade canibal traz a potência do *tornar-se outro* e entrar em *devir-animal*. Para tanto, faz-se necessário estabelecer uma *aliança*, antes que filiação, na medida em que se trata de uma relação de *afinidade* com o Outro que prevalece, em muitos casos, sobre a descendência e os laços sanguíneos²⁰⁷. Nesses termos, encontramos limites às linhas que remontam a uma genealogia.

Nesse sentido, vejamos um exemplo:

A orquídea de desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de produção da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transpondo o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p.18).

Essa aliança vespa-orquídea não diz respeito ao parentesco, à genealogia e à linhagem de descendência ou à *mimese*, ao passo que esses somente se colocam ao nível dos estratos e da territorialidade. Trata-se de captura de um código, ou seja, um devir vespa da orquídea e um devir orquídea da vespa, em que cada um desses devires asseguram uma “desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro”, bem como os dois devires se encadeiam e se revezam segundo “linhas de intensidades que empurra a desterritorialização para mais longe” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p.19). Desse modo, as duas séries heterogêneas que se encontram em uma linha de desterritorialização de um rizoma comum não podem mais ser submetidas a uma mesma genealogia, assim como também se subtraem ao modelo arborescente de uma linha de segmentaridade de descendência e ao centro de significância.

“Todo rizoma”, dizem Deleuze e Guattari, “compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar (2004, p.18). Na aliança entre a vespa e a orquídea não nascerá nenhuma “vespa-orquídea”, por não ser da ordem da filiação e da descendência hereditária, mas do *agenciamento*, cujo *devir* é demarcado por desterritorializações, reterritorializações, movimentos assimétricos e rupturas a-significantes.

Mesmo estando em um rizoma comum, vespa e orquídea seguem suas linhas de modo heterogêneo. Nesses termos, pensamos uma possibilidade de estabelecer uma aliança entre arte e filosofia²⁰⁸, segundo coordenadas que não podem ser definidas por uma genealogia, mas por

207 Segundo os aspectos citados acima, no perspectivismo ameríndio o terreno da afinidade traça relações de aliança com o *outro*, enquanto o parentesco se situa suas afinidades na descendência e nos laços sanguíneos.

208 Deleuze e Guattari apresentam três grandes formas do pensamento: a filosofia, a ciência e a arte. Enquanto a filosofia procura “salvar o infinito, dando-lhe consistência: ela traça um plano de imanência, que leva até o infinito acontecimentos ou conceitos consistentes, sob a ação de personagens conceituais”, a ciência, por sua vez, abre mão

heterogênese, isto é, “uma dimensão de produção ontológica que implica que se abandone a ideia de que existiria um Ser subsumindo as diferentes categorias heterogêneas de entes” (GUATTARI, 2012, p. 84). Nessa direção, ao operar sobre diferentes planos e materiais, a aliança entre arte e filosofia abre séries heterogêneas que promovem antes que conjunções²⁰⁹, *disjunções*.

Delinea-se assim a subversão de uma longa tradição no que diz respeito à estriagem do que seria arte e filosofia deve vir à tona e, com efeito, traçar outras linhas. Não mais uma arte e uma filosofia baseadas na similitude e na representação, cujo primado da identidade tradicionalmente operou-se pela *mimese* e por uma imagem dogmática do pensamento²¹⁰ que exprime: 1) a crença em um pensamento natural; 2) o modelo geral da reconhecimento; 3) a pretensão ao fundamento (ZOURABICHVILI, 2016, p.39). Dito de outro modo: 1) o pensador quer e ama o verdadeiro – a) pois o pensamento enquanto pensamento já contém o verdadeiro, como um a priori e um inatismo; b) o pensar é um exercício natural da faculdade, que a natureza reta do pensar e o bom senso são naturalmente compartilhados; 2) o desvio ao pensamento correto e natural da razão ocorre devido a forças estranhas ao pensamento, tais como o corpo, as paixões, os interesses sensíveis – visto que o ser humano não somente é definido pela razão, mas também pelas emoções e sensibilidade, o erro seria tomar a falsa impressão dos sentidos como verdadeira; 3) o método como artifício do reencontro com a natureza e o pensar verdadeiro, afastando dos desvios, dos erros e das falsidades (DELEUZE, 1976, p.85).

Aqui encontramos não somente uma imagem de pensamento tradicional da filosofia, mas

do infinito para tornar-se plano de referência, “ele traça um plano de coordenadas somente indefinidas, que define sempre estados de coisas, funções ou proposições referenciais, sob a ação de observadores parciais”. Por fim, a arte por meio da criação de um finito visa restituir o infinito, ao traçar “um plano de composição que carrega por sua vez monumentos ou sensações compostas, sob a ação de figuras estéticas” (1992, p.253). Não abordaremos o plano de referência da ciência nesse momento por limites que se impõem ao nosso estudo e devido uma afinidade estratégica entre os campos da filosofia e da arte nas linhas de desterritorialização que iremos versar.

209 Não se trata de produzir uma conjunção que delimita cada domínio no sentido de circunscrever a potência concreta em uma unidade tanto para arte quanto para filosofia, ou até mesmo a ciência. Trata-se de uma aliança que nenhum teria primazia sobre o outro. Nesse prisma, diz Deleuze: “a questão não é de modo algum constituir uma falsa unidade que ninguém deseja. Aqui também a questão é o quanto o trabalho de cada um pode produzir convergências inesperadas, e novas consequências, e revezamentos para cada um. Ninguém deveria ter privilégio a esse respeito, nem a filosofia, nem a ciência, nem a arte ou a literatura” (2010, p.43).

210 Sobre a imagem de pensamento, Deleuze destaca em *Diferença e Repetição*, oito postulados: 1) o princípio da *Cogitatio natura universalis*, que postula uma *boa vontade do pensador* e uma *natureza reta do pensamento*; 2) o ideal do senso comum, que postula que o *bom senso* ou o *senso comum* são naturais e tomados como a determinação de um pensamento puro – tal como no *Teeteto* de Platão, nas *Meditações* de Descartes e na *Crítica da razão pura* de Kant; 3) o modelo da reconhecimento, que postula um exercício concordante de todas as faculdades sobre um mesmo objeto e aquilo que se pensa “todos pensam” e já estava posto previamente, por isso conhecer seria um re-conhecer; 4) o elemento da representação, que postula a identidade do conceito, oposição na determinação do conceito, a analogia no juízo, a semelhança no objeto; 5) o “negativo” do erro, que postula o erro como o único “negativo” do pensamento, como desvio e infração ao pensar corretamente; 6) privilégio da designação, que postula a proposição como lugar da verdade, cuja adequação se deve a um fato extraproposicional e cujo sentido já estaria contido na própria proposição; 7) a modalidade das soluções, que postula que a atividade de pensar, em sua validade de verdade ou de falsidade, somente se inicia com a busca de soluções e só em relação a essas; 8) o resultado do saber, que postula a subordinação do saber à cultura e ao método (DELEUZE, 2009, p.189-240). Ver também: Gelamo (2009).

também dois procedimentos da arte, a saber, o *decalque* e o desenho técnico com *esquadro*. O decalque como uma forma que retorna somente como a mesma, pois diz respeito ao primado da identidade e da representação, assim como o procedimento de esquadrinhar tal forma como norma, sob coordenadas fixas de um plano cartesiano. Nesse enredo, não precisamos avançar muito para perceber os desastres que tal imagem de pensar produziu: uma noção de ciência neutra que não produziria mal a ninguém, ao passo que é desinteressada e puramente objetiva – tal como uma longa tradição, mas, em particular, em Oliveira Vianna, bem como nos discursos sobre as “raças”, especialmente, na biologia dos séculos XVIII e XIX, que demarcam o nascimento das tecnologias contemporâneas do biopoder. Poder-se-ia dizer também que dessa forma se postula uma visão de mundo no qual somente um mundo seria possível, em sentido unívoco, formulada em função da verdadeira formação cultural, civilização, ser humano, etc., que desemboca no etnocentrismo, no racismo, na colonização, dentre outros.

De determinado modo, antes que um lugar neutro e de pura contemplação, podemos também observar que a arte operou sob linhas de vida segundo essa imagem de pensamento, por exemplo, através de uma categoria de beleza segundo códigos culturais visaram impor regimes de sensibilidade que tanto estabeleceram os padrões estéticos que influem sobre os corpos e comportamentos, quanto por “medidas áureas” e seus esquadros que se desdobraram na frenologia, na craniometrologia e na antropologia criminal. Todavia, suspeitamos da hipótese de que a beleza irá salvar o mundo, tal como Platão e Friedrich von Schiller (1759-1805) apostavam, justamente por seus desdobramentos morais de uma fisio-logia do homem que, a rigor, seriam conduziria ao mesmo sentimento. Ou seja, o belo teria uma influência idêntica sobre todos, do corpo individual ao corpo político.

Atualmente, porém, podemos notar que “as belezas são excessivas, mas não nos aproximamos em absoluto de um mundo de virtude mais elevada, de maior justiça ou mesmo de maior felicidade” (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p.32). A rigor, o campo estético em que a arte está inserida atualmente é alvo de captura pelos regimes de governamentalidade que visam produzir subjetividades, ou até somente fruições e consumo, pois “o consumo com componente estético adquiriu uma relevância tal que constituiu um vetor importante para a afirmação identitária dos indivíduos” (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 31). Assim, somente citar o nome “arte” não significa muito, ou melhor, parafraseando Aristóteles, *a arte se diz de muitos modos*.

Por isso, no tocante à arte (ou também à filosofia) devemos ser cautelosos, na medida em que, no limite, trata-se de linhas de vida e de práticas que situam-se em agenciamentos, territorialidades, etc. Nesse ponto, vale destacar que:

Nada existe realmente a que se possa dar o nome de Arte. Existem somente

artistas. Outrora, eram homens que apanhavam um bocado de terra colorida e com ela modelavam toscamente as formas de um bisão na parede de uma caverna; hoje, alguns compram suas tintas e desenham cartazes para tapumes; eles faziam e fazem muitas outras coisas. Não prejudica ninguém que tal palavra pode significar coisas muito diversas, em tempos e lugares diferentes, e que Arte com A maiúsculo não existe (GOMBRICH, 1999, p.15).

A arte como noção abstrata de um objeto natural, que remontaria a uma história natural, demarcada por estágios, fases e transições, se coloca como uma maneira de traçar um pensar uma continuidade ou uma similitude que, entre coisas diferentes, daria uma noção de unidade (PESCUMA, 2013, p.41). Por conseguinte, quando se fala de arte, assim como de filosofia estamos lidando com uma multiplicidade de “artes”, não somente no que diz respeito a suas várias linguagens²¹¹, e de “filosofias”, como podemos notar em nosso trajeto até aqui – que apresentou uma série de filosofias que definiram o “humano” nos termos do decalque e do esquadro. Ambas são metamorfoses e possuem linhas de ruptura que não permitem seguir por meio de uma história ou genealogia.

Nesse horizonte, ao passo que se trata de um agenciamento²¹², a arte também não estaria ligada ao gênio criador e ao livre jogo harmonioso das faculdades²¹³. Ela diz respeito a um *bloco de sensações*, ou seja, um *composto de perceptos e afectos*. Nesse sentido, dizem Deleuze e Guattari:

Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são *seres* que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e afectos. A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si (1992, p.213).

Nesse registro, a arte traz a potência das sensações, perceptos e afectos, cujos blocos dizem respeito a intensidades, a movimentos, a durações, a velocidades – linhas moleculares e de fuga. A

211 Como se divide atualmente, por exemplo, segundo os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), em dança, artes visuais, música e teatro (BRASIL, 1997). Contudo, não se trata dessa divisão em si, mas de segmentações de linguagens em torno do nome “arte”. Na arte contemporânea, é muito difícil seguir tais divisões ao passo que, em muitos casos, são processos híbridos que não se sabe quando começa um e termina outro segmento.

212 Nesse sentido, diz Pescuma: “os agenciamentos são sempre coletivos, sempre implicam em multiplicidades, conjuntos heterogêneos, que comportam ligações entre diferentes elementos, mundos díspares que entram num cofuncionamento, uma simpatia que é penetração de corpos, pondo em movimento uma máquina produtora; o agenciamento é sempre uma máquina, o que não tem nada a ver com máquina técnica, ainda que um agenciamento também as inclua, pois ele vai incorporando todo e qualquer corpo e signo que forem necessários para fazer funcionar alguma coisa, para construir uma potência” (2013, 34).

213 Nesse prisma, podemos considerar o parágrafo 49, *Das faculdades do ânimo que constituem o gênio*, da *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), de Immanuel Kant (1724-1804), que trata do gênio em quatro pontos fundamentais: 1) aquele talento para a arte; 2) aquele que possui um conceito de fim e de representação que telaciona imaginação e entendimento; 3) cujo conceito de fim não é exibido na forma final e, com efeito, expressa *ideias estéticas* que alimenta a imaginação em liberdade; 4) aquele que possui a finalidade da ação artística que não deixa transparecer a intenção, pois age sem regras em uma proporção das faculdades que aparenta a espontaneidade da natureza (KANT, 2005, p.160). Assim, o dom natural do gênio é o talento que a disposição inata do ânimo confere regra à arte (2005, p.153).

percepção somente sente depois, na medida em que subtrai o movimento dos perceptos e dos afectos. Assim, se pode dizer que “o objetivo da arte, com os meios do material, é arrancar o percepto das percepções do objeto e dos estados de um sujeito percipiente, arrancar o afecto das afecções, como passagem de um estado a um outro. Extrair um bloco de sensações, um puro ser de sensações” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.217). Como um monumento, o que se conserva na arte são os afectos e os perceptos enquanto intensidade e duração²¹⁴.

Enquanto a arte se volta à linguagem das sensações que atravessam palavras, cores, linhas, sons, pedras, em sua composição por meio de figuras estéticas, a filosofia, por sua vez, se volta ao traçado de um plano de imanência por meio da criação de conceitos²¹⁵ consistentes e personagens conceituais. Nesse sentido, o conceito diz respeito ao acontecimento e não a essência ou a coisa, ele trata de coordenadas de intensidades e multiplicidades em um plano de consistência²¹⁶. “A filosofia é”, dizem Deleuze e Guattari, “ao mesmo tempo criação de conceito e instauração do plano. O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é sua instauração” (1992, p.58). Por conseguinte, a aliança entre filosofia e arte colocam em jogo afectos, perceptos e conceitos como potências inseparáveis²¹⁷.

Nesse sentido, quando colocamos a aliança estamos nos referindo, sobretudo, a uma arte e uma filosofia que se abrem às potências do *fora* e, antes que reafirmar aquela imagem dogmática de pensamento exposta acima, volta-se, sobretudo, à criação. Por isso a aliança não seria como um novo método visando corrigir os anteriores e assumir o posto do novo paradigma de pensamento, mas de operar um movimento de desterritorialização em função de novos mundos possíveis, plurais e coexistentes. Com esse propósito, a filosofia canibal ameríndia se coloca, ao afirmar uma *alteridade radical* de um *tornar-se outro* e da coexistência de mundos no registro do multinaturalismo e do perspectivismo. Por conseguinte, seguimos por uma via de devoração e de captura seletiva que procurar ensaiar-se nas linhas de uma heterogênese que nos conduz à questão do perspectivismo e ao encontro com o *fora* como móveis viscerais ao pensamento. Dito de outro modo, às potências do desvio que diz respeito ao problema do *fora* e do *perspectivismo*.

214 Ao passo que a arte conserva, se conserva e compõe bloco de sensações, Deleuze e Guattari também considera-a em função da duração. “Como a sensação poderia conservar-se, sem um material capaz de durar, e, por mais curto que seja o tempo, este tempo é considerado como uma duração” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.216). O que se conserva, nesse prisma, são os afectos e os perceptos.

215 O conceito não diz respeito a ideias abstratas e sim de traços e coordenadas *intensivas*. Trata-se, a rigor, de uma incorporal embora se efetue nos corpos. Nesse prisma, os conceitos são, sobretudo, acontecimentos ou “agenciamentos concretos como configurações de uma máquina”, enquanto que o horizonte dos acontecimentos ou o plano de imanência “é a máquina abstrata cujos agenciamentos são as peças” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.52).

216 A consistência diz respeito ao “manter-se junto” de elementos heterogêneos (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.140).

217 “O afecto, o percepto e o conceito são três potências inseparáveis, potências que vão da arte à filosofia e vice-versa” (DELEUZE, 2010, p. 175).

Nesse sentido, na obra *Diferença e Repetição*, escreve Deleuze:

É preciso que cada ponto de vista seja ele mesmo a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa ou que a coisa pertença ao ponto de vista. É preciso, pois, que a coisa nada seja idêntico, mas que seja esquadrejada numa diferença em que se desvanece tanto a identidade do objeto visto quanto do sujeito que a vê. É preciso que a diferença se torne o elemento, a última unidade, que ela remeta, pois, há outras diferenças que nunca se identificam, mas a diferenciam (DELEUZE, 2009, p.94).

Para que cada perspectiva assuma essa potencialidade o encontro potente com o desvio, enquanto o *fora* e a *diferença*, torna-se fundamental. Saímos do registro do falso, do erro ou do simulacro no sentido de somente uma única realidade é possível, mas de uma multiplicidade de encontros que, a rigor, são disjunções e linhas de fuga que rompem com os modelos, as *mimeses*, as imagens de pensamento, etc. Daí, nossos encontros com os monstros, os desviantes, as minoridades, os simulacros, as aberrações, as anomalias, os restos, as errâncias como aquilo que arromba o pensamento e o lança em devir²¹⁸.

Quando a obra de arte moderna (...) desenvolve suas séries permutantes e suas estruturas circulares, ela indica à Filosofia um caminho que conduz ao abandono da representação. Não basta multiplicar as perspectivas para fazer perspectivismo. É preciso que cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos, o “monstro” (DELEUZE, 2009, p.109).

Assim, as linhas de fuga suscitadas pela potência intensiva do *fora* traz consigo a variações e linhas mutantes que permitem o devir e o menor aparecerem.

Estamos lidando, conforme o exposto, tanto com uma filosofia como uma arte tida como menores, que evocam os desvios como potência para se fazer fugir o modelo de governamentalidade biopolítica e a definição molar de homem em função da raça. Diferentemente de uma perspectiva racial como racismo, “a raça invocada pela arte ou a filosofia não é a que se pretende pura, mas uma raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irredielmente menor” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.141). Outros devires e linhagens estão presentes na aliança entre filosofia e arte em sentido menor. Como na filosofia canibal ameríndia os devires não passam por tais segmentações, mostrando a possibilidade de devires que são *devires-animais*, ao passo que não se trata mais no homem como entidade dura e molar, mas linhas que traçam fugas e são subtraídas a esse.

Analogamente à aliança entre a vespa e a orquídea, nesse caso, não se trata de uma genealogia, mas de heterogênese, pois:

218 Em *Nietzsche e a Filosofia*, diz Deleuze: “Pensar nunca é o exercício natural de uma faculdade”, pois “é preciso que uma violência se exerça sobre ele enquanto pensamento, é preciso que um poder force-o a pensar, lance-o num devir-ativo” (DELEUZE, 1976, p.88-9).

não existe uma substância ontológica única se perfilando com suas significações “sempre já presentes”, enquistadas nas raízes etimológicas, em particular de origem grega, que polarizam e fascinam as análises poético-ontológicas de Heidegger. Para além da criação semiológica de sentido, se coloca a questão da criação de uma textura ontológica heterogênea. Produzir uma nova música, um novo tipo de amor, uma relação inédita com o social, com a animalidade: é gerar uma nova composição ontológica correlativa a uma nova tomada de conhecimento sem mediação, através de uma aglomeração pática de subjetividade, ela mesma mutante (GUATTARI, 2012, p.85).

Existe uma potência heterogenética que se subtrai aos centros molares de significância em seu despotismo, por exemplo, aos esquadros e decalques que assujeitam os indivíduos em papéis sociais e nas linhas segmentadas da “raça”. As lutas para outros modos de pensamento podem encontrar forças em linhas de desterritorialização de uma alteridade canibal ameríndia (*tornar-se outro*) como também em alianças que cruzam séries heterogenéticas mantendo-se como multiplicidade, como no caso da arte e da filosofia como uma *máquina de guerra*²¹⁹. Nesse horizonte, segundo as linhas de fuga, a guerra é operada por outros meios, segundo uma aliança precária produzida pela força do encontro com o desvio imprevisto, mas que se torna um encontro potente com o *outro*.

219 Não devemos confundir a máquina de guerra com a guerra propriamente dita tal como em Clausewitz, ainda que ela também pode devir como guerreira. Trata-se de uma guerra que opera por outros meios. Aqui, destacamos o poder de uma máquina de guerra que devém nômade e criativa através da arte segundo seus fluxos mutantes. Desse modo, dizem Deleuze e Guattari: “No próprio nível das linhas de fuga, o agenciamento que as traça é do tipo máquina de guerra. As mutações remetem a essa máquina, *que certamente não tem a guerra por objeto*, mas a emissão de *quanta* de desterritorialização, a passagem de fluxos mutantes (toda criação nesse sentido passa por uma máquina de guerra)” (2015, p.122). No entanto, a perspectiva de Deleuze e Guattari sobre a *máquina de guerra* se coloca em função da seguinte hipótese: “1) a máquina de guerra é a invenção nômade que sequer tem a guerra por objeto primeiro, mas como objetivo segundo, suplementário ou sintético, no sentido em que está obrigada a destruir a forma-Estado e a forma-cidade com as quais entra em choque; 2) quando o Estado se apropria da máquina de guerra, esta muda evidentemente de natureza e de função, visto que é dirigida contra os nômades e todos os destruidores do Estado, ou então exprime relações entre Estados, quando um Estado pretende apenas destruir um outro ou impor-lhe seus fins; 3) porém, justamente quando a máquina de guerra é assim apropriada pelo Estado, é que ela tende a tomar a guerra por objeto direto e primeiro, por objeto 'analítico' (e que a guerra tende a tomar batalha por objeto). Em suma, é ao mesmo tempo que o aparelho de Estado se apropria de uma máquina de guerra, que a máquina de guerra toma a guerra por objeto e que a guerra fica subordinada aos fins do Estado” (2017, p.110).

Capítulo 5. *Deslitorrizações e um canto-chamamento de repente: o educador e a (geo)filosofia da educação em tom menor.*

Neste último capítulo, versaremos sobre as linhas de fuga que se subtraem ao esquadro, ao decalque e ao mesmo. Seguiremos dessa forma por uma via de desvio que trata das linhas literárias que se desmancham sob uma força musical. Para isso, buscaremos a potência da linha de fuga em sua força criativa, bem como de intercessores para produzir um canto-chamamento que desafia aos regimes de produção do mesmo.

5.1. Linhas de criação e intercessores

Ao seguir pela tessitura de texto por meio de diferentes linhas, pontos e mapas, se percebe que existe uma tensão que parece vibrar sobre tais linhas, como uma força que vem de fora e faz tensionar cada linha em seu desenrolar e em seus perigos. Nesse horizonte, não sabemos onde ou quando uma linha irá se romper ou endurecer-se. A potência imanente da vida carrega seus segredos em uma intensidade que foge às tentativas de conversão do olhar em sua inconstância da alma selvagem. Nesse sentido,

de todas as linhas, algumas nos são impostas de fora, pelo menos em parte. Outras nascem um pouco por acaso, de um nada, nunca se saberá por quê. Outras devem ser inventadas, traçadas, sem nenhum modelo nem acaso: devemos inventar nossas linhas de fuga se somos capazes disso, e só podemos inventá-las traçando-as efetivamente, na vida (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.83).

Nesse sentido, a “invenção” de nossas linhas de fuga, ou melhor, o convergir dos fluxos que dizem respeito a linhas mutantes se ligam ao *deixar-se navegar pelo mar*, tal qual uma arte de timonaria de Paulinho da viola, que, segundo nossa perspectiva, remontaria ao *nomadismo* como uma combinação entre máquina de guerra e espaço liso (Deleuze, 2010, p. 47). Inventemos intercessores para *fabular* outros possíveis mundos, não a partir do decalque e do esquadro, mas das colagens, das *monotípias*²²⁰, das bricolagens, que se subvertem em linhas musicais e fazem desterritorializar as imagens e as letras. Para tanto, se faz preciso os intercessores, pois

o essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles não há obra. Podem ser pessoas – para um filósofo, artistas ou cientistas; para um cientista, filósofos ou artistas – mas também coisas, plantas, até animais, como em Castañeda. *Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores. É uma série.* Se não formamos uma série, mesmo que completamente imaginária, estamos perdidos. Eu preciso de meus intercessores para me exprimir, e eles jamais se exprimiram sem mim: sempre se trabalha em

²²⁰ Monotípias são processos gráficos de impressões únicas; donde: o prefixo *mono-*, único, singular; e *typos*, impressão, marca, estampa. Essa técnica como máquina de guerra se opõe à didacografia de Comenius.

vários, mesmo quando isso não vê (DELEUZE, 2010, p.160 – grifos do autor).

Os intercessores dizem respeito a algo gerado por outro algo, uma potência do falso que produz o verdadeiro (CARVALHO, 2014, p.73). Nesse sentido, antes que alegorias ou metáforas, os intercessores possuem uma dimensão *deítica*²²¹, de valor indicativo em que se fala em terceira pessoa através de um personagem-intercessor. Como Zaratustra para Nietzsche, Sócrates para Platão, Don Juan para Castañeda, bem como plantas e animais, como a mandioca, o milho, a onça, o papagaio e o jabuti, por exemplo, na cultura ameríndia que contam histórias e fazem parte da cosmopolítica dos povos amazônicos.

Intercessores trazem a potência de narrar, mas também *fabular* outros mundos possíveis²²². A arte como *monumento* ou *bloco de sensações*, não diz respeito a um monumento passado como memória longa, mas às forças do presente que vibram sobre o corpo e fabulam mundos. As linhas de desterritorialização presentes na arte através de suas figuras estéticas trazem essa potencialidade dos intercessores em fabular mundos e recortar o caos, compondo com afectos e perceptos²²³, mobilizando os devires por meio do plano estético. Nesse enredo, buscaremos realizar um desvio cujas linhas vão sumindo e tornando-se vibrações e seguindo por um ritmo *informe* que as tensionam em sua ruptura.

Ao passo que no capítulo anterior, versamos sobre as linhas de fuga e tentamos segui-las em sua potência criativa, neste quinto capítulo recorreremos ao campo poético que, diferentemente das linhas de destruição que produzem o assassino – o fascista e o Estado suicidário –, trazem o *poeta*, com todos os poderes e perigos que comportam sua arte na ocupação dos territórios. Nesse sentido, no que tange à dimensão de habitar uma terra, Deleuze e Guattari recolocam a seguinte questão, extraída de Paul Virilio em *L'insécurité du territoire*: “Habitar como poeta ou como assassino?”. E prosseguem por eles:

o assassino é aquele que bombardeia o povo existente, com populações moleculares que não param de tornar a fechar todos os agenciamentos, de precipitá-los num buraco negro cada vez mais vasto e profundo. O poeta, ao contrário, é aquele que solta as populações moleculares na esperança que elas semeiem ou mesmo engendrem o povo por vir, que passem para um povo por vir, que abram um cosmo (2012, p.172-3).

221 Deítico, proveniente do termo grego δεικτικός, que significa: indicador, indicativo, demonstrativo (MANIATOGLOU, 2004).

222 “É verdade que toda a obra de arte é um *monumento*, mas o monumento não é aqui o que se comemora um passado, é um bloco de sensações presentes que só devem a si mesmas sua própria conservação, e dão ao acontecimento o composto que a celebra. O ato do monumento não é a memória, mas a fabulação” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.218).

223 Nesse sentido, dizem Deleuze e Guattari: A arte e a filosofia recortam o caos, e o enfrentam, mas não é o mesmo plano de corte, não é a mesma maneira de povoá-lo; aqui a constelação de universo ou afectos e perceptos, lá complexões de imanência ou conceitos. A arte não pensa menos que a filosofia, mas pensa por afectos e perceptos” (1992, p.88).

Como dissemos em outros momentos da tese, todas as linhas comportam perigos e não existe uma linha melhor que outra. Contudo, como também sinalizamos, as linhas de fuga comportam os perigos de seguirem por linhas de destruição como no fascismo e no Estado suicidário. Todavia, por outro lado, elas também comportam um grande potencial de criação. Nesse prisma, visaremos seguir um movimento que encontramos na obra *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (1928), de Mário de Andrade (1893-1945), que segue por linhas de fuga em sua composição que atinge uma vibração musical por meio de nosso intercessor: o repentista.

5.2. (Des-)litteritorializações em *Macunaíma*, rapsodo e canibal.

Sabemos que Mário de Andrade não se furtou à questão impossível e fundamental: *o que faz do Brasil, Brasil?* Assim, acerca dos territórios, das territorializações, das reterritorializações e das desterritorializações que compreendemos tal questão. Tal questão incide sobre um posicionamento geopolítico e perspectivo, que mais que uma interpretação de Brasil, são experimentações de fabulação de um povo e de outros mundos. São muitas as linhas de entrada e saída presente na obra *Macunaíma*. Pode-se entrar pela questão da impossibilidade de definir sua identidade²²⁴, na medida em que sua alteridade canibal desvia por inúmeras metamorfoses, bem como sua lenda é extraída de uma etnografia venezuelana. Nesse enredo, se torna personificação de *Exú*, de um *trickster*, do malandro, do mentiroso, do guerreiro, do sensual, do preguiçoso, etc. Contudo, também se pode entrar por suas rupturas com o movimento do Romantismo brasileiro²²⁵ que não versa mais sobre um herói idealizado, como o bom selvagem *Peri*, da obra *O Guarani* de José de Alencar, que poderia realizar uma *bildungsroman* e atingir uma *bela alma*. *Macunaíma* é, nesse registro, uma imagem de Brasil menor: negro, indígena, feio e criança ou “piá”. Assim, *Macunaíma* poderia ser visto como uma *anti-bildungsroman*, ao passo que, como assinala Viveiros de Castro, a metamorfose ameríndia seria o contrário da conversão espiritual europeia; cujas mortes e ressurreições de *Macunaíma*, bem como sua peleja com o gigante antropófago *Piaimã* pela pedra *muiraquitã*, faz com realize alianças (com *Exú*, por exemplo) e se transforme em outros seres ao longo da obra.

Outra linha de entrada está em começar pelo fim que, paradoxalmente, é o próprio começo. Nesse registro, é necessário começar pelo *fim*, ao passo que se trata, segundo nosso prisma, de um

224 Referindo-se à obra *Macunaíma* e ao movimento antropofágico, diz Ferraz: “Eis aí expressa uma outra possibilidade política, cultural e existencial de esquivar-se do peso da negatividade, de confrontar-se afirmativamente com o outro, sem congelar-se identitariamente, negar a tensão ou liquidar a alteridade” (2008, p.113).

225 Antes que um decalque, *Macunaíma* traça uma “cartografia assentada na ironia, rompendo com o trágico das verdades irreconciliáveis do movimento romântico” (FERREIRA DE ALMEIDA, 2002, p.83).

devir molecular²²⁶. O fim do conto é o canto, mas o canto é quem conta o conto. Para Wisnik, a música em *Macunaíma* “está na origem do modelo compositivo adotado, ela está no mito final, como mediadora entre o mundo que se extingue e o que sempre recomeça” (1990, p.182). Por conseguinte, segue-se por uma via que levará as linhas à ruína e ao fracasso, tal como se sucedeu com o personagem *Macunaíma*.

Tal é a via do desvio marioandradiano, cujo recurso se encontra em seu próprio plano de composição literário que, ao possuir um caráter antropofágico, torna-se uma *deslittorialização*, ao passo que diz respeito às linhas de fuga e aos movimentos de desterritorialização no domínio da oralidade e da musicalidade. Nesse sentido, o plano de composição da obra, possui uma potência *deslittorializante*, na qual as linhas de literatura seguem por uma vibração musical rapsódica que desterritorializa e potencializa a dimensão das letras. Como podemos estabelecer um paralelo com o aforismo 17 do *Manifesto Antropófago*: “Só podemos atender ao mundo oreular” (ANDRADE, 1990, p. 48). E o jogo que a palavra “oreular” produz entre o termo latino *auriculare*, relativo à escuta e à orelha, e o *oracular* (AZEVEDO, 2016, p.137). Assim, trata-se de rachar as palavras e abrir fendas moleculares a partir da música, cuja *litera* é cantoria. Diz Ferreira de Almeida: “O sério professor de música percebeu que a fluidez da linguagem musical brasileira, que ainda estava por fazer-se plena, apontava a uma saída mais que inventiva para a pesquisa de novas formas literárias” (2002, p.87).

No fim da obra *Macunaíma*, após o despedaçamento diosiniaco do herói, se diz: acabou-se a história e morreu a vitória (ANDRADE, 1973, p.221). Entretanto, após o grande silêncio que rondava o rio Uraricoera, o papagaio que se amigou com Macunaíma após o regresso de suas peripécias, narra a história do herói “numa fala mansa, muito nova, muito! que era canto e que era cachiri com mel-de-pau, que era boa e possuía a traição das frutas desconhecidas do mato” (1973, p.222). Nesse trecho, se pode observar que o papagaio não transmitiu a *mesma* história, visto ser uma fala “muito nova, muito!” que era como um canto e “possuía a traição das frutas desconhecidas do mato”. Vale destacar que o ciclo de histórias de Kone'wo e Kaláwunség da obra *Do Roraima ao Orinoco* Koch-Grumberg (1911-13), do qual Mário extraiu o personagem Macunaíma, assim como alguns dos principais personagens da obra, traziam o poder das palavras em trair, enganar e mentir.

Por outro lado, também se pode observar na tradição oral uma traição de memória, ao inserir novos trechos e adaptações entretecidas pelo esquecimento e pela criação do narrador. Contudo, no

226 “De certa maneira, é preciso começar pelo fim: todos os devires já são moleculares. É que o devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém ao devir, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 67).

último parágrafo se conta quem canta o conto:

Tudo êle [o papagaio] contou pro homem e depois abriu asa rumo de Lisboa. E o homem sou eu, minha gente, e eu fiquei pra vos contar a história. Por isso vim aqui. Me acocorei em riba destas fôlhas, catei meus carrapatos, ponteei minha viola e em toque rasgado botei a bôca no mundo cantando na fala impura as frases e os casos de Macunaíma, herói de nossa gente. Tem mais não (1973, p.222).

Nesse trecho último trecho parece se dobrar e instaurar o começo, ao passo que quem narrou a história de Macunaíma foi um tocador de viola que ouviu dizer a história de um papagaio. Nesse sentido, encontramos tanto a leitura de Haroldo de Campos em *Gramatologia de Macunaíma* (1973), para o qual “o fim do conto é o canto” (CAMPOS, 1973, p.274), quanto de Gilda de Mello e Souza, em *O Tupi e o Alaúde* (1979), para a qual o canto é o princípio do conto (2003, p.14). Essa torção na obra, bem como seu plano de composição nos permite seguir pelas linhas de fuga que se situam no plano musical.

Nesse sentido, no texto *A Rotação das Utopias-Rapsódia* (1990), José Miguel Wisnik sinaliza a tessitura da obra como *Bilros*: “uma tessitura rendilhada, trabalhando com todos os fios de sua obra, buscados nas mais diferentes matrizes” (WISNIK, 1990, p. 179). Mário de Andrade opera como um rapsodo, como um *bricoleur*, agenciando uma heterogeneidade de materiais mantendo-os sob um plano de consistência. Foi acusado por Raimundo Moraes²²⁷ de plágio e respondeu que teria plagiado não somente o próprio Raimundo Moraes, quanto Koch-Grumberg, dentre muitos outros.

Na composição da obra, Mário utilizou várias técnicas que podemos encontrar na colagem e assemblagem, na paródia, assim como também na prática do *ready-made* de Marcel Duchamp – ou Sr. Mutt, seu intercessor. Nesse sentido, diz o francês:

quanto a se o Sr. Mutt fez ou não a fonte com suas próprias mãos, isso não tem importância. Ele a ESCOLHEU. Tomou um artigo comum da vida, o arranjou de forma a que seu significado utilitário desaparecesse sob um novo título e um novo ponto de vista – criou um novo pensamento para este objeto (DUCHAMP, 1986).

Por conseguinte, o *ready-made* se subtrai à unicidade requerida de uma grande obra, mas não deixar de possuir um princípio seletivo no arranjo. Juntamente à técnica de *ready-made*, de uma apropriação e resignificação a partir do deslocamento do objeto/ponto de vista, como cópia de uma figura ou de um trecho musical, a prática da *bricolagem* parece ser outra técnica presente na

227 Nesse sentido, diz Lopes: “A resposta está no artigo 'A Raimundo Moraes', quando o romancista se define como rapsodo, registrando as história transmitidas pelo passado e copiando, não só de Koch-Grünberg, mas de muitos outros, até o próprio Raimundo Moraes... Assim o fizera, com a intenção de absorver o Brasil satirizá-lo e sátira é solução antiga, existente aqui, desde Gregório de Matos” (LOPES, 1974, p.7).

composição da rapsódia.

Segundo Lévi-Strauss, na obra *O Pensamento Selvagem*, o *bricoleur* utiliza precários recursos que possui à mão sem um plano preconcebido, cuja diferença seria o engenheiro que teria finalidades e nobres recursos para realizar seus projetos. De composição sempre heteróclita, o *bricoleur* traria a dimensão do imprevisto e das permutações contínuas no intuito de executar um grande número de tarefas com poucos recursos. Nesse sentido, diz Lévi-Strauss:

O *bricoleur* está apto a executar grande número de tarefas diferentes; mas, diferentemente do engenheiro, ele não subordina cada uma delas à obtenção de matérias-primas e de ferramentas, concebidas e procuradas na medida de seu projeto: seu universo instrumental é fechado e a regra de seu jogo é a de arranjar-se sempre com os meios-limites, isto é, um conjunto, continuamente restrito, de utensílios e de materiais, heteróclitos, além do mais, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento, nem aliás, com qualquer projeto particular, mas é o resultado contingente de todas as ocasiões que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque, ou para conservá-lo, com resíduos de construções e de destruições anteriores (1976, p.38)

O *bricoleur*, portanto, trabalha com materiais menores, com restos e fragmentos, e, assim como seus recursos estão circunscritos e sujeitos aos encontros que conservam, renovam e desfazem seu estoque. Esse processo pode ser também compreendido tanto como uma *assemblagem*, uma composição por acúmulo de elementos (ARGAN, 2002, p.559), quanto uma antropofagia, enquanto seleção e devoração de materiais que se mostram como possibilidade de transformação a partir de *meios-limites*.

Sob esse prisma, a composição de *Macunaíma* traz apropriações diversas organizadas como uma colcha de retalhos (*patchwork*). Em linhagem têxtil, o tecido macunaímico seria mais para uma colcha de retalhos do que para o bordado (sob um ponto central se pode seguir em todos os sentidos), pois no *patchwork* “não há centro; um motivo de base (*block*) é composto por um elemento único; a repetição desse elemento libera valores unicamente rítmicos, que se distinguem das harmonias do bordado” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p.194). Desse modo, a colcha de retalhos pode ser considerada “uma coleção amorfa de pedaços justapostos, cuja junção pode ser feitas de infinitas maneiras”, visto ser heterogêneo e amorfo (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p.195).

O plano de composição da obra de Mário de Andrade, nesse sentido, pode ser compreendido como um *rizoma* ou um *platô*²²⁸, na medida em que possui um plano de consistência heterogêneo

228 “Chamamos de 'platô' toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma.(...) Cada platô pode ser lido em qualquer posição e posto em relação com qualquer outro” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p.33).

que se mantêm como tal²²⁹. Afinal, na obra *Macunaíma*, “as partes jamais comporão um todo, sua expressão aparece como a do inacabado, sua essência é inacabável, sempre produzindo outro devir, sempre com diferentes partes requerendo um outro arranjo” (FERREIRA DE ALMEIDA, 2002, p.92).

Em sentido propriamente musical, a *bricolage* e o *ready-made* podem ser colocados em função da rapsódia, tal como ele próprio se define em diferentes ocasiões²³⁰. No *Dicionário Musical Brasileiro*, Mário de Andrade diz que a rapsódia é uma “forma livre de composição musical, peça característica, sem conteúdo programático” (1989, p.427). Trata-se de uma reunião de materiais sonoros de diversas procedências que prescinde de um conteúdo programático, tal como no trabalho de recolher cada peça para compor uma colcha de retalhos.

Tem consciência e intenção de agir como um rapsodo, reunindo na obra todos os elementos significativos de Brasil, fundindo os mitos de Koch-Grünberg a outras narrativas populares, coletadas em vários autores, inserindo elementos eruditos e empregando a linguagem cotidiana e figurada do povo (LOPES, 1974, p.9).

Segundo as linhas musicais, Mário se define a obra como uma rapsódia, elaborando uma linha de criação estética transpondo para o texto escrito a estrutura musical (FERREIRA DE ALMEIDA, 2002, p. 85). *Macunaíma* é, sobretudo, uma obra que comporta diversas linhas musicais. Por isso, trata-se de uma rapsódia. Nesse sentido, diz Wisnik: “é a trama dessas linhas cruzadas [bilros] enxertadas ainda por uma grande quantidade de motivos interferentes, que faz pensar primeiramente no caráter musical, e *rapsódico*, da construção desse livro”(1990, p.181).

Segundo Wisnik, as análises de Mário de Andrade sobre o ritmo da música popular brasileira falam do ritmo como uma complexa superposição de *tempos* divergentes: o tempo medido e recortado pelo compasso, que é a métrica europeia, e o tempo fraseológico e cumulativo da rítmica negra e indígena (1990, p.183). Segundo Mário de Andrade, na conferência *Música de feitiçaria no Brasil* (1933), a forte marcação do ritmo dos maracás no catimbó possuem uma força hipnótica, assim como a macumba em sua dimensão rítmica-tonal.

229 Em *Macunaíma*, não podemos seguir por uma definição pela forma ou por sua linearidade e unicidade, como podemos perceber trata-se de uma heterogênesse. Nesse prisma, podemos compreender com Deleuze e Guattari que: “Não se trata mais de impor uma forma sobre a matéria, mas de elaborar um material cada vez mais rico, cada vez mais consistente, apto a partir daí para captar forças cada vez mais intensas. O que torna o material cada vez mais rico é aquilo que faz com que heterogêneos mantenham-se juntos sem deixar de ser heterogêneos” (2012, p.149).

230 Assim como nota anterior, em que responde ao artigo de Raimundo Moraes, em diversas ocasiões a obra transita entre romance, poema e rapsódia. Nesse registro, diz Lopes: “Anuncia a obra, em 1928, como 'romance popular'; caracteriza-a no volume como 'rapsódia' e define em 1935 como 'poema herói-cômico'. Mas, na realidade, *Macunaíma* é a fusão dos três, além de poder ser considerado um romance, no sentido culto do termo. É um romance popular porque faz viver um herói popular como centro dos episódios e das peripécias da obra; uma rapsódia, por que espelha a ética e a psicologia nacional no passado e no presente; é um poema malazartiano porque satiriza a sociedade através da personagem, procurando dar um ritmo narrativo poético: espontaneidade nas palavras, conceituações através de imagens, universo mitológico, dinamismo musical nas enumerações, nas descrições” (1974, p. 9).

O ritmo dêsse refrão²³¹, a monotonia das cantigas molengas, o chique-chique suave do maracá, já principiavam a me embalar, a música me extasiava. Aos poucos meu corpo se aquicia numa entorpecedora musicalidade ao mesmo tempo que gradativamente me abandonavam as fôrças de reação intelectual (...) E êsse é justamente o destino principal da música que a torna companheira inseparável da feitiçaria: a sua força hipnótica (ANDRADE, 1963, p.39).

A fôrça hipnótica da música [na macumba] é mesmo apreciadíssima do nosso povo, e constantemente êle usa dum processo curiosíssimo, verdadeiro compromisso rítmico-tonal, que consiste em fazer que o ritmo não acabe ao mesmo tempo da evolução tonal da melodia, o que leva a gente a recomeçar a peça para que a melodia acabe tonalmente (1963, p.49).

Dessa perspectiva, as linhas de musicalidade procedem basicamente por *subdivisão*, correspondente a uma energia recortada e regularizada, e por *adição*, correspondente a um ritmo que não opera por negação, mas segundo processos sempre cumulativos, e bastante variáveis, de periodicidades complexas (WISNIK, 1990, p.184). Por conseguinte, a temporalidade da rapsódia mário-andradiana demarca uma tensão entre tempo progressivo e tempos atuais interferentes (micro-tempos), ao se colocarem como resistente à simples consumação das funções resolutivas, cuja tensão coloca

o conflito de tempos divergentes [que] ressoa no conflito do herói com seus antagonistas, onde se simboliza a tomada do tempo como conflito de vida e morte, e converte-se numa reflexão sobre a cultura (do colonizador e do colonizado, do dominante e do dominado, da realidade e do prazer, da vida e da morte) (WISNIK, 1990, p.185).

Tal tensionamento presente nas diversas lutas (*agón*) e nas fugas de Macunaíma podem ser observadas, portanto, por meio de tempos divergentes em que pelejam o tempo mensurativo e recortado do compasso que conduzem sua tonalidade, cuja raiz é europeia²³², e o tempo fraseológico e cumulativo da rítmica negra e indígena (WISNIK, 1990, p.183). Abrangendo essa dimensão musical, podemos encontrar um movimento *deslitteritorializante* presente na musicalidade ameríndia, africana e afro-brasileira na medida em que, por meio de um ritmo não mensurativo de suas frases, sua intensidade “alisa” o tempo estriado e métrico.

Segundo Deleuze e Guattari, foi o músico Pierre Boulez (1925-2016) que trouxe a distinção entre liso e estriado para o campo musical, a qual: “no nível mais simples, Boulez diz que num espaço-tempo liso ocupa-se sem contar, ao passo que num espaço-tempo estriado conta-se a fim de ocupar” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p.196). Por conseguinte, consideramos que se pode

231 Refrão colhido em um catimbó do Mestre João, em Natal, por Mário de Andrade, que canta: “Áiiii!... Triunfei! Triunfá!... Triunfá! Riá!”

232 Existem muitas matrizes na música europeia. Nesses termos, tanto Mário quanto Wisnik se referem à música tonal, que, em sentido geral, se refere a um “conjunto de relações melódicas e harmônicas que organizam a partir de uma nota fundamental denominada tônica” (GONÇALVES, 2008, 316). Em relação à tonalidade, diz Almir Chediak: “é um sistema de sons baseado nas escalas maior, menor harmônica, menor melódica e menor natural. Ao ouvir uma escala observe que os sentidos das notas repousa em certos graus, devido às atrações que uns exercem sobre os outros. O repouso absoluto é feito no I grau (função tônica), centro de todos os movimentos” (19--, p. 84).

encontrar na *deslitteritorialização* no plano de composição da rapsódia marioandradiana um jogo entre multiplicidades não métricas (lisas) e multiplicidades métricas (estriadas), ou entre espaços direcionais e espaços dimensionais que traçam variadas linhas de fuga ao longo da obra, desterritorializando a própria fixidez da escrita e, nesse enredo, tornando-a musical.

No artigo *Repetição e Música* (1939), Mário de Andrade aponta o improvisado como um processo de criação na música popular. Em música, diz o autor, as imagens sonoras podem se repetir e se entrelaçar infundavelmente, com pequenas variantes, com grandes transformações, provocando episódios novos, ou na mesma aparência (ANDRADE, 1972, p.145). E em seguida comenta: é processo rítmico-musical comum aos aedos e rapsodistas, a um Homero como a um Manuel do Riachão, e aparece com frequência no canto nordestino (1972, p.148). Gilda de Mello e Souza, em *O Tupi e o Alaúde*, traz o plano de composição da obra *Macunaíma* a partir do processo criativo de composição da música popular, segundo a *suíte*, coletânea/bricolagem de vários trechos musicais, e segundo uma repetição continuamente alterada, que caracteriza a *variação* (MELLO E SOUZA, 2003, p.24). Nesta rítmica complexa, as recorrências são sempre sutilmente deslocadas: procede segundo a aquisição de elementos que se aglutinam em torno do núcleo (e esta formação pelo *sempre mais* que é própria da *suíte*) e por sua recorrência sempre modulada, sutilmente alterada (e esse procedimento da periodicidade deslocada é próprio da *variação*) (WISNIK, 1990, p.184).

Nesse jogo de variação, é que se torna possível a emergência de um *canto novo* a partir de uma deslitteritorialização por meio de uma *diferença* que tensiona e segue abrindo caminhos e mundos possíveis. Desse modo, a linha de fuga encontra sua potência ativa e criativa em sua própria dimensão trágica de se abrir às rupturas e, por conseguinte, ao novo que encontrará sua glória e ruína em uma afirmação que varia e se diferencia no seu próprio desenrolar. *Macunaíma* rapsodo e canibal traça em sua complexa trama, portanto, linhas que se abrem ao encontro com o *fora* e com o *outro* em uma linguagem musical que abre uma fenda nas palavras e nas temporalidades mensuráveis a partir de devires moleculares. Trata-se de um personagem e de uma figura estética desviante aos modelos e escapa por linhas de fuga de uma literatura-musical.

Desviante, imprevisível, inconstante, selvagem, heterogêneo, ingovernável, anti-normativo²³³, amável e perigoso como toda potência que se segue em suas linhas de desterritorialização. Nesse registro, ainda nas linhas musicais, ou melhor nas entrelinhas musicais da obra, podemos ainda encontrar um intercessor que abre em sua fala um canto novo, perigoso e

233 As linhas que *Macunaíma* traça não são aquelas do esquadro e da norma, pois se pode entender com Haroldo de Campos que: “*Macunaíma*, herói antinormativo, 'satirizante e infeliz', será talvez por isso (exatamente por sua dimensão crítica) mais capaz de inserir-se num mundo futuro 'eventualmente aberto'. A contradição de base, a constante 'relativização de paradigmas', é o momento de crítica, 'antropofágico', que apara a indulgência 'paradisiaca' da utopia, enriquecendo de complexidade o 'descaráter' do personagem” (1973, p. 241).

agonístico em plena praça pública: o repente ou o *cantador* de improviso.

5.3. O *canto-chamamento do repente*: ou educador e geofilosofia da educação em modo menor.

Quando nos voltamos a uma geofilosofia, a terra parece trazer um *canto* e *ritmo* que chamam atenção ao território, à morada e à si próprio, como um canto-chamamento²³⁴. Nesse registro, o *ethos*, que vínhamos tratando como modos de vida, assim como caráter, costume, linhagem e até “raça”, toma um sentido de morada, de habitat e de ritmo. “O *nomos* como lei costumera e não escrita”, dizem Deleuze e Guattari, “é inseparável de uma distribuição de espaço, de uma distribuição no espaço, sendo assim um *ethos*, mas o *ethos* é também a Morada” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 124).

Como musicólogo, Mário de Andrade não deixa de notar essa relação, e assim escreve em *Pequena História da Música*: “aos Modos, Gêneros e Ritmos [os gregos] davam poderes morais diferentes. Uns eram virilizadores, outros sensuais, outros enervantes, etc. Chamavam de 'Ethos'” a esses caracteres da música” (1976, p.28). Nesse sentido, antes que dimensional, a territorialização diz respeito ao ritmo em sua expressão, que conserva o caráter mais geral do ritmo que é o de habitar o plano das ações, por isso o “*maneirismo*: o *ethos* é ao mesmo tempo morada e maneira, pátria e estilo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.134).

São muitos modos de habitar a terra. Uma multiplicidade de mundos possíveis. Daí, tratarmos nossas questões em função de bricolagem, assemblagem, variação, antropofagia e improviso. Ou seja, movimento de territorializar e de desterritorializar pertencentes à multiplicidade da vida em seus desvios.

Para traçarmos nosso derradeiro desvio nessa trama e travessia, estabelecemos como nosso intercessor um outro personagem: o *repentista*²³⁵, que é *cantador* de improvisos²³⁶ e desafios²³⁷. Ainda que, segundo Câmara Cascudo, a proveniência do cantador esteja no Aedo da Grécia, no rapsodo dos Helenos, no Glee-man anglo-saxão, nos Moganis e metris árabes, na velálica da Índia,

234 Esta expressão *canto-chamamento* é proveniente da referência que Dumézil sinaliza a Foucault sobre a possível raiz do termo grego μελίητε (*meléte*), que compõe a palavra επιμελίηα (*epimeléia*), que seria μελοζ (*melos*) de melodia, de canto-chamamento (FOUCAULT, 2011, p.104).

235 Segundo Mário de Andrade, o *repentista* é aquele que canta de improviso (1989, p.437).

236 Muitas vezes em sentido conotativo e corriqueiro *improviso* parece caracterizar uma operação que procura resolver uma questão com poucos recursos, como se diz no popular uma “gambiará”. Embora possa em alguma medida se aproximar deste sentido, trataremos sua semântica em sentido etimológico. *Im-provisus*, neste sentido, seria: imprevisto, repentino, inesperado (FARIA, 1982); por extensão, podemos dizer também: produto inspirado na própria ocasião e feito de repente (CUNHA, 1982). Deste modo, cumpre notar que no sentido musical o *canto de desafio* compreende uma vasta lista de ritmos e de técnicas, como o repente, o rap, o partido-alto, dentre muitos outros; no entanto, vale destacar que para improvisar nesse sentido é preciso muito preparo e recurso para acolher o acontecimento e produzir uma devolutiva à altura do desafio.

237 Câmara Cascudo considera o desafio como um “disputa poética, cantada, parte de improviso e parte decorada, entre os cantadores” (1988, p.287). Enquanto Mário de Andrade, considera como um “diálogo cantado popular” (1989, p.187).

nas runoias da Finlândia, nos barbos armoricanos, nos scaldos da Escandinávia, nos menestréis, nos trovadores, nos mestres-cantadores da Idade Média (2000, p.115), seguimos considerando que não se trata de uma grande memória do povo em seu caso, embora em seu repertório habita o povo, mas de um improviso, no sentido de produzir novos modos de ocupar o território do que eternizar um *mesmo canto*. Como um intercessor ele carrega uma série que traçaremos de agora em diante. Sua figura traz modestos recursos,²³⁸ uma viola e um canto que permeado por uma fala sem adornos e ornamentos retóricos. Peleja em plena praça pública e espreita atentamente uma oportunidade de devorar seu adversário como forma de respeito ao oponente. O outro torna-se fundamental e é condição do canto. Sobre o canto de desafio, considera Pagni:

Um gênero de canto que provoca a outrem se manifestar em torno de um tema, de pronto e de improviso, considerando a experiência do desafiado e o preparo de uma vida de desafiador, que, não obstante as suas incertezas quanto a dar conta ou não do que desafia, tenta colocar-se à sua altura e lhe oferecer uma resposta mais ou menos composta, melódica, porém não totalmente arranjada (2014, p.225).

Trata-se de se preparar (*paraskeuê*²³⁹) ao impreparável, na medida em que se no jogo do repente os desdobramentos são imprevistos. Por isso, chama-se repente e não *repete*, como *repetição do mesmo*. Portanto, o repente não possui memória longa. Seu modo de proceder no canto de improviso passa por um duplo movimento, que se pode chamar de *nivelamento* e de *desnivelamento*: inicialmente, o cantador se apropria de trechos musicais que não são seus e que decorou com falhas de memória; posteriormente, repete-os continuamente de modo a torná-los fáceis e esquemáticos (etapa de desnivelamento); e por fim, desenvolve uma etapa de nivelamento criativo, variando e improvisando (MELLO E SOUZA, 2003, p.24). É como um *bricoleur* que, por um lado, recolhe seus precários materiais e os dobram subjetivando-os, mas, por outro, dessubjetiva a cada nova operação de repente, abrindo mão de sua composição manter-se a mesma. Nesse sentido, abre-se uma “existência não como sujeito, mas como obra de arte”, seu modo de pensar é “o pensamento-artista” (DELEUZE, 2010, p.124), que conjuga um conjunto de práticas para se fortalecer para a peleja, mas também acolhe sua própria dissolução em um devir-outro.

O esquecimento é uma potência ativa no proceder do repentista em sua capacidade de repetir

238 Sobre a figura simples do cantador, diz Cascudo: “canta ele, como há séculos, a história da região e a gesta rude do Homem. [...] É o registro, a memória viva. [...] Ele, analfabeto e bronco, arranhando a viola primitiva, pobre de melodia e de efeito musical” (2000, p.115).

239 Entendemos a noção de *paraskeuê* no sentido de mobilizar um conjunto de tecnologias de si. Tal noção é aproximada do repentista no enredo da *bricolagem* e da perspectiva canibal, ao passo que, ao tratar de adquirir armas e equipamentos de luta, o canto de desafio coloca em um jogo arriscado a transformação do próprio ser do sujeito. Dito de outro modo, *paraskeuê* corresponde em nosso estudo a equipamentos e recursos limitados que o educador lança mão em sua peleja e ofício.

como diferença²⁴⁰. Sobre a diferença entre memória curta e longa, dizem Deleuze e Guattari:

Memória curta compreende o esquecimento como processo; ela não se confunde com o instante, mas com o rizoma coletivo, temporal e nervoso. A memória longa (família, raça, sociedade ou civilização) decalca e traduz, mas o que ela traduz continua a agir nela, à distância, a contratempo, “intempestivamente”, não instantaneamente (2004, p.26).

Aqui encontramos uma linha de ruptura às linhas molares da memória longa, assim como, no limite, trata-se do Atual e do Intempestivo. Nesse sentido, encontramos uma luta que diz respeito *ao modo como nos tornamos o que somos*, uma peleja contra seu próprio tempo em função de um *tornar-se outro*. Dessa maneira, um repente contemporâneo e antropofágico, porque em seu enredo habita a morada (*ethos*), sempre provisória e nômade, e a metamorfose, enquanto devir e alteridade canibal.

Agir contra o passado, e assim sobre o presente, em favor (eu espero) de um porvir – mas o porvir não é um futuro da história, mesmo utópico, é o infinito. Agora, o *Nûn* que Platão já distinguia de todo presente, o Intensivo ou Intempestivo, não um instante, mas um devir. Não é ainda o que Foucault chamava de *Atual*? Mas como p conceito receberia agora o nome de atual, enquanto Nietzsche o chamava de inatual? É que, para Foucault, o que conta é a diferença do presente e do atual. O novo, o interessante, é o atual. O atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.145)

O canto do repente se torna, nesse sentido, *um acerto de contas com seu próprio tempo*, habitando nele e o territorializando como morada (*ethos*) através de expressão e do ritmo, que traz uma *repetição como diferença*. Um exercício de descolonização do pensamento. Nesse momento, podemos dizer que é chegada a hora do acerto de contas, cujo *repente* é um próprio devir-jabuti²⁴¹.

240 A repetição não se confunde com a reminiscência platônica e o hábito no sentido moderno. A rigor, trata-se de opor a repetição não só às generalidades do hábito mas às particularidades da memória: “É neste sentido que a repetição é o pensamento do futuro: ela se opõe à antiga categoria da reminiscência e à moderna categoria de *habitus*. É na repetição, é pela repetição que o Esquecimento se torna potência positiva e o inconsciente, um inconsciente superior positivo (por exemplo, o esquecimento, como força, faz parte da experiência vivida do eterno retorno)” (DELEUZE, 2009, p.28).

241 No ciclo de lendas tupis, extraídas da obra *O Selvagem* (1876), do General Couto de Magalhães, são narrados diversos episódios em que o jabuti se encontra com a onça, o veado, o homem, a raposa, o gigante e com macacos. Em linhas gerais, são episódios em que o jabuti apresenta extrema inteligência, na medida em que supera seus adversários e inimigos muito mais fortes, e vingança, ao passo que espera pacientemente pelo momento mais oportuno de se vingar. Um ciclo de lendas contam que a anta do mato pisou propositadamente no jabuti para tirá-lo de um taperambá (árvore de fruta) e ele jurou vingança: “deixe estar Jurupari; quando for o tempo da chuva, eu vou em seu enlaço até eu encontrar você”. Chegado o tempo da chuva, o jabuti vai atrás da anta e pula em seus escrotos, morrendo dois dias depois. O jabuti aguarda pacientemente e diz após o falecimento: “eu matei você ou não? Agora vou procurar meus parentes para comerem você”. Contudo, quando o jabuti estava chamando seus parentes aparece a onça e diz a ele que ela cuidaria da carne da anta enquanto ele fosse buscar seus parentes. Jabuti confinou na onça e foi. Quando voltou, a onça tinha comido toda a carne, deixando apenas fezes para ele. Jabuti disse: “deixe estar! Algum dia eu me encontrarei contigo”. Um dia o jabuti estava em cima de uma árvore e a onça apareceu. Ele pediu para ela aparar sua queda com a boca, e a onça não pensou duas vezes. Daí, o jabuti saltou no fucinho da onça e a matou com o impacto. Esperou dois dias sua carne apodrecer e fez uma flauta com seu osso (COUTO DE

Um devir-animal²⁴² vingativo e estratégico em seu canto que conduz a uma alteridade canibal²⁴³. “Comer aqui”, diz Ferraz, “não implica em eliminar outro, mas, ao contrário, se alimentar da alteridade, colocando em funcionamento um dispositivo de variação infinita tanto do outro quanto do eu, expresso como puro desejo de 'outramento'” (2008, p.111).

O enredo da vingança contra nosso tempo exige um acerto de contas com o que *nos tornamos o que somos*. Partimos da potência do desvio e do desencontro nas Antilhas que, com efeito, se desdobrou em um longo estriamento sobre as linhas do mar, do céu e da terra, que ao desembarcar no além-mar, fazem valer uma nova e constante *re-feição*.

Contra as linhas de segmentaridade estendidas sob o jugo dos pontos como linhagens raciais tripartidas em cores, branca, negra e vermelha/amarela, antes que um *fato* biológico, nos aparece como um *feito* cuja feição remonta a *nobre mentirinha* de Platão – retomada como ponto de partida do segundo capítulo. No qual o poder do falso – *pseudos*, termo usado pelo filósofo grego – toma a força de engendrar o verdadeiro e fazer circulá-lo durante milênios, como mensagens em garrafas lançadas ao mar. Algumas contas com as linhas ressoantes do passado que tocam nossa atualidade precisam ser acertadas.

Ao retomar a nobre mentirinha de Platão dos cidadãos-metals e de um assujeitamento social de acordo com cada têmpera, diz Nietzsche²⁴⁴:

nossa primeira geração deve ser educada nesta verdade necessária; ela certamente sofre bastante por isso, pois precisa ser educar a si mesma através dela, e, em verdade, a si mesma contra si mesma, em direção a um novo hábito e a uma nova natureza, para fora da antiga e primeira natureza e do antigo e primeiro hábito: de modo que ela poderia falar consigo em espanhol arcaico *Defienda me Dios de my* (Deus defenda-me de mim), a saber, da natureza já inculcada em mim (NIETZSCHE, 2003, p.93).

Desse modo, nosso repentista encontra um grande desafio no registro de uma geofilosofia da

MAGALHÃES, 1975, p. 115-133).

242 A arte situa-se no plano dos afectos que, a rigor, dizem respeito ao devir no humano do homem, um *devir animal*. “os afectos são precisamente estes devires não humanos do homem, como os perceptos (entre eles a cidade) são *as paisagens não humanas da natureza*” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.220).

243 Um canto que possui um poder anti-estratégico e ativo, tal como consta no aforismo 32 do *Manifesto Antropofágico*: “Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o jabuti” (ANDRADE, 1990, p.50).

244 Na *Segunda consideração intempestiva*, a nobre mentira é assim exposta por Nietzsche: “Platão considerava indispensável que a primeira geração de sua nova sociedade (no estado perfeito) fosse educada com a ajuda de vigorosas *mentiras necessárias*; as crianças deveriam aprender a acreditar que elas já tinham, sonhando, morado por algum tempo sob a terra, onde haviam sido moldadas e conformadas pelo mestre-de-obras da natureza! É impossível se rebelar contra este passado! Impossível reagir à obra dos deuses! Ela deve valer como lei inviolável da natureza: quem nasceu como filósofo tem ouro no corpo, quem nasceu como guardião apenas prata e, como trabalhador, ferro e bronze. Como não é possível misturar estes metais, Platão explica que não seria possível misturar e confundir a ordem das castas; a crença na *aeterna veritas* (verdade eterna) desta ordem é o funcionamento da nova educação e, com isto, do novo Estado” (2003, p.93).

educação, e aqui é a peleja e a “prova dos nove”. Nosso repente sofre mais uma metamorfose, torna-se educador-*maestro* e, em particular, o intelectual específico, na medida em que influi sobre os regimes de saber e poder ao ocupar um lugar de cantoria em plena na praça pública.

Por isso nunca está sozinho, sempre haverá antagonistas na peleja, assim como o imprevisto. Também por versar sobre as territorialidades, versa sobre agenciamentos, sempre coletivos. Não se é desafiado e também não se abre ao repente sem estar em uma *relação*.

A relação mestre-discípulo²⁴⁵ é o que permite abrir uma perspectiva sobre a verdade; verdade que se deixa revelar apenas na relação. Uma verdade provisória e precária, mas que tem se mostrado capaz de sustentar uma aliança que carrega a memória de um vínculo que transmite-o-que-não-se-tem e recebe o-que-não-se-espera (FREITAS, 2017, p.216).

O canto franco e aberto, sem adulação e retórica, em praça pública coloca o nosso intercessor nas entre linhas do perigo nos regimes de circulação de verdade. Nesse sentido, um canto que comporta uma *feitiçaria*, a saber, pode se desdobrar em devir, assim como se situa em relação a um regime de discurso múltiplo e menor, em que se torna uma possível e provisória morada (*ethos*), “pois, antes do ser, há a política” (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.85). Em tom menor, os repentes agem como “germes, cristais de devir, que só valem enquanto detonadores de movimentos incontrolláveis e de desterritorializações da média ou da maioria” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.56). Daí, a potência de seu desvio ao mesmo.

Trata-se de um movimento de singularização ética própria de uma alteridade canibal, cujo corpo é colocado sob uma linha que se rompe e faz fracassar o mesmo. Nesse enredo, o repentista mobiliza saberes menores, restos e fragmentos como um *bricoleur*, como recursos que possibilitam uma abertura ao improvisado e ao acontecimento, possibilitando novos arranjos e modos de existência sob linhas musicais da *repetição da diferença*. Assim, se habita de modo nômade o território, seguindo as linhas de fuga, por meio dos agenciamentos e um ato, que compreende o local que habita e o ritmo de modo expressivo. No entanto, sem perder sua potência de máquina de guerra em sua peleja, pois também é caixeiro-viajante e lança-se ao mar para cantar em outras praças.

Deslocando a perspectiva da repetição do mesmo, o repente parece apontar para a possibilidade do jogo discursivo da diferença, ao passo que esse se transforma continuamente²⁴⁶ (ANDRADE, 1972; CASCUDO, 2000; FILHO, 1953). Deste modo, o repente pode ser aproximado

245 Sobre a relação mestre e discípulo, consultar: Foucault (2002); Pagni (2014); Freitas (2017).

246 Nesse sentido, na obra *Viola e Repentes*, diz Coutinho Filho: Além dos vários gêneros poéticos adotados pelo violeiro sertanejo, cantando só, ou alinhado em dupla para o desafio, existem as formas. Estas não se acorrentam a regras imutáveis, inexpressivamente, sem vibração. Ao contrário. Quase todas as formas vêm envolvendo, adquirindo plasticidade, tomando feição renovadora, apurando seu estilo. (FILHO, 1953, p.22). E mais adiante acrescenta que os modos musicais do repente: “Saíram da unidade obsoleta para a pluralidade modelada e modernizada por eles” (1953, p.22).

da noção de *repetição do diferente*, na qual o discurso torna-se um jogo da repetição a partir da diferença e a seleção da diferença a partir da repetição (DELEUZE, 2009, p.74).

Ao habitar o *imprevisto* e o *desafio*, por um lado, o repente não permite visualizar de antemão o próximo movimento, *im-pro-visus*, ao passo que depende do outro cantador, abrindo-se aos encontros, e, por outro, sendo uma espécie de *peleja* entre no mínimo dois cantadores, a relação com o outro se torna indispensável, tanto no âmbito do repertório e do universo de referência no qual o cantador está inserido, seu território (nômade), quanto na relação de luta em função de saberes e poderes que contornam sua atividade. Embora baseado em um repertório e de determinadas peças musicais que se repetem, o repente desdobra-se em uma dimensão criativa e produtora de discursos novos e singulares, possibilitando uma abertura por meio de rupturas ativas nos regimes de subjetividade e por meio de singularização ética enquanto dimensão crítica e criativa que resiste aos modos baseados na repetição do mesmo das linhas molares presente na pilotagem da vida no âmbito normativo e biopolítico. A repetição de nosso intercessor repentista baseia-se na produção de diferença como movimento de devir, modificador e multiplicador deste. Nesse caso, ele apresenta um caráter de um jogo que joga a si mesmo, determinando-se como jogo no próprio jogar, ao passo que o improvisado move o jogo e possui desdobramentos no jogo durante o próprio jogar – demarcando uma potência canibal e desviante.

Nestes termos, sinalizamos uma figura intercessora que desafia os educadores em seu ofício de fazer fracassar os discursos de governamentalidade biopolítica, fundamentalmente baseado em centros de significância e na repetição do mesmo. Situada intrinsecamente em relações com o outro, sua peleja sugerem um modo de composição heterogêneo, tal como um rapsodo ou *bricoleur*, e uma tanto postura trágica, ligada invariavelmente ao esquecimento e ao fracasso do herói, quanto uma atitude canibal de viver na diferença e no devir sua potência desviante. Assim, juntamente com o poeta e músico pernambucano Chico Science, ele também poderia dizer e devorar: “com o bucho mais cheio comecei a pensar; que eu me organizando posso desorganizar; que eu desorganizando posso me organizar; que eu me organizando posso desorganizar”²⁴⁷.

247 Trecho da música de Chico Science & Nação Zumbi “Da Lama ao Caos”, do CD homônimo (1994).

Considerações Finais

Por meio de muitas linhas chegamos até aqui. O exercício de pensar por linhas não é uma tarefa fácil, pois, como vimos, entre elas, correm os riscos e perigos que contornam a vida e a morte. De início, anunciamos por meio da ambiguidade da frase “navegar é preciso, viver não é preciso” toda a sorte de incertezas na qual se lança nossa tese de doutoramento. As linhas, os mares e as marés destacados solicitaram uma espécie de preparo e de equipagem face àquilo que diz respeito ao imprevisto, ao desvio, ao selvagem que se faz presente no ofício de educador. Deste modo, recorreremos, todavia, aos limitados recursos que dispomos e temos à mão, sinalizando um conjunto de experiências, de estratégias e de manobras visando cumprir nossa arriscada travessia.

Neste registro, versamos sobre linhas que dizem respeito à vida, em seu poder de imanência, enquanto *biopotência*, assim como no poder que visa se impor a ela, enquanto governamentalidade *biopolítica*. As linhas molares, moleculares e de fuga situaram-se sob tais coordenadas. A partir da busca de um horizonte geofilosófico da educação brasileira, a noção de *ethos* se apresentou como uma categoria privilegiada devido seu poder em classificar e influir sobre os diferentes modos de vida, de ritmos, de agenciamentos e de territórios. Daí, desdobra-se seu profundo vínculo com o regime político dos discursos de verdade e a dimensão formativa, ao passo que se trata, a rigor, de uma *ethopoiesis*, de uma fabricação de um modo de existência.

Neste enredo, vimos se interpor uma grande zona de disputa na qual a categoria de *ethos* se mostra como operadora de linha-gens e de segmentações implicadas diretamente em diferenciações étnico-raciais, demarcando hierarquias e lugares sociais nos variados territórios sociais brasileiros. Deste modo, a definição de “ser humano” (*antropos*), que tanto baliza tradicionalmente a noção de formação humana/cultural (*areté*, *Paidéia*, *Humanitas* e *Bildung*), quanto demarca um objeto privilegiado do campo da antropologia, se associa fundamentalmente a uma noção de *ethos* correspondente, delineando os rumos de muitas vidas, através de categorias étnico-raciais de caráter racista e por meio das práticas do colonialismo. No século XVI, como sinalizou Todorov, vimos emergir, em torno do encontro do Velho com o Novo Mundo, uma demarcação rígida dos discursos sobre o ser humano (*antropos*) em sua verdadeira forma e perfeição em detrimento de “simulacros” e/ou de estágios inferiores de humanidades e de civilizações, delineando infortunadamente muitos povos, incas, tenochicas, araucanos, caribes, tupis, guaranis, jês, nagôs, iorubás, benguelas, jejes, batuques, bantus, dentre muitos outros grupos nativos da América e da África.

Seguindo as trilhas das linhas mais duras presente na noção de *ethos*, traçamos uma genealogia a partir do olhar antropológico de Oliveira Vianna contido na obra *Raça e Assimilação* (1932), que indicaria a necessidade de uma classificação racial da população brasileira rigorosa,

tendo em vista tanto os perigos que rondam a sociedade a partir de cruzamentos raciais e seus desdobramentos disgênicos, quanto um cálculo das eficiências de cada *ethos* em específico visando à ampliação do capital humano e a gestão dos riscos ao nível populacional por meio de uma educação eugênica. Neste prisma, a genealogia do povo brasileiro construída por Vianna no início do século XX sinalizou importantes linhas de entrada da governamentalidade biopolítica que se fez presente nos territórios educacionais brasileiros. Todavia, no início do século XXI, outras linhas genealógicas também se fazem notar através do artigo *Retrato Molecular do Brasil* (2001). Como vimos, um grupo de geneticistas apresenta que, filogeneticamente, as linhas moleculares de uma determinada amostra de indivíduos brancos da população brasileira possuía por volta de sessenta por cento de DNA mitocondrial africano e ameríndio. Nesse registro, o artigo dos geneticistas se coloca em função de uma narrativa bio-histórica da formação do povo brasileiro, situando o discurso de verdade no plano molecular e genômico, sem contudo, abrir mão das categorias raciais molares. Com base nesses dois recortes genealógicos, pudemos observar um conjunto de narrativas científicas acerca do *ethos* da população que se pretende inequívoco, contribuindo para reforçar, por exemplo, o mito da democracia racial brasileira ou uma miscigenação positiva e amistosa (não baseada na violência e nas práticas de assujeitamento), assim como interditando outras formas de narrativas que não se enquadrem no discurso de verdade, científico, “universal” e “neutro”.

Entretanto, ao trazer à tona o discurso sobre as origens, a genealogia também nos possibilitou uma crítica e uma espécie de desassujeitamento na ordem dos saberes diante desses pretensos momentos e lugares originários. Neste registro, a genealogia se mostrou como uma importante ferramenta para compreender as linhas mais duras (molares) que procuramos seguir sobre o *ethos*. Como uma espécie de geologia, a genealogia permitiu trazer à luz estratos mais sólidos dos territórios e dos agenciamentos presentes nas paisagens brasileiras. Deste modo, o modelo arborescente e o procedimento do decalque (de retornar ao mesmo) destacados no discurso genealógico sinalizam linhas que se estendem em linhagens e permitem uma crítica acerca dos planos de emergência e de proveniência, seja na origem do discurso, seja no discurso da origem. Nesse enredo, encontramos o projeto educacional da *Politéia* de Platão baseada em uma “nobre mentira”, de estrategicamente ensinar (*trophé*, alimentar) e convergir (*periagogé*, *conversio*) a alma das crianças desde a primeira idade sobre suas diferentes qualidades – em analogia com os metais: ouro, prata e bronze – em suas almas, e, de acordo com a nobreza de cada metal, cada criança exercerá uma função social para o bem, a justiça e a beleza da cidade. A alma-metal da *kalópolis* (bela cidade) de Platão cumpre uma função de definir um *ethos* como natureza e linhagem de cada criança e, por extensão, um *ethos* como hábito e função correspondente, tal como em Vianna o *ethos* em função do caldeamento entre as “raças” demarcaria diferentes naturezas e posições sociais

– nesse caso, em função do coeficiente de sangue africano, ameríndio ou europeu.

Na medida em que genealogia ofereceu algumas coordenadas para problematizar diferentes linhas referentes à noção de *ethos*, bem como deixou entrever algumas fissuras como pistas de linhas flexíveis e de fuga, buscamos seguir algumas dessas linhas por meio de um ensaio de cartografia através de diversas obras do campo das Artes Visuais – o quadro *A Primeira Missa no Brasil* (1860) de Victor Meirelles, a gravura de Theodor de Bry, *Assando e comendo prisioneiros* (1592), o quadro *A Redenção de Cam* (1895), de Modesto Broccos, e a tela *Progresso americano* (1872), de John Gast. O exercício cartográfico por meio das linhas, de modulações, de segmentações, de ritmos, de proporção, de temas, dentre outros, permitiu encontrarmos algumas coordenadas do modo como estrategicamente se buscou territorializar paisagens e habitantes nos territórios brasileiros, bem como deixou entrever uma produção de regimes de sensibilidade e de visibilidade (verdade) expressas nos discursos visuais (não-verbais). Nessas cartografias, o caráter desviante do *ethos* do *homo brasiliis* (e, em alguns casos, da *terra brasiliis*) deixaram indicado, por um lado, algumas linhas cujas operações estabelecerem uma administração e governamentalidade das diferenças, hierarquizando valores e sentidos por meio do lugar, da proporção e da função social. Assim, o aspecto desviante apresentou uma complexa duplicidade: por um lado, operou na categoria de *ethos* delineando lugares e cores de uma determinada “raça”, visando demarcar o sentido disciplinar e biopolítico; por outro, deixou vir à tona uma biopotência expressa na aberração, no monstruoso, no anormal, no canibal e no selvagem que escapam às formas de esquadramento.

Neste horizonte, ao utilizarmos recursos das Artes Visuais no intuito de encontrar alguns elementos que se abrem ao filosofar a educação brasileira, nos deparamos com uma série de aspectos demarcados como um *ethos* desviante, no qual, antes que uma condição patológica, se apresentou como uma biopotência do pensamento ameríndio às formas de controle e de governamentalidade biopolítica. Daí, a inconstância da alma selvagem – em homenagem ao trabalho de Viveiros de Castro – como uma capacidade de operar não em função do controle sobre a vida, nos termos da biopolítica, mas do poder da vida em sua imanência, singularidade e multiplicidade – bem como, no caso do referido trabalho etnográfico, de não ser capturado por uma determinada formação cultural. Nesta esteira, estabelecemos uma aliança entre recursos presentes na arte com o pensamento ameríndio como um modo de composição por heterogênesse que transita sob multiplicidades, rizomas, séries disjuntivas, alianças e capturas.

Destá maneira, as coordenadas e ferramentas de resistência docente se orientaram a partir de uma forma de problematizar o *ethos* em função de uma perspectiva canibal, todavia, segundo linhas flexíveis e de fuga enquanto máquina de guerra ao regime de governamentalidade biopolítica. O

perspectivismo, o multinaturalismo e a alteridade canibal, seguindo coordenadas etnográficas da pesquisa de Viveiros de Castro sobre a economia da predação dos povos amazônicos, se colocaram como três vértices voltados à construção de uma máquina de guerra contra às linhas e identidades molares, ao mundo unívoco, aos relativismos e aos multiculturalismos. Nesse prisma, a máquina de guerra opera por meio de capturas e de predações subjetivante, afirmando a pluralidade ontológica de diferentes mundos possíveis e do exercício de descolonização constante do pensamento. Assim, antes que a linhagem como parentesco e sangue, trata-se de alianças e de fabricação do corpo. Antes do corpo como *fato* genético, trata-se, sobretudo, de um *feito*, de técnicas e de práticas para construir um corpo desviante e imprevisto. No modo de pensar ameríndio, visto não ser um dado, a fabricação do corpo se mostra como central, por isso a importância das alianças, das técnicas e do repertório para um movimento que não pode ser previsto e dado de antemão.

Neste enredo, a noção de técnica de si e de repertório tornaram-se cruciais para refletir a importância do preparo (*paraskeuê*) e abertura do educador frente ao desconhecido e ao acolhimento do acontecimento em seu ofício, visto que não se trata de corpos e mundos predeterminados em seus desenvolvimentos antecipadamente, mas de corpos e de mundos feitos tanto pelas práticas e tradições formativas ao longo dos tempos, quanto de possibilidades heterogêneas, imprevistas e menores. Ao (re-, es-)colhermos materiais menores e heterogêneos, de muitas áreas distintas do saber, tais como biologia, antropologia, história, filosofia, educação, geografia e arte, dentre outras que dizem respeito à experiência e saberes informais, indicamos nosso modo de proceder como um *bricoleur* que, mesmo ao final de sua composição, ainda são possíveis muitos arranjos e rearranjos desse estoque mobilizado. Por isso, fazemos morada na imperfeição e na impossibilidade de concluir, pois sabemos que, no final, o herói sempre fracassa. Apolo deve acertar suas contas com Dioniso. Em nosso caso não seria muito diferente, ao passo que o poder da vida se *de-monstra* através dos desvios de um devir outro, imprevisto, ingovernável e canibal.

Nessa travessia que enfrentamos ao longo da tese, em que “navegar é preciso, viver não é preciso”, as linhas que foram configurando nosso mapa sofrem mais um tensionamento através da intensificação das linhas de fuga, na medida em que foram ao encontro com os movimentos aberrantes e monstruosos, os quais ligamos às forças do fora, do acontecimento e do encontro. Nesse sentido, através da obra *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade, encontramos uma potência que denominamos de *deslitoralização*. Seguindo as veredas abertas por José Miguel Wisnik, Gilda de Mello e Souza (e, porque não, Iara Rennó, em *Macunaíma Ópera Tupi*), traçamos as linhas de força que desterritorializa a letra (*litera*) por meio da música. Além de poder ser compreendida em função de seu plano de composição por heterogênese, através da

colagem de inúmeros materiais heteróclitos – em especial, a etnografia de Koch-Grünberg sobre os grupos amazônicos presentes na Venezuela, como os Taulipang, Arekuná e Yanomami –, bem como no tocante à potência de desviar das formas, dos modelos e das características de um romance de formação (*bildungsroman*), pois o (anti-)herói, antes que se formar, caminha para sua própria ruína e para uma dilaceração dionisíaca. A rapsódia *Macunaíma* mostrou, deste modo, uma força que devora a letra a partir da oralidade, do ritmo e da vibração musical que relacionamos ao canto-chamamento (*epimeléia*) das tecnologias de si, cujo enredo diz respeito à terra (e ao ritornelo) em seus movimentos de territorialização, reterritorialização e, sobretudo, de desterritorialização sob as desvios do modo de composição poético (heterogênico e canibal). Nessa perspectiva, alguns recursos presentes nas linguagens da arte se mostraram como aliadas ao filosofar.

Neste enredo, sinalizamos uma figura que opera como intercessora, tanto da obra *Macunaíma*, quanto ao filosofar a educação brasileira, o *repentista*, na medida em que se trata de acolher o imprevisto e o acontecimento em seu ofício, seja na cantoria do desafio na praça pública, seja na relação com os outros nos diferentes campos educativos. Através de modos específicos de agenciamento (*bricolagem* e *rapsódia*) e mobilizando materiais precários e locais, caracterizamos o *repentista* como intercessor de uma potência capaz de transitar por linhas flexíveis e de fuga, encontrando fendas para produzir uma diferença, um desvio ao discurso da repetição do mesmo, próprio da governamentalidade da biopolítica atual. Nosso intercessor, nesse ângulo, mobilizou a figura do educador em modo menor, cuja toada carrega o desafio de criar condições para rupturas ativas de subjetividade, assim como de singularização ética por meio da dobra das forças dos encontros com o *fora* – tal como na perspectiva rapsódica e canibal.

Por fim (e por novos começos), é chegada a hora e a vez do jabuti e, por isso, de um acerto de contas contra o nosso próprio tempo e aquilo que ele fez de nós. Sob um horizonte geofilosófico, contra as formas de dominação de subjetividade e de assujeitamento identitário presente nos regimes de governamentalidade biopolítica na atualidade, a compreensão da função do educador, enquanto intelectual específico, situado estrategicamente em uma posição privilegiada na circulação dos regimes de verdade, encontrou coordenadas e ferramentas de preparo nas entrelinhas do resgate dos aspectos que dizem respeito à noção de *ethos* e de suas relações de territorialização educacionais e formativas. Deste modo, as linhas desviantes apresentadas pela cartografia que realizamos se mostrou (ou monstrou) através de uma perspectiva canibal, bem como por linhas de fuga expressas no plano não-verbal e rítmico musical. Assim, erigimos nossa máquina de guerra no terreno da educação em torno de uma aliança de recursos da arte com a filosofia para *pensar outramente* territórios da educação brasileira. Embora sob materiais locais não muito nobres e, em muitas ocasiões, precários, encontramos na peleja de nossos intercessores a biopotência poética e

desviante da perspectiva canibal face aos regimes do mesmo presentes na biopolítica. Nesse prisma, mesmo que em sentido diverso, a inversão do mapa operada por Joaquim Torres Garcia, traz uma potência cartográfica das linhas que desviam às formas biopolíticas de orientação e de controle. Por isso, a importância do exercício de situar-se face às linhas que compõem os territórios e as lutas entre diferentes “mundos” implicados nos territórios educacionais brasileiros.

O modo de pensamento ameríndio – ou, se quisermos traduzir e, por consequência, *trair*, uma filosofia canibal ameríndia ou um ameríndia canibal filosofia, dentre outras permutações – sinalizou para a potência de acolher muitos outros mundos possíveis e favorecer a polifonia dos regimes de pensamento. Nesse sentido, segue nossa aposta e nosso trabalho frente ao regime de controle biopolítico e ao (neo-)fascismo atual. A arte de Arthur Bispo do Rosário, Sidney Amaral, Rosana Paulino, a escrita e os desenhos de Davi Kopenawa, a poesia de Eliane Potiguara e de Maria Carolina de Jesus, sinalizam para aquilo que, segundo as linhas molares estudadas até aqui, foram considerados menores, e hoje se *mo(n)stram* como a possibilidade de trazer à mão na luta contra a captura biopolítica e os fascismos contemporâneos, fazendo proliferar desvios e devires. Nesta perspectiva, em nosso ofício de educador apostamos nossas próprias de linhas de vida no exercício de situar-se face aos territórios no cruzamento dos regimes de saber e poder, cujo enredo é ir de encontro com das catástrofes, ou seja, extrair nosso alimento daquilo que corrompe e erigir nossa máquina de guerra diante das formas de colonização do pensamento. Pois, como diria Sérgio Vaz: “A poesia é o esconderijo do açúcar e da pólvora, um doce, uma bomba, depende de que devora”. Aqui encontramos um prato cheio a um (geo)filosofar a educação brasileira de maneira crítica, criativa e canibal.

Referências

- AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo?* Trad. Vinícius Nicasto Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007.
- _____. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ANDRADE, M. *Música de feitiçaria no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1963.
- _____. *Repetição e Música*. In: *O Empanhador de Passarinhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1972.
- _____. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Martins Fontes, 1973.
- _____. *Dicionário Musical Brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília, DF: Ministério da Cultura; São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- ANDRADE, O. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- ARAÚJO, A. M. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1973.
- ARGAN, G. C. *Arte Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ARINOS DE MELO FRANCO, A. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1976.
- ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Edições Cultura Brasileira, 19--.
- _____. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- AZEVEDO, B. *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- BELLUZO, A. M. de M. *A Lógica das Imagens e os Habitantes do Novo Mundo*. In: Gruponi, L. D. B. (Org.) *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.
- BHABHA, K. H. *O local da cultura*. Trad. Myrim Ávila, Eliana L. de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOSI, A. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília: MEC, 1997.
- _____. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Brasília: MEC, 1996.
- _____. *Lei 10.639/2003: estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática da História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: MEC, 2003.

- _____. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: MEC/SEPPPIR, 2004.
- _____. *Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial*. Brasília: SEPPPIR, 2006.
- _____. *Lei 11.645/2008: inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena*. Brasília: MEC, 2008.
- _____. *Estatuto da igualdade racial*. Brasília: Senado Federal, 2011.
- BRESCIANI, M. S. M. *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Vianna entre os intérpretes do Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BUENO, S. *Vocabulário Tupi-Guarani – Português*. São Paulo: Vidalivros, 2013.
- CAMINHA, P. V. *Carta do Achamento*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- CAMPOS, H. *Morfologia de Macunaima*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o Patológico*. Trad. Maria Thereza R. C. Barrocas. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2009.
- _____. *O conhecimento da vida*. Trad. Vera Lúcia A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. “*Cultura*” e *Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais*. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARVALHO, A. F. *Foucault e a Função-educador*. Injuí: Ed. Unijuí, 2014.
- CASCUDO, L. C. *Vaqueiros e Cantadores*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- _____. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1988.
- _____. *Literatura Oral no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1984.
- CHEDIAK, A. *Harmonia e Improvisação (vol. I e II)*. Petrópolis, RJ: Lumiar Editora, 19--.
- COLOMBO, C. *Diários da descoberta da América*. Porto Alegre: L&PM, 1991.
- COMAS, J. *Os mitos raciais*. In: *Raça e Ciência I*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970.
- COMENIUS. *Didática Magna*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- COSTELLA, A. F. *Comunicação - do grito ao satélite*. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 2014.
- _____. *Introdução à gravura e à sua história*. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 2006.
- DAMATTA, R. *A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- _____. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

- DELEUZE, G. *Foucault*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1988.
- _____. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- _____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 3*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 4*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 5*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- _____. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Belo Horizonte: Autentica, 2015a.
- _____; PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- DUCHAMP, M. *O ato criador, Sobre os ready-mades e O caso R. Mutt*. In: Battcock, G. *A nova arte*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.
- ECO, U. *História das terras e lugares lendários*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: editora Record, 2013.
- _____. *História da Feiura*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: editora Record, 2014.
- _____. *História da Beleza*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: editora Record, 2015.
- FEBVRE, L.; MARTIN, H. *O aparecimento do livro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.
- FERNANDES, F. *A função da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Editora Pioneira; Edusp, 1970.
- _____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.
- FERRAZ, M. C. F. *Nietzsche Educador: Negatividade, Afirmação e Antropofagia*. In: *Nietzsche: Filosofia e Educação*. Unijuí: Editora Unijuí, 2008.
- FERREIRA DE ALMEIDA, M. C. *Torna-se outro: o topos canibal na literatura brasileira*. São Paulo: Anablume, 2002.
- FILHO, C. *Viola e Repentes: repentes populares, em prosa e verso*. Recife: Leitura/MEC, 1953.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Lígia M. P. Vassallo. Rio de Janeiro:

Vozes, 1977.

_____. *O que é o Iluminismo?* In: O Dossier. Livraria Taurus editora, 1984.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber.* Trad. Maria Thereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Nietzsche, Genealogia e História.* In: *Microfísica do Poder.* Org. e Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.

_____. *Os Intelectuais e o Poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze.* In: *Microfísica do Poder.* Org. e Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995a.

_____. *Sujeito e Poder.* In: DEYFUS, H.L.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.* Trad. Vera P. Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b.

_____. *A Ordem do Discurso.* Trad. Laura F. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito.* Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Em Defesa da Sociedade.* Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Nascimento da Biopolítica.* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Segurança, Território e População.* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Os Anormais.* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. *História da Loucura: na Idade clássica.* Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2013a.

_____. *O corpo utópico, as heterotopias?* Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013b.

_____. *As técnicas de si.* In: *Ditos & Escritos IX.* Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Sobre a Genealogia da Ética: uma revisão do trabalho.* In: *Ditos & Escritos IX.* Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

FRANÇA, J. M. C. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII: antologia de textos (1591-1808).* Rio de Janeiro: José Olympo; São Paulo: Unesp, 2012.

FREITAS, A. S. *A pesquisa em Filosofia da educação como (des-)encontros entre Filosofias da Educação.* In: (Bannel, R. I. Orgs. et. al). *Filosofia da educação: entre a formação de educadores e a qualificação profissional.* São Paulo: Editora Cortez, 2017.

GÂNDAVO, P. M. *Tratado da Terra do Brasil.* Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

GALLO, S. *(Re)pensar a Educação.* In: Figuras de Foucault. Rago, M; VEIGA-NETO, A. V. (orgs.)

- Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- _____. *Deleuze e a educação*. Belo Horizonte: Autentica, 2005.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- _____. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Trad. Vera M. Joscelyne. Petrópolis, RJ, Vozes, 1997.
- GELAMO, R. P. *Por uma filosofia da educação deleuziana: processo de subjetivação e experiência de educação*. In: PAGNI, P. A.; SILVA, D. J. (Org.). *Introdução à filosofia da educação: temas contemporâneos e história*. São Paulo: Avercamp, 2007, p.298-320.
- GELAMO, R. P.; PAGNI, P. A. *Contribuições foucaultianas para se pensar o presente: os restos, o cuidado e o ensino*. Educação e Cultura Contemporânea. v. 5, n. 9, 2008.
- GOETHE, J. W. *Os anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: editora 34, 2006.
- GOLD, S. J. *A falsa medida do homem*. Trad. Válter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GONÇALVES, N. S. *Enciclopédia do Estudante da Música*. São Paulo: Moderna, 2008.
- GOMBRICH, E. *A História da Arte*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1999.
- GOMES, L. G. *Sobre a teleoformidade na formação humana: um olhar genealógico*. Marília, 2012. Dissertação de Mestrado.
- GOMES, R. *Crítica da Razão Tupiniquim*. São Paulo: Cortez, 1982.
- GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HERZFELD, M. *A produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental*. Trad. Flávio Gordon, 2016.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- KIENING, C. *O sujeito selvagem: Pequena Poética do Novo Mundo*. Trad. Silvia Nauroski. São Paulo: Edusp, 2014.
- JARDIM DE MORAES, E. *Mário de Andrade: Retrato do Brasil*. In: BERRIEL, C. E. *Mário de Andrade hoje*. São Paulo: Ensaio, 1990.
- KOCH-GRUNBERG, T. *Do Roraima ao Orinoco*. Trad. Cristina Alberts-Franco. São Paulo:

Editora Unesp, 2006.

LAPLATINE, F. *Aprender Antropologia*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 2012.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LAZZARATO, M. *Signos, máquinas, subjetividade*. Trad. Paulo D. Oneto. São Paulo: Edições SESC São Paulo; n-1 edições, 2014.

LE BRETON, D. *Antropologia dos sentidos*. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LÉRY, J. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1960.

LÉVI-BRUHL, L. *A mentalidade primitiva*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e História*. In: Os Pensadores. Trad. Inácia Canelas. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *O Pensamento Selvagem*. Trad. Maria Celeste da Costa e Silva, Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. *A estetização do mundo: Viver na era do capitalismo como artista*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÓPEZ, M. V. *Acontecimento e experiência no trabalho filosófico com crianças*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LOPEZ, T. A. *Macunaíma: a margem e o texto*. São Paulo: HUCITEC, 1974.

MAGALHÃES, C. *O Selvagem*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

MARTIN, W. *A Ideia Modernista*. Rio de Janeiro: TOPBOOKS EDITORA, 2002.

MARROU, H. I. *História da Educação na Antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo, EPU; Brasília, INL, 1975.

MEDEIROS, S. (Orgs.). *Makunaíma e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MELLO E SOUZA, G. *O Tupi e o Alaúde: uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo: Duas Cidades, 2003.

MELO E SOUZA, L. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MIGLIACCIO, L. *A arte no Brasil entre o segundo reinado e a belle époque*. In: Barcinski, F. W. (Org.). *Sobre a arte brasileira da pré história aos anos 1960*. São Paulo: Editora WMF martins Fontes: Edições SESC, 2014.

MONTAIGNE, M. *Os Canibais*. Trad. Luiz Antonio Alves Eva. São Paulo: Alameda, 2009.

MOTA, L. *Cantadores: poesia e linguagem do sertão cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1961.

- MUNANGA, K.; GOMES, N. L. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006.
- NIETZSCHE, F. W. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Aurora: reflexões sobre preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- NINA RODRIGUES, R. *As raças humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1894.
- NÓBREGA, M. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Portugal: Editora, 1954.
- NUNES, B. *O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura*. In: *História, Ciência, Saúde*. v.14, suplemento, p279-290, dez. 2007.
- PAGNI, P. A. *O pensar filosófico, os modos de subjetivação e a escola no Brasil*. In: GOTO, R., GALLO, S. *Da filosofia como disciplina: desafios e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2011, p.119-149.
- _____. *Entre a Modernidade Educacional e o Modernismo: um ensaio sobre a possibilidade de uma filosofia da educação como arte da superfície*. In: SEVERINO, A. J.; ALMEIDA, C. R. S., LORIERI, M. (Org.). *Perspectivas da filosofia da educação*. São Paulo: Cortez, 2011a, p.150-168.
- _____. *Experiência estética, formação humana e arte de viver: desafios filosóficos à educação escolar*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- _____. *Pensar, agir... viver uma vida verdadeira: desafios éticos à ação política do intelectual na atualidade*. In: Resende, H. (Org.) *Michel Foucault: política: pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- PELBART, P. *Poder sobre a vida, potência da vida*. In: *Revista Lugar comum*, nº17, pp. 33-43, 2002.
- _____. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.
- _____. *O avesso do niilismo: cartografias do desejo*. São Paulo: n-1 edições, 2013.
- _____. *Políticas da vida, produção do comum e a vida em jogo...* In: *Revista Saúde e Soc.* São Paulo, V. 24, supl.I., p.19-26, 2015.
- PENA, S. D. J. et al. *Retrato Molecular do Brasil*. In: *Revista Ciência Hoje*, vol. 27, nº 159, 16-25, 2000.
- PENA, S. D. J. *Retrato Molecular do Brasil, Versão 2001*. In: PENNA, S. D. J. (Org.). *Homo Brasilis: aspectos genéticos, lingüísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro*. Ribeirão Preto, SP: FUNPEC-RP, 2002.

- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil*. In: Tempo Social – Rev. Sociologia da USP. São Paulo. 1 (1), 1o. Semestre, 1989.
- PESCUMA, C. *Arte contemporânea e o pensamento da diferença*. Bahia: Blade, 2013.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLATON. *La République*. Trad. Emile Chambry. Paris: Belles Lettres, 1947.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas. Tomo V*. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=6711. Acessado em: dezembro de 2017.
- POLIAKOV, L. *O mito ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva; EDUSP, 1974.
- PROENÇA, C. *Roteiro de Macunaíma*. Rio de Janeiro: Editora da Civilização Brasileira, 1969.
- RABINOW, P. *Antropologia da Razão*. Trad. João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- _____; ROSE, N. *O conceito de biopoder hoje*. In: *Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais*. Nº 24. p 27-57, 2006.
- RAMALHO, E. B. *Cantoria Nordestina: música e palavra*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.
- ROCHA, S. P. *Tornar-se quem se é: a educação como formação, a educação como transformação*. In: *Nietzsche e os Gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Ângela Maria Souza Martins [et al.]. Rio de Janeiro: DP&A; FAPERJ; Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.
- RODRIGUES, N. *A cabra vadia*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- ROLNIK, S. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2016.
- ROMERO, S. *Obra Filosófica*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; São Paulo: EDUSP, 1969.
- ROUANET, S. P. *O Mito do Bom Selvagem*. In: ADAUTO, N. (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ROUSSEAU, J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SADLER, D. J. *Brasil imaginado: de 1500 até o presente*. São Paulo: EDUSP, 2016.
- SANTOS, R. V.; MAIO, M. C. *Qual “Retrato do Brasil”? Raça, Biologia, Identidades e Política na Era Genômica*. In: *Mana*. 10 (1): 61-95, 2004.
- SEVERINO, A. J. *A busca do sentido da Formação humana: a tarefa da Filosofia da educação*. In: *Educação e Pesquisa*, V. 32, nº.3, São Paulo, 2006.
- SILVA JUNIOR, C. *Vocabulário etimológico de Biologia*. São Paulo: Atual, 1987.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Questão Racial no Brasil*. In: SCHWARCZ; REIS (Org.). *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____; PEDROSA, A. *Histórias Mestiças: antologia de textos*. Rio de Janeiro: Cobogó; São Paulo, 2014.

_____; STARLING, H. M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARZ, R. *As ideias fora do lugar*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. *Nacional por subtração*. In: *Cultura e Política*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. Trad. Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2014.

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOLLER, H. *Bons e Maus Selvagens: a indispensável visão mítica no Colonialismo/Imperialismo Europeu*. In: *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. II, n. 1, pág. 113-124, jan/jun 2007.

VEIGA, C. G. *A escolarização como projeto da civilização*. In: *Revista Brasileira de Educação*. Set/Out/Nov/Dez, nº 21, 2002.

VELHO, G. *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

VIANNA, O. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Editora da Companhia Nacional, 1933.

_____. *Populações Meridionais do Brasil. v.1-2*. São Paulo: Editora da Companhia Nacional, 2005.

_____. *Raça e assimilação*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

WISNIK, J. M. *A Rotação das Utopias-Rapsódia*. In: BERRIEL, C. E. *Mário de Andrade hoje*. São Paulo: Ensaio, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____; CAUX, C.; ORLANDINI, G. *Araweté: um povo tupi da Amazônia*. São Paulo: Editora Sesc, 2017.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.