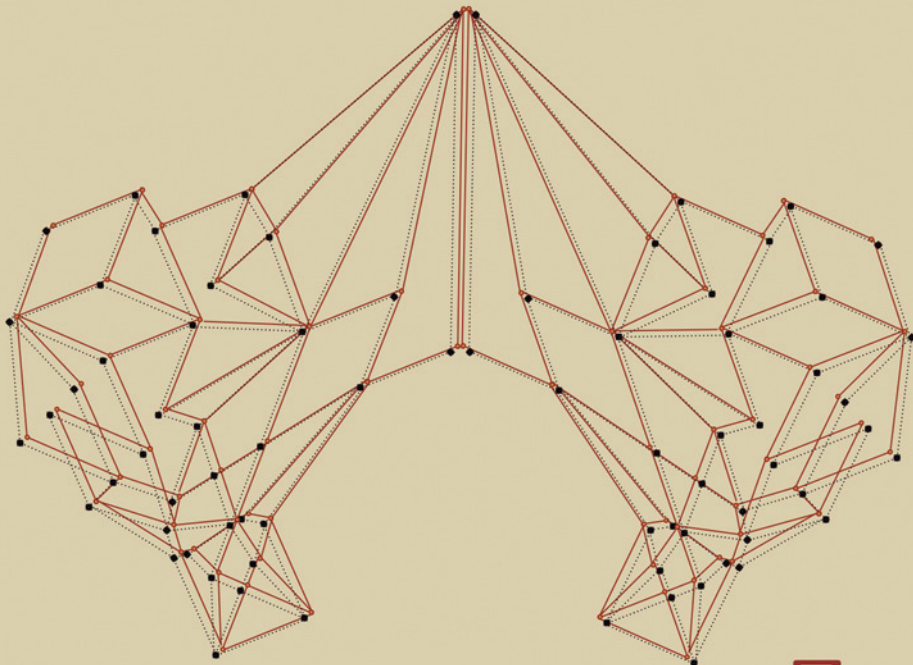


Cláudio Luiz Zanotelli

GEOFILOSOFIA E GEOPOLÍTICA EM MIL PLATÔS



Editora filiada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias (Abeu)
Av. Fernando Ferrari · 514 · Campus de Goiabeiras
CEP 29 075 910 · Vitória – Espírito Santo, Brasil
Tel.: +55 (27) 4009-7852 · E-mail: edufes@ufes.br
www.edufes.ufes.br

Reitor | Reinaldo Centoducatte

Vice-Reitora | Ethel Leonor Noia Maciel

Superintendente de Cultura e Comunicação | Ruth de Cássia dos Reis

Secretário de Cultura | Rogério Borges de Oliveira

Coordenador da Edufes | Washington Romão dos Santos

Conselho Editorial

Agda Felipe Silva Gonçalves, Cleonara Maria Schwartz, Eneida Maria Souza Mendonça, Giancarlo Guizzardi, Gilvan Ventura da Silva, Glicia Vieira dos Santos, José Armínio Ferreira, Julio César Bentivoglio, Maria Helena Costa Amorim, Ruth de Cássia dos Reis, Sandra Soares Della Fonte

Secretaria do Conselho Editorial | Douglas Salomão

Comitê Científico de Letras

Anna Marina Madureira Barará Pinheiro (UFRJ), Antonia de Lourdes Colbari (UFES), Fábio Vergara Cerqueira (UFPEL), José Pedro Luchi (UFES), Marcos Antonio Lopes (UEL), Maria Manuela Reis Martins (Universidade do Minho), Michael Soubbotnik (Université Paris-Est), Renan Frighetto (UFPR), Surama Conde Sá (UFRRJ)

Revisão de Texto | Fernanda Scopel Falcão

Projeto Gráfico, Diagramação e Capa | Pedro Godoy

Revisão Final | O autor

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Z33g Zanutelli, Cláudio Luiz, 1959-
Geofilosofia e geopolítica em Mil Platôs/ Cláudio Luiz
Zanutelli. - Vitória : EDUFES, 2014.

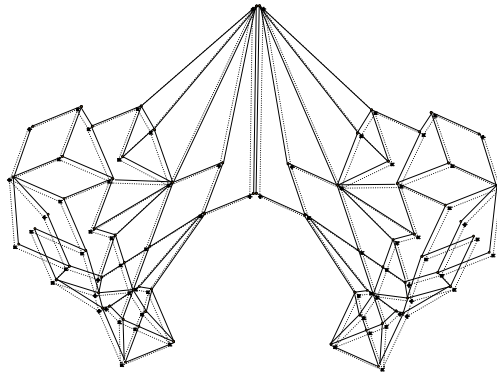
214 p. : il ; 23 cm

ISBN: 978-85-7772-205-1

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Guattari, Félix, 1930-1992. 3. Geopolítica.
4. Geografia. 5. Filosofia. I. Título.

CDU: 911.3

Cláudio Luiz Zanotelli



GEOFILOSOFIA E GEOPOLÍTICA EM MIL PLATÔS



EDUFES

VITÓRIA, 2015

SUMÁRIO

| | |
|---------------------------|-----------|
| APRESENTAÇÃO | 7 |
| PREFÁCIO À ALEGRIA | 9 |
| INTRODUÇÃO | 13 |

PARTE I

PROLEGÔMENOS À OBRA DE DELEUZE E GUATTARI

| | |
|---|-----------|
| MIL PLATÔS | 19 |
| GEOFILOSOFIA | 27 |
| CONCEITOS | 35 |
| OUTRA METAFÍSICA OU OUTRO SISTEMA ABERTO? | 39 |

PARTE II

GEOFILOSOFIA E GEOPOLÍTICA DE MIL PLATÔS

| | |
|---|-----------|
| GEOFILOSOFIA E GEOPOLÍTICA DE MIL PLATÔS | 45 |
| A POLÍTICA DOS REGIMES DE SIGNOS OU A MÁQUINA E A ESTRUTURA | 49 |
| COMO SE RECONHECE O ESTRUTURALISMO? | 55 |
| Primeiro critério | 55 |
| Segundo critério | 55 |
| Terceiro e quarto critérios | 58 |
| Quinto critério | 59 |
| Sexto critério | 60 |
| Sétimo critério | 61 |

| | |
|--|------------|
| CODIFICAÇÕES, ROSTIDADE, SEMIÓTICAS PRÉ, CONTRA E PÓS-SIGNIFICANTES | 65 |
| POLÍTICAS MOLECULARES E MOLARES | 81 |
| A cumplicidade dos setores públicos e privados na alienação do patrimônio coletivo: o caso da privatização da Arcelor-Mittal (ex-Companhia Siderúrgica de Tubarão) | 83 |
| A espionagem, a internet e a Geopolítica | 99 |
| GENEALOGIAS E ARQUEOLOGIAS DO ESTADO, DA MÁQUINA DE GUERRA, DA CIDADE E DO CAPITALISMO | 107 |
| Sociedade-Sem-Estado, Sociedade-Contra-Estado e Sociedade-Estado | 108 |
| Notas sobre as sociedades indígenas | 108 |
| Sociedade-Estado | 115 |
| Estado, razão e pensamento | 119 |
| Espaço do pensamento e pensamento sobre o espaço | 127 |
| Notas sobre a espoliação das terras indígenas | 129 |
| Estados, Cidades e Capitalismo | 138 |
| Diferenças da cidade e do Estado | 151 |
| Cidade, Município, Cité e Ville | 166 |
| Capturas e fugas do Estado e do capitalismo: por um devir minoritário | 171 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 181 |
| POSFÁCIO - CIDADES REBELDES | 185 |
| REFERÊNCIAS | 203 |

APRESENTAÇÃO

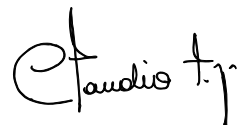
Este livro é em parte o resultado da licença capacitação que efetuei no primeiro semestre de 2011. Agradeço aos colegas do Departamento de Geografia que permitiram meu afastamento para a pesquisa e redação da versão preliminar da obra. A licença capacitação foi orientada pelo professor Nelson Lucero, a quem agradeço pelos comentários feitos ao texto preliminar.

A base do livro ficou pronta no segundo semestre de 2011, mas passou por releituras, revisões, complementos e correções diversas até o primeiro semestre de 2013. Inúmeras pessoas contribuíram de uma maneira ou de outra para a concretização do livro. Mas quero agradecer em particular as correções de Paulo Muniz, bem como as leituras críticas e sugestões de Cláudia Câmara do Vale e João Saldanha. A leitura atenta, as sugestões e críticas de Jean Calmon Modenesi foram importantes para avançar em algumas encruzilhadas do trabalho de escrita, fica aqui meu muito obrigado pelo diálogo que travou comigo e pelo incentivo à redação do livro. Além dessas pessoas citadas, inúmeras outras foram fonte de inspiração e reflexão sobre o conteúdo do trabalho, em particular os colegas e estudantes da Ufes – que todos eles se sintam aqui contemplados pelo meu reconhecimento.

O livro é a consequência de um diálogo, ora de maneira frequente, ora episódica, que estabeleci ao longo dos anos com a obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Nele me centro sobre um livro-fluxo dos autores: *Mil platôs*. Do mergulho nas águas desses platôs encontrei pérolas raras do pensamento que me permitiram efetuar digressões com alguns aspectos ligados em particular à Geofilosofia, à Geopolítica e à Geo-História, mais precisamente tomei como meus, buscando desdobrá-los, os debates que fazem os autores sobre as genealogias e arqueologias do Estado, da cidade e do capitalismo. Os pontos de contato com a atualidade são permanentes; as *re-atualizações*, incessantes.

O livro veio à luz em sua versão final em meio aos movimentos do inverno de 2013. Dedico esta obra a todos aqueles que se rebelaram e engrossaram a enxurrada transformadora das nossas vidas e das nossas cidades. A rebeldia e a alegria são duas flechas lançadas pelo povo nas ruas por um permanente *devenir*.

Vitória, 11 de outubro de 2013
Cláudio Luiz Zanotelli



PREFÁCIO À ALEGRIA

Quando meu amigo Cláudio Zanutelli me convidou para assinar o Prefácio de seu livro, de imediato me ocorreu uma pergunta: o que ele e seu trabalho me ofereceram de mais potente? E a resposta não tardou a chegar: a alegria. Alegria dos bons encontros, alegria de tê-lo conhecido e sermos amigos, alegria de poder compartilhar sua vida e seu pensamento, agora e de algum modo, presentificados em sua escrita, alegria da criação.

Ao longo de certa história da filosofia, alguns pensadores se associaram a determinados afetos, a exemplo de Schopenhauer ao pessimismo, de Heidegger à angústia, de Adorno à tristeza e ainda de Espinosa, Nietzsche, Foucault, Deleuze e Guattari à alegria. Ocorre que, nesse último caso, antes de quaisquer afinidades intelectuais, a associação à alegria produziu uma autêntica filiação entre tais pensadores. Com efeito, sem o afeto da alegria, que constitui uma potência criadora, os conceitos de *conatus*, de apolíneo e dionísio/vontade de potência/eterno retorno/além-homem/, de arqueologia do saber/genealogia do poder/processos de subjetivação e de diferença/rizoma/agenciamento/linha de fuga/ritornelo/rostidade/máquina de guerra, para citar apenas os mais conhecidos, não existiriam. É que, por um lado, a alegria é o afeto do extravasamento, do transbordamento, da efusão; e, por outro, tais conceitos afirmam a alegria com sua respectiva dinâmica que os criou.

Pois, ao escrever **Geofilosofia e Geopolítica em Mil Platôs**, Zanutelli se filia a Deleuze e Guattari através do pensamento, mas a partir da alegria. É que, se a alegria é o afeto do transbordamento, tal como foi apresentado, ele faz com que *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* transborde a si mesmo. Com isso, quase não se pode mais falar de *Mil Platôs* no singular, pois o mesmo perde definitivamente seu *status* unitário de obra, que uma pretensa tradição ainda insiste em atribuir, para ganhar outro *status*, um *status* pelo qual se deve falar dos *Mil Platôs* no plural, o *status* múltiplo do afeto, do pensamento e da vida no regime da imanência. É bem verdade que, desde o início, esse já era o plano traçado e executado por Deleuze e Guattari, um plano através do qual não escreveram propriamente capítulos de um livro, mas mapas de uma cartografia, tal como o próprio autor chama atenção em sua introdução: “Nas escolhas preferenciais de alguns *platôs* do livro encontro um alento no alerta dos próprios autores de *Mil Platôs*. Eles dizem que seu livro não é composto de capítulos, mas de *platôs*:

[...] Nós tentamos em outro momento do livro explicar por que (e também por que os textos estão datados), em certa medida, esses platôs podem ser lidos independentemente uns dos outros, salvo a conclusão que deveria ser lida no fim’.”

Mas, quando se fala em transbordamento, fala-se igualmente do elemento natural que, por excelência, realiza tal movimento: a água. Geógrafo de ofício, Zanotelli sabe que se a terra/Terra é formada por platôs; isso se deve principalmente à água. São as águas que, ao transbordar, sempre solapam, escavam, esculpem a terra/Terra, criando mil platôs, desde os picos mais altos até os abismos mais profundos, as planícies, os vales e os *canyons*, toda sorte de *acidentes* geográficos. Quem já testemunhou uma enxurrada, por exemplo, sabe perfeitamente do que estou falando. Fenômeno titânico por sua força, violência e desmesura.

No entanto, Deleuze e Guattari sabiam que as águas da filosofia não eram suficientes para criar seus *Mil Platôs*. Eis por que desviaram e canalizaram as águas de outros saberes para aumentar seu volume, densidade, extensão, velocidade e potência. Somente assim, por excesso, haveria o transbordamento enquanto movimento necessário à criação. Esse mesmo *modus operandi* foi adotado por Zanotelli a fim de criar novos e surpreendentes platôs. Diz ele: “A minha aproximação da obra se centrou em alguns capítulos que dizem respeito à problemática que eu estabelecera, inicialmente, de buscar ali desvelar uma Geofilosofia, uma Geopolítica e uma Geo-História. Mas também navego, juntamente com os autores, por águas da Filosofia, da Linguística, da Antropologia, da Economia, da História, da Arqueologia etc.”

São os novos afluentes, as águas que, ao fluir em direção aos *Mil Platôs*, de Deleuze e Guattari, provocaram outro transbordamento e, por conseguinte, outras formações geofilosóficas, geopolíticas, geo-históricas etc., platôs que não haviam sido criados nem tampouco registrados ou cartografados pelos pensadores franceses. Refiro-me não apenas às análises operadas por Zanotelli sobre alguns dos *Mil Platôs*, que por si mesmas já se constituem como um novo pensamento, um autêntico geopensamento a respeito de conceitos e questões teóricas do maior *relevo* (“Prolegômenos à obra de Deleuze e Guattari” e “Geofilosofia e Geopolítica de Mil Platôs”), mas também e principalmente à crítica que teceu ao nosso presente a partir de diferentes perspectivas analíticas (além de Deleuze e Guattari, Abreu, Althusser, Ascher, Bernardo Neto, Bourdieu, Braudel, Campos, Clastres, Cunha, Durkheim, Gorz, Graham, Fernandes, Foucault, Freyre, Hall, Harvey, Holanda, Humboldt, Weber, Jacobs, Lévi-Strauss, Ladeira, Latour, Le Goff, Levi, Marx, Mumford, Santos, Soja, Viveiros de Castro, entre muitos outros) – não obstante as inúmeras remissões ao passado e à história (“Genealogias e arqueologias do Estado, da máquina de guerra, da cidade e do capitalismo”) –, aos problemas relacionados ao mundo (“Sociedade-Sem-Estado, Sociedade-Contra-Estado e Sociedade-Estado”; “Estado, razão e pensamento”; “Espaço do pensamento e pensamento sobre o espaço”; “Capturas e fugas do Estado e do capitalismo: por um devir minoritário”), ao Brasil (“Notas sobre as sociedades indígenas” e “Notas sobre a espoliação das terras indígenas”) e, particularmente, ao Estado do Espírito Santo na atualidade [“A cumplicidade dos setores públicos e privados na alienação do patrimônio coletivo: o caso da privatização da Arcelor-Mittal (ex-Companhia Siderúrgica de Tubarão)”], cujo corolário é seu Posfácio, texto que trata “das manifestações do inverno de 2013”, onde investiga sua natureza, estrutura e substância, bem como suas causas e

possíveis desdobramentos, a partir de uma crítica ao mesmo tempo molar e molecular ao Capitalismo.

Em nossa última conversa, ao mencionar seu Posfácio com aquela alegria que lhe é tão peculiar, Zanotelli o comparou a um rio. Mas, em função de suas características, não se trata de um rio de águas calmas. Por sua transversalidade e força, sua velocidade e magnitude, sua turbulência e ferocidade, esse texto se apresenta como uma verdadeira corredeira onde não se pode mais navegar. É que, nessas águas, as embarcações tradicionais afundariam. Para seguir seu fluxo de intensidades, faz-se necessário deslizar, escorregar, surfar. Isso significa que seu suporte não é o barco, mas a prancha de *surf* ou o seu correlato hídrico, o *rafting*, uma espécie de bote onde se utilizam os remos como leme.

Em dois de seus últimos escritos, a saber, *Conversações* e *O que é a filosofia*, Deleuze e Guattari aludem aos novos esportes, esportes caracterizados pelo deslizamento, onde o atleta apenas se insere num fluxo indeterminado (de água, mas também de ar e até de terra), a exemplo do *surf*, da asa-delta, do *skate* em alguns casos etc., em contraposição aos velhos esportes baseados no ponto de apoio, a alavanca, tais como a corrida, o levantamento de peso, o lançamento da flecha, do disco e do dardo, etc., o que revela uma nova concepção energética do movimento: “em vez de ser a origem de um esforço, apenas chegar entre”. Mas, para eles, esses novos esportes também correspondem à nova filosofia que propõem, a Pop Filosofia, uma filosofia onde o velho problema da “origem” (o *Por quê?*) dá lugar à nova questão do “entre” (o *Como?*). Então o desafio está lançado. Como eu me insiro, como você se insere, caro leitor, nesse transbordamento, nessa corredeira, nesse fluxo intenso de afeto, pensamento e vida que é **Geofilosofia e Geopolítica em Mil Platôs?**

Vitória, 29 de setembro de 2013
Jean Calmon Modenesi



INTRODUÇÃO

A bordar o segundo volume do livro *Capitalismo e esquizofrenia. Mil Platôs*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, constitui uma tarefa bastante complexa, seja pela profusão de termos e conceitos, seja pela ruptura com a forma convencional e clássica dos livros que se inscrevem nas chamadas “Ciências Humanas” e na Filosofia. Os autores realizam nas 645 páginas da versão em francês do livro (a versão em português, com 5 volumes, é superior a 700 páginas) um tipo de “História universal”. A minha aproximação da obra se centrou em alguns capítulos que dizem respeito à problemática que eu estabelecera, inicialmente, de buscar ali desvelar uma Geofilosofia, uma Geopolítica e uma Geo-história. Mas, também, navego, juntamente com os autores, por águas da Filosofia, da Linguística, da Antropologia, da Economia, da História, da Arqueologia etc.

Nas escolhas preferenciais de alguns *platôs* do livro encontro um alento no alerta dos próprios autores de *Mil Platôs*. Eles dizem que seu livro não é composto de capítulos, mas de platôs: “[...] Nós tentamos em outro momento do livro explicar por que (e também por que os textos estão datados). Em certa medida, esses platôs podem ser lidos independentemente uns dos outros, salvo a conclusão que deveria ser lida no fim.”¹

Para escrever este texto, lancei mão da obra *Capitalismo e esquizofrenia*, de Deleuze e Guattari, pesquisei outras obras desses pensadores² e li alguns livros so-

1 Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995, 1996, 1997. 5 v, p. 10, v. 1. A abreviação da obra nas citações será MPs e sempre se referirá à edição brasileira. Edição original em francês: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980. *Mil Platôs é a continuidade do volume 1 de Capitalismo e esquizofrenia, publicado em 1972 sob o título: Capitalisme et schizophrénie: l’anti-oedipe*. Paris: Minuit, 1972. Versão brasileira: *O Anti-édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

2 Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Qu’est-ce que la philosophie*. Paris: Minuit, 1991; Gilles Deleuze. *Foucault*, Paris: Minuit, 1986; Gilles Deleuze e Claire Parnet. *Dialogues*. Paris: Champs Essais, 2008 [1996]; Gilles Deleuze. *Pourparlers*. 1972-1990. Paris: Minuit, 2003 [1990]; Gilles Deleuze. *L’île déserte: textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Minuit, 2002; Gilles Deleuze. *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*, Paris: Minuit, 2003; Gilles Deleuze. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007 [1969]. Félix Guattari. *Les années d’hiver. 1980-1985*. Félix Guattari. *As três ecologias*. São Paulo: Papyrus, 2000 [1989]. Gilles Deleuze. *Diferença e repetição*, São Paulo: Graal, 2009 [1968]. *A quase totalidade desses livros tem sua versão em português, mas preferi utilizá-los, na maioria, no original; as citações são traduções nossas.*

bre esses autores³. Além de tais livros de base, diversas obras sobre esses autores (algumas partes de obras de Deleuze e Guattari não citadas precedentemente e outros livros, artigos e documentários utilizados para a elaboração do texto) serão referenciadas ao longo do trabalho.

Realizei conexões e interações dos autores com aspectos da Geografia e das Ciências Humanas, bem como procurei, quando foi possível, me referir às pesquisas e aos trabalhos dos quais participei e/ou sobre os quais tive conhecimento, a fim de enriquecer as demonstrações do pensamento de Guattari e Deleuze.

MPs são um ensaio filosófico que articula um debate com outros saberes e campos científicos. Com esse ensaio, os autores não pretendiam criar uma hiperfilosofia ou uma metafilosofia que abarcasse todos os campos dos saberes. No entanto, pelas sistematizações e construções conceituais, Deleuze e Guattari nos permitem realizar “conquistas” nos campos científicos e dos saberes diversos; no meu caso, particularmente, acredito que o livro permite esse mesmo tipo de aproximação em relação à Geografia, aos espaços, ao Estado e às cidades. O livro é plural e diverso, o que admite inúmeras entradas. Assim, este texto se inscreve na categoria do ensaio, sem abrir mão de constatações empíricas, de induções e deduções para áreas de nosso interesse.

Meu interesse por Deleuze e Guattari, e por suas obras, particularmente pelo livro a ser estudado aqui, vem de uma vontade de apreender e conhecer mais profundamente os autores e não de uma *utilização* de moeda de troca no mercado das ideias universitárias. Tal apreço data de muito tempo e se inscreve tanto na ordem intelectual quanto nos âmbitos pessoal, sentimental, vibratório e intensivo, poderíamos dizer.

Minha aproximação de suas obras deu-se no início dos anos 1980, quando tive um primeiro contato mediado por amigos, em particular por Daniel Soares Lins, que realizou seminários sobre Nietzsche e Artaud, em Vitória, no direto fio das inspirações deleuzianas. A estranheza que me causou o pensamento desses autores diante de todo o quadro que eu, então jovem estudante, tinha, mesmo se não conseguia compreender a maior parte dos conceitos, abria, de certa maneira, para mim, um horizonte de possibilidades: era como um novo ar de pensamento à maneira da leitura de Nietzsche.

Posteriormente, na região parisiense onde residi por 14 anos a partir de 1984, tive a ocasião, no inverno de 1985-1986, de seguir o curso de Deleuze na Universidade de Paris VIII, em Saint-Denis, subúrbio de Paris, sobre Michel Foucault. Esse curso a que assisti originou a publicação, por Deleuze, do livro *Foucault* (1986). Nesse contato com Deleuze e com os auditores de seu curso (de diversas nacionalidades), conheci um pouco mais do pensamento e da pessoa do filósofo e iniciei uma aproximação mais sistemática, mas ainda preliminar, de seus livros.

3 Manola Antonioli. *Géophilosophie de Deleuze e Guattari*. Paris: L'Harmattan, 2003. Manola Antonioli, Frédéric Astier et Olivier Fressard. *Gilles Deleuze et Félix Guattari: une rencontre dans l'après Mai 68*. Paris: L'Harmattan, 2009. Manola Antonioli, Pierre-Antoine Chardel et Hervé Regnaud (Org.). *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*. Paris: Sandre, 2009. François Dosse. *Gilles Deleuze Félix Guattari: biographie croisée*. Paris: La Découverte, 2009 [2007]. François Zourabchvili. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003. Alguns desses livros também têm versões em português, mas preferimos utilizá-los em francês, as citações de excertos desses textos em língua portuguesa são traduções nossas.

Mais tarde, tendo realizado meus estudos em Geografia⁴ – disciplina à qual cheguei tardiamente, depois de passar pela Economia e ter iniciado o curso de Psicologia, que foi rapidamente abandonado, bem como após manifestar meu interesse e curiosidade por temáticas diversas em Filosofia, em Sociologia e Antropologia –, ingressei no Departamento de Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo. Trabalhando com Geografia, nunca deixei de pensar nas ligações possíveis entre espaço, Geografia e o pensamento deleuzo-guattarriano.

Este texto é construído como uma descoberta, portanto, tento ao máximo explicitar o pensamento dos autores, mesmo com o risco de parecer um comentador escolástico. Mas essa impressão, se quem me ler a tiver, será, por minha parte, considerada como errônea, pois a forma que assume este escrito é antes uma maneira de me orientar no Dédalo do pensamento analisado que, por sua plasticidade, me faz turbilhonar sobre mim mesmo, realizar torções da alma e do corpo, para segui-lo. De resto, permito-me inserções e mergulhos no pensamento descrito, fazendo derivações nem sempre no sentido do que expõem os autores. Utilizo o processo que eles mesmos descrevem como uma “recuperação perversa” do pensamento, mas assumo, também, uma evidente simpatia e certo ar de descobridor de segredos até então inacessíveis pela leitura superficial ou não sistematizada que realizara.

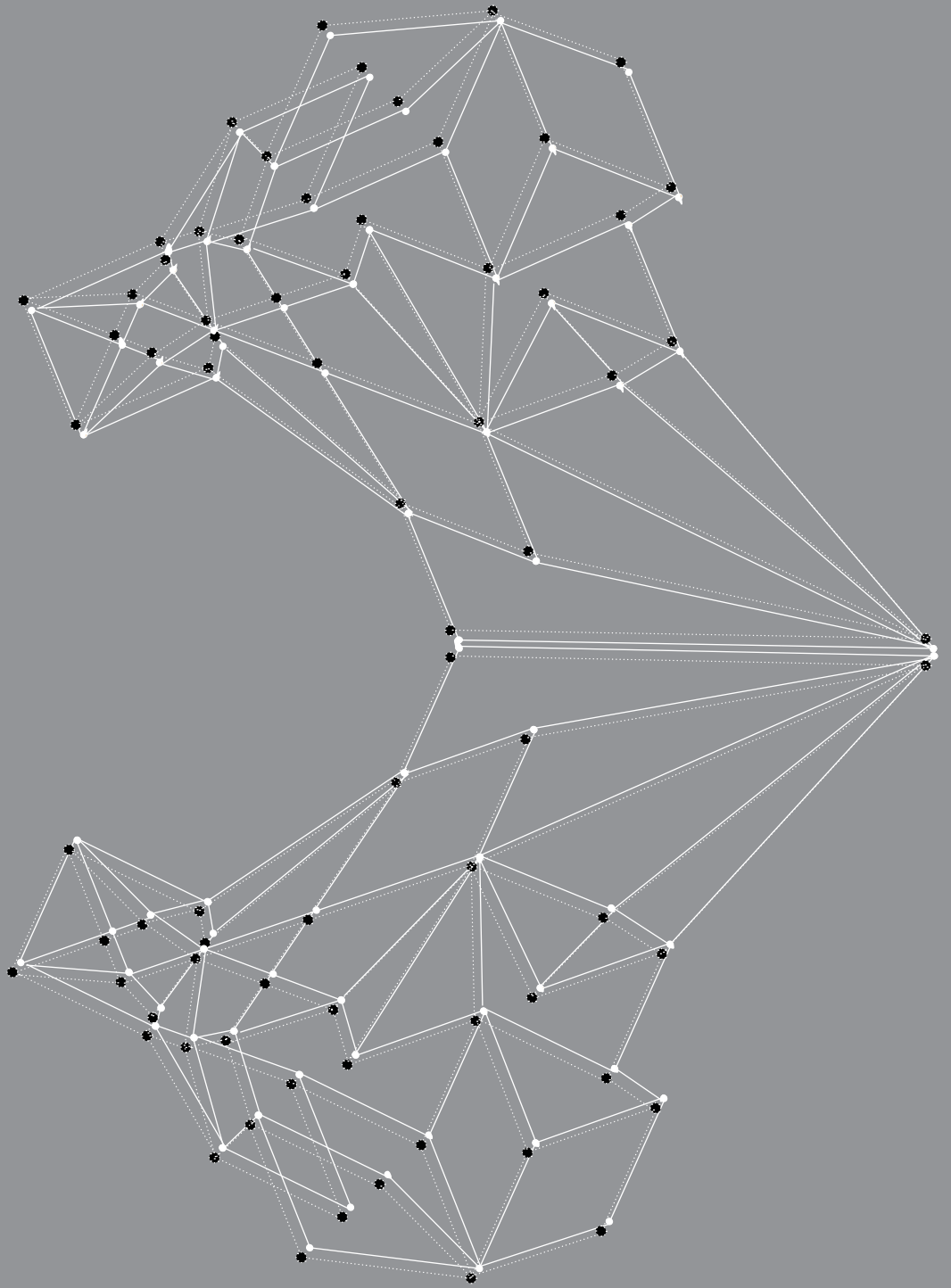
Divido o texto em duas partes: a primeira (*Prolegômenos à obra de Deleuze e Guattari*) se dedica tanto a fazer uma introdução ao livro *MPs* quanto a abordar as questões de Geofilosofia e de espaço, bem como sobre o que entendem os autores por conceito. Por fim, ainda nessa parte, levantei rapidamente algumas interrogações sobre se haveria *Outra Metafísica* na obra dos autores. A segunda parte (*Geofilosofia e Geopolítica de Mil Platôs*) é onde exploro, propriamente falando, alguns capítulos selecionados do livro *MPs*: o Capítulo 5 (v. 2) “587 A. C – 70 D C. – Sobre alguns regimes de signos”; o Capítulo 9 (v. 3) “1933 – Micropolítica e segmentaridade”; o Capítulo 12 (v. 5) “1227 – Tratado de Nomadologia: a máquina de Guerra”; e o Capítulo 13 (v. 5) “7000 D. C. – Aparelho de captura”.

Nota bene. Todos os textos citados no livro a partir dos originais em português ou de traduções existentes em português foram mantidos na forma original, até mesmo os que não incorporaram o recente acordo ortográfico da língua portuguesa, que vige a partir de 2013.

⁴ Depois de ter cursado o último ano da Graduação em Economia, que não concluí, na Universidade de Paris X, Nanterre, na Região parisiense, transferi-me para o Departamento de Geografia da mesma Universidade, onde concluí a graduação em Planejamento Territorial e Urbanismo. Em seguida, cursei a Maîtrise do mesmo curso e o Diploma de Estudos Aprofundados (DEA) em Geografia. Esses dois diplomas correspondem ao, hoje, Master francês. Por fim, empreendi meu Doutorado em Geografia humana, econômica e regional na mesma universidade entre os anos de 1994 e 1998. Minha tese teve como título: O polo de Tubarão e a expansão periférica da aglomeração de Vitória – Espírito Santo – Brasil. Meu orientador foi Alain Dubresson.

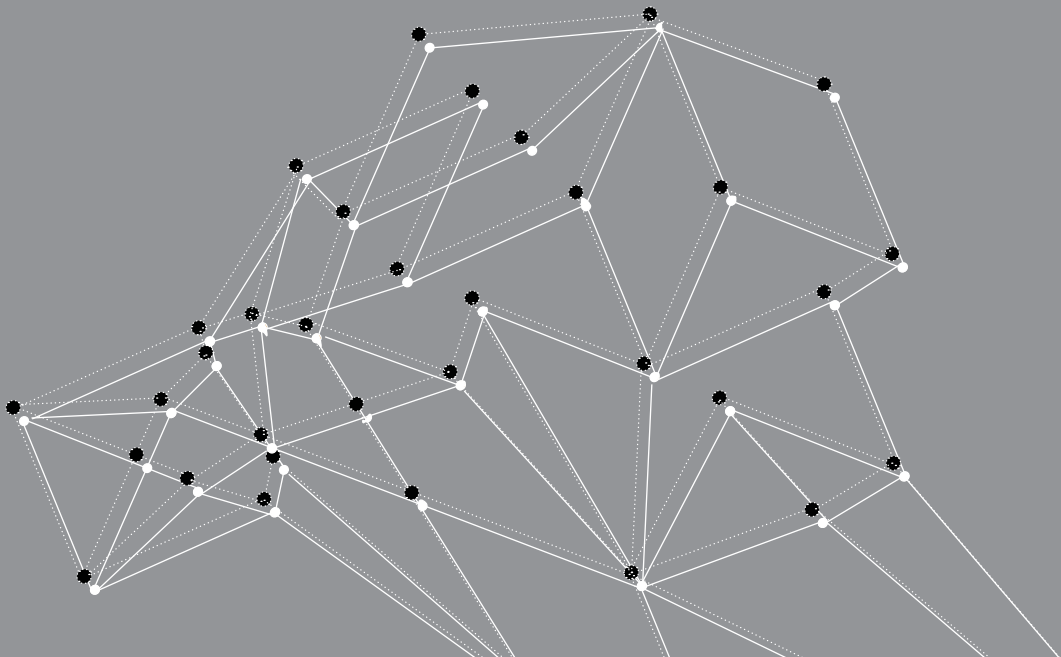
PARTE I

PROLEGÔMENOS À OBRA
DE DELEUZE E GUATTARI



MIL PLATÔS

– pgs 19 à 25 –



Os textos de *MPs* colocam em primeiro lugar a questão de se saber de que tipo de livro se trata, na medida do possível, pois são numerosos os domínios dos saberes abordados (Literatura, Etnologia, Etologia, Música, Economia, Política, Sociologia, História, Geografia, Física, ciências em geral etc.). Deleuze respondeu à pergunta: “[...] em qual gênero poderia entrar esse livro?” – questão feita por Claire Parnet em entrevista publicada na *Revista L’ARC*, nº 49, de 1980 – da seguinte forma: o livro é de “Filosofia, nada mais que de filosofia. No sentido tradicional da palavra.” Ainda nessa entrevista ele diz que um filósofo “[...] é alguém que cria na ordem dos conceitos, alguém que inventa novos conceitos”. Tais conceitos seriam as “[...] singularidades que reagem sobre a vida ordinária, sobre o fluxo de pensamento ordinário ou cotidiano” (DELEUZE, 2003, p. 163). Roberto Machado (1990, p. 2) precisa essa asserção:

Quando Deleuze diz que o filósofo é criador e não reflexivo, o que ele pretende é se insurgir contra a caracterização da filosofia como um metadiscorso, uma metalinguagem, que tem por objetivo formular ou explicitar critérios de legitimidade ou de justificação, e reivindicar para ela a produção de conhecimento ou, mais propriamente, a criação de pensamento, como as outras formas de saber, sejam elas científicas ou não.

Assim, a Filosofia dialoga com outros pensamentos, com os outros pensadores das ciências, os outros saberes, não para dominá-los ou dizer a verdade última ou substituí-los, mas para introduzir a questão da possibilidade do pensamento propriamente dito. A diferença entre a Filosofia, a Arte e as Ciências é colocada por Deleuze (2003, p. 168 [1990]) nos seguintes termos: “O verdadeiro objeto da ciência é criar funções, o verdadeiro objeto da Arte é criar agregados sensíveis e o objeto da filosofia é o de criar conceitos”.

Mas então as Ciências não criam conceitos? O que o autor chama de “funções” poderia se referir a “conceitos”? Ou essa afirmativa é uma forma de separar as funções e os conceitos que o próprio autor, em seu trabalho com Guattari em *MPs*, como veremos, associará? Em todo caso, o que nos parece é uma vontade de afirmar uma particularidade da Filosofia, sem pretender ao universal, mas como forma de diálogo com os outros domínios dos saberes.

Diante disso, ocorre-nos mais esta pergunta: o que pode ser importante no diálogo com a filosofia de Deleuze e Guattari, uma vez que ela não pretende dar lições às Ciências e nem ser o pensamento do pensamento – a Metafísica no sentido clássico (voltaremos mais adiante sobre o “empirismo transcendental” ou uma “outra metafísica”, visto que um e outra poderiam ser associados, com precaução, a Deleuze) – nem ainda quer ser uma metadisciplina ou uma transcendência, como o cogita Milton Santos (2008, p. 20) a propósito da Geografia?

Encontramos na filosofia de Deleuze e Guattari elementos para ultrapassar as dicotomias objeto/sujeito, natureza/técnica, homem/natureza. Essa vontade de ir para além da dicotomia é aventada nas ciências e saberes, em particular em Geografia, mas tão pouco levada às suas últimas consequências.

Milton Santos (2008, p. 23) pretendeu, em Geografia, construir, com o seu livro *Natureza do espaço*, uma “ontologia do espaço”, buscando um “ser do espaço”. A ontologia desse espaço seria “[...] a técnica, o tempo, a intencionalidade materializada nos objetos e ações.” Para Santos, a ideia de técnica “permite empiricizar o tempo e se encontra com a noção de meio geográfico. A ideia de técnica como algo onde o ‘huma-

no” e o ‘não-humano’ sejam inseparáveis é central” (p. 24). Vê-se aqui que a técnica dá o tom. Parece-nos que o autor quer construir uma metafísica do “humano-não-humano”, tendo a técnica como mote, como ontologia, como ser em si. Em *A Natureza do espaço*, Milton Santos realiza efetivamente uma descrição empírica das técnicas e entrevê a possibilidade da técnica e dos eventos que unem objetos e ações como transformadoras, o porvir de um acontecer histórico nada saudosista e em nada antimoderno ou anticientífico (SANTOS, 2008, p. 25), nesse sentido podendo se inserir resolutamente na abordagem dos acontecimentos e dos devires invocados por Deleuze e Guattari.

Em subcapítulo intitulado “O espaço racional”, Milton Santos (2008, p. 301-310), invoca a racionalidade hegemônica e as contrarracionalidades, “as formas alternativas de racionalidade”, inscrevendo-se, dessa maneira, plenamente na crítica do projeto científico moderno, mas sem jogar fora a água suja do racionalismo hegemônico juntamente com o bebê da ciência, colocando a técnica na perspectiva de sua instrumentalização pelas relações sociais que a inventam, definem seus usos e apropriações.

A busca da essência do Ser ou do Ser da técnica, de uma Verdade para além das espécies, não faz parte do horizonte da filosofia de Deleuze e Guattari. Deleuze invocou um projeto, em 1988, de realizar juntamente com Guattari um livro de filosofia da natureza, “ao momento onde toda diferença se atenua entre natureza e artifício” (1990 [2003], p. 212). De fato, segundo François Dosse (2009 [2007], p. 193),

[...] não está longe desse horizonte de uma filosofia da natureza, subjacente a toda a obra de Deleuze e Guattari, onde as personagens conceituais se encontram ombro a ombro com os afetos dos carrapatos, o devenir animal do herói da Metamorfose de Kafka, as relações do maribondo e da orquídea em Proust, ou ainda a relação à terra em sua dupla dinâmica de desterritorialização e reterritorialização.

Dessa forma, rejeitando a transcendência, é acerca do plano da imanência que se oferece a ler a natureza dentro de suas formas, a partir de vinculações que põem em questão a diferenciação entre o natural e o artificial (DOSSE, 2009 [2007]). Aqui poderíamos, talvez, nos interrogar sobre a “técnica”, se o artificial invocado não seria a técnica. Mesmo o sendo, nos parece que não há em Deleuze e Guattari uma vontade de hipostasiar, essencializar um dos termos, como o pai de todos eles, e se alojar em um Ser, em uma origem, um horizonte quase-místico do humano-artificial (da técnica).

Efetivamente, não se pode propriamente falar de um corte ou primazia de um destes dois termos: homem/natureza ou artifício/natureza. Estamos inteiramente como humanos e, com as técnicas que inventamos, dentro da natureza e vice-versa (pela química e pelo orgânico que nos liga, pelo meio e interdependência onde vivemos e finalmente pelo destino passageiro dos homens e mulheres sobre a Terra, bem como pelos “empréstimos” maquínicos que fazem da natureza os homens em suas vidas)⁵, mesmo que o recorte de certo racionalismo caricatural e hegemônico nos faça pensar o contrário e nos imponha de maneira dominante a lógica do disparatado “desenvolvimento” a qualquer preço, separando, como vimos, o sujeito e o objeto, *objetificando* a natureza.

5 Os híbridos da natureza e da sociedade, da ciência e da política na arqueologia realizada por Bruno Latour podem dar uma ideia do que estamos dizendo. Cf. Bruno Latour (1994). Voltaremos, noutros momentos deste trabalho, a falar dos híbridos da sociedade-máquina de Deleuze e Guattari.

No entanto, ao contrário do que se poderia supor, uma leitura anticientífica não faz parte do horizonte de Deleuze e de Guattari. Diversos são os diálogos e os empréstimos de termos tomados da ciência pelos autores, que se colocam resolutamente no evento, no acontecimento que se inscreve contra a cronologia e dentro da cronologia ao mesmo tempo, abrindo a possibilidade de um *devenir*, de um vir a ser, passando de um estado a outro por meio dos eventos.

Os acontecimentos, em sua realização espaço-temporal, marcam outro tempo do tempo cronológico. Separando o tempo do tempo, o evento não é o tempo cronológico, com seu antes e depois, que supõe o correr das coisas do mundo e, portanto, da representação de como deve ser a história no seu desenrolar previsto e previsível. O evento, o acontecimento, é um fora do tempo cronológico, colocado dentro do tempo pela multiplicidade do que vem, do *devenir*. Veja-se, a esse propósito, o conceito de Aíôn retomado aos Estoicos por Deleuze (ZOURABICHVILI, 2003, p. 10-12). Confirmando-se, também, as distinções que Zourabichvili (2003, p. 10-11) faz de Deleuze com Heidegger sobre as noções próximas de *ek-tases* temporais apresentadas no Ser e tempo e as três sínteses temporais apresentadas em Diferença e repetição, por Deleuze, bem como as diferenças ético-políticas incompatíveis entre os dois.

Abre-se, com Deleuze e Guattari, a possibilidade de um espaço dentro do tempo, um espaço outro, não cartesiano, não linear. Numa bela fórmula que talvez resuma essa noção do homem enquanto tempo em Deleuze, Modenesi (2009, p. 230), escreve:

[...] a Repetição da Diferença significa a intervenção do futuro sobre o passado, por meio da qual se produz um presente caracterizado pela metamorfose. Eis por que o sujeito larvar não é senão o próprio HomemTempo, o Outro de si mesmo que se constitui a partir do futuro, através do passado e para o presente.

É certo que parece – na citação anterior em referência à subjetividade e aos modos como ela se constitui no tempo (o *HomemTempo*) – que a primazia é dada ao Tempo (a Tese de Jean Calmon Modenesi é intitulada *HomemTempo*). Em muitas das expressões e metáforas utilizadas por Modenesi (2009), há referências ao espaço como o fixo, o imóvel, notadamente a partir da descrição da leitura que Bergson faz de Zenão de Eleia e Platão.

Ali, na obra referida, as inúmeras complexidades e riquezas das noções de tempo e espaço são retomadas ao fio do tempo, retrabalhadas, reutilizadas. No entanto, na referência a Deleuze a partir do livro *Diferença e repetição* (1968 [2006]), Modenesi (2009, p. 210) escreve sobre um puro *spatium* sem fundo a propósito da diferença, da repetição e da identidade:

[...] Diferença como tal produz a identidade na qual ela se nega. Segundo Deleuze, no entanto, a negação enquanto identidade não é senão a superfície sob a qual se encontra a profundidade sem-fundo, o spatium, o abismo dentro do qual se afirma a Diferença.

Ora, esse puro espaço não nos parece que seja a abordagem única de Deleuze e Guattari. Em verdade, Deleuze utiliza em seu livro sobre Foucault, e em outros, muitas expressões espaciais que remetem muitas vezes a uma forma de descrever o desdobramento do pensamento em “fora” e “dentro”. As referências às topologias, espaço do

fora, do dentro etc., são inúmeras – é certo que muitas vezes elas não se referem a um espaço concreto, com distância mensurável, com fixidez etc. – como se pode ver nessa citação que faz Modenesi (2009, p. 198) de Deleuze, escrevendo sobre o pensamento de Foucault:

[...] todo o espaço do lado de dentro está topologicamente em contato com o espaço do lado de fora, independentemente das distâncias e sobre os limites de um 'viventente'; e esta topologia carnal ou vital, longe de ser explicada pelo espaço, libera um tempo que condensa o passado no lado de dentro, faz acontecer o futuro no lado de fora, e os confronta no limite do presente vivente (DELEUZE, 1991, p. 126-127).

Em face do exposto, por um lado, pensamos que não se pode reduzir o pensamento de Deleuze sobre espaço – nem acreditamos que seja o que faz Modenesi – a puras metáforas ou a puras formas internas do pensamento; por outro lado, não se deve, também, descartar essa possibilidade e acoplar indevidamente a ela um estatuto negativo.

Como veremos, por um lado, o espaço é constitutivo do pensamento de Deleuze e Guattari como abstrato-concreto e, por outro lado, se o próprio tempo é um abstrato-concreto, este último muitas vezes está circunscrito a abstrações e subjetividades não identificáveis, porosas e mutáveis (a identificação do homem ao tempo, por exemplo). Então, deixamos estas perguntas: por que o espaço não poderia ser também subjetivo, mental, não fixo, movente, particularmente na possibilidade de se falar na “compressão do espaço-tempo”⁶ em relação a casos concretos, como a expansão do capitalismo hoje? Por que o espaço não poderia ser *Homemespaço*, aproveitando e invertendo a referência de Modenesi (2009) mencionada anteriormente?

De fato, a questão da relação homem-espaço não pode supor a redução de um dos dois termos a um só deles (explicação redundante), ou ainda encobrir a diferença reatualizada permanentemente entre o homem e o espaço, visto que ambos se penetram de um tempo mutante. Há aí uma diferença irreduzível, no modo de questionar e de interrogar, que não seria nada misteriosa ou que “salvaria o homem”, mas da ordem mesma das temporalidades e espacialidades e das interrogações sobre seu estatuto: uma ontologia da diferença sempre refeita.

A evacuação de um aparente espaço concreto e a evocação de um espaço abstrato e de um tempo cíclico são também a perspectiva de certo estruturalismo (escreveremos em outro capítulo sobre a leitura que fez Deleuze do estruturalismo em 1966), mas que será problematizada pelo mesmo Deleuze e por Guattari em *MPs* (1996; 1997) e em *O que é filosofia* (1991).

O espaço será apropriado de maneira diferenciada por Foucault. Assim, Foucault⁷,

⁶ Trata-se da aceleração dos transportes, da transmissão de dados, da circulação de mercadorias, dos fluxos que se aceleram. O tempo para se realizarem transações financeiras é o “instantâneo”, o “tempo real” (o mercado nunca fecha). A circulação das mercadorias se acelera com as novas vias e novos meios de transporte terrestres, marítimos e aéreos. A distância entre pontos produtores e consumidores já não é tão determinante como no passado para a definição das localizações empresariais (cf. o fenômeno das deslocalizações das empresas etc.); portanto, o “tempo e o espaço” se relativizam na perspectiva do Capital. Voltaremos a essas questões em outro momento do nosso texto quando abordaremos a crítica ao Capital em Deleuze e Guattari. Ver a esse propósito: David Harvey. A produção capitalista do espaço. São Paulo: Annablume, 2005 [2001]; David Harvey. A condição Pós-moderna. São Paulo: Loyola, 1999 [1989].

fazendo referência a intervenção de um participante de conferência que proferiu em 1967, crítica, em entrevista, aqueles que consideravam que:

*[...] o espaço reacionário é capitalista, mas [que, em contraposição] a história e o de-
vir eram revolucionários. Esse discurso absurdo não era nada incomum nessa ocasião.
Hoje em dia, todos se contorceriam em gargalhadas diante de um pronunciamento
desses, mas não naquela época (RABINOW, 1984 apud SOJA, 1993 [1989], p. 28).*

No entanto, Deleuze em seu livro sobre Foucault, demonstra que este apenas elabora o conceito de estética da existência, linha fundamental ao longo da qual gravita a derradeira etapa de seu pensamento, ao transpor o conceito de espaço enquanto poder (lembremo-nos dos espaços de confinamento do regime disciplinar) para, enfim, localizar o conceito de tempo enquanto subjetivação (a própria memória do futuro). Transcrevo, a seguir, a citação da obra de Deleuze sobre Foucault, escrita numa carta que me foi endereçada por Jean Modenesi (2011, Informação verbal)⁸, em que a questão do tempo e da subjetivação é abordada:

Já a existência estética entre os gregos solicita essencialmente a memória do futuro e, rapidamente, os processos de subjetivação são acompanhados de escrituras que constituíam verdadeiras memórias, hypomnemata. Memória é o verdadeiro nome da relação consigo, ou o afeto de si por si. [...] o Tempo como sujeito, ou melhor, como subjetivação, chama-se memória. Não esta memória curta que vem depois, e se opõe ao esquecimento, mas a “absoluta memória” que duplica o presente, que reduplica o lado de fora e que não se distingue do esquecimento, pois ela própria é esquecida para se refazer. [...] Durante muito tempo, Foucault pensou o lado de fora como uma última espacialidade, mais profunda que o Tempo: foram suas últimas obras que lhe permitiram colocar o Tempo do lado de fora e pensar o lado de fora como Tempo, sob a condição da dobra. (DELEUZE, 1988, p. 114-115).

Então, notamos que Foucault (1980 [1986]) deu uma perspectiva suplementar à sua obra a partir dos textos da *História da sexualidade*, publicados bem depois do primeiro volume (Vontade de saber).⁹

Foucault continua a tratar nesses livros das questões do poder e do saber, mas, como escreve Deleuze, ele encontrara em “Vontade de saber” um impasse que apontaria para uma terceira dimensão “[...] não em razão da sua maneira de pensar o poder, mas antes porque ele descobriu o impasse em que nos coloca o poder em si mesmo, em nossa vida como dentro do nosso pensamento, nós que nos chocamos com ele nas mais ínfimas verdades” (DELEUZE, 1986, p. 103, tradução nossa). Essa terceira dimen-

7 Essa questão dos Espaços em Foucault será abordada rapidamente no próximo capítulo.

8 Citação de carta de Jean Modenesi a mim endereçada, em 2011, sobre a questão do espaço e do tempo em Deleuze e Foucault. O uso dessa citação e doutras me foi autorizado por Jean, a quem muito agradeço pela leitura cuidadosa do meu texto e pelas observações pertinentes. Aqui nos referiremos a esse texto como Informação verbal, conforme o legitima a Normalização de referências: NBR 6023:2002, publicada pela Ufes, em terceira edição, em 2006.

9 Michel Foucault. *História da sexualidade: vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1980 [1976], volume 1. Michel Foucault. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1990 [1984], volume 2. Michel Foucault. *História da sexualidade: o cuidado de si*. São Paulo: Graal, 2007 [1984], volume 3.

são, além do poder e do saber, é a relação com o fora (*le dehors*). Esse fora não tem um limite fixo, ele é uma matéria movente animada, constituído de dobras que conformam um dentro (*dedans*). O pensamento que vem desse fora e compõe o dentro dos sujeitos, o impensado, o duplo, o Outro, o longínquo é, ao mesmo tempo, também, o mais próximo e o Mesmo. Esse fora é a absoluta memória.

A relação consigo mesmo, o cuidado de si como domínio de si “é um poder que se exerce sobre si mesmo dentro do poder que se exerce sobre os outros”. Assim, entre os gregos, onde surgiu esse fenômeno, dobrava-se o de fora (o poder, o saber) dentro de exercícios práticos (de poder e de saber) sobre si mesmo. Esse fora é a força, é uma “relação da força consigo mesmo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si” (DELEUZE, 1986, p. 107-108, tradução nossa).

Somente os homens livres podem dominar os outros, mas, para dominá-los, tem-se de dominar a si mesmo. Isso se desdobra na cidade, na família, nos tribunais, nos jogos, nos espaços. Mas se destaca, ao mesmo tempo, um sujeito que se desprende e não depende mais do código em sua parte interior, o dobramento do poder exterior que se faz pensamento. Os gregos dobraram a força, sem que ela cessasse de ser força. Eles a relacionaram a si mesmos. Eles inventaram o sujeito, como um derivado, um produto da subjetivação (DELEUZE, 1986, p. 180).

Deleuze (1986, p. 108-109, nossa tradução) ainda nos diz que “a ideia fundamental de Foucault é aquela de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles.” Portanto, para além da questão espaço-tempo, temos a matéria vivente na sua experiência com o poder, o saber, o pensamento e as subjetividades, em última instância, a constituição de um diagrama, forma mutante de espaço-tempo em perpétua diferença-repetição-diferença. Voltaremos a essas questões do poder, do saber e da construção das subjetividades em Deleuze e Guattari na segunda parte deste livro.

Ainda sobre a questão do tempo e do espaço em Bergson, Deleuze, Heidegger e Nietzsche, Modenesi teceu diversas considerações que relativizam a importância do espaço para esses autores, demonstrando uma apreensão das obras particularmente instigante. Assim, escreve Jean Modenesi (2011), na Informação verbal que nos foi endereçada:

Segundo Bergson, embora as noções de espaço e de movimento sejam ilusões necessárias à criação e à manutenção da vida, de forma alguma um ser vivo (orgânico) poderia subsistir sem o “movimento” no “espaço”. Ocorre que, ao longo da história do pensamento no Ocidente, tanto a filosofia quanto a ciência legitimaram tais noções como verdades absolutas. Tal legitimação sempre teve o mesmo modus operandi: propor a noção de espaço como um vazio infinitamente divisível dentro do qual um indivíduo realiza um movimento qualquer. A divisibilidade é o princípio da mensuração e da quantificação. Então, a partir da divisibilidade se mensurou e se quantificou não apenas o suposto espaço, mas, também, o preteso movimento, a matéria (tanto orgânica como inorgânica), o Tempo (cronologia) e o próprio homem. Sim, o homem também foi espacializado porque, a partir da divisibilidade atribuída ao vazio (o espaço), o movimento que ele supostamente realiza, a matéria da qual ele é feito e o tempo no qual ele pretensamente se encontra foram sistematicamente mensurados e quantificados. Eis por que, do ponto de vista da filosofia (ao menos de certa tradição filosófica) e da ciência, o homem sempre foi espaço [...]. No limiar do século XIX para o século XX, coube à filosofia contemporânea realizar duas tarefas simultâneas e complementares:

de um lado, desespacializar o homem, e, de outro, temporalizá-lo no plano conceitual. É assim que nasce a figura do homem criador em Bergson, do Dasein em Heidegger e do sujeito larvar de Deleuze e, talvez antes de todos eles, do próprio Super-Homem em Nietzsche.

Há uma vasta literatura crítica em Geografia ou áreas afins em que David Harvey (1980 [1973] e 2005 [2001]) e a Henry Lefebvre (2000 [1974]) se sobressaem, entre tantos outros, mas, também, Milton Santos (2009 [1979]). Eles abordam o espaço no sentido da experiência vivida, do ponto de vista social, temporal. Não viam o espaço como o continente, o fixo, mas associado dialeticamente ao tempo se inscrevendo contra a “tradição” descritiva e as perspectivas do espaço como o morto, o passivo. Mas surge, ao mesmo tempo, outro problema que é a semelhança e equivalência geral do espaço com a sociedade e vice-versa, de forma tautológica.

Porém, não abdicamos do espaço, muito menos temos de defendê-lo como se fosse um último bastião a proteger. Não podemos, no entanto, deixar de atentar para o que expõe Modenesi (2011), na informação verbal supracitada, a propósito do espaço e das referências espaciais em Deleuze, dizendo-nos que talvez o vocabulário do pensador francês não se refira exatamente ao espaço, mas à matéria:

Em Matéria e memória, obra fundamental na formação filosófica de Deleuze, Bergson defende a hipótese segundo a qual a matéria (tanto orgânica como inorgânica) é imagem, assim se dando numa duração: o tempo virtual se efetua em matéria atual. De fato, não é o espaço que é liso ou estriado, mas a matéria; não é o espaço que tem um dentro e um fora, mas a matéria; não é o espaço que possui uma superfície e uma profundidade sem fundo, mas a matéria, não é o espaço que se dobra e se desdobra, mas a matéria (o problema da carne, por exemplo); não é o espaço que flui, mas a matéria (o exemplo do líquido); e, finalmente, não é o espaço que se deixa pensar pela geofilosofia, mas a matéria física, que também é tempo metafísico.

Mas, para além dos dualismos espaço-tempo e outros tantos, deveríamos pensar para além das dicotomias, o que busca Deleuze (2006 [1968], p. 17) em *Diferença e repetição*:

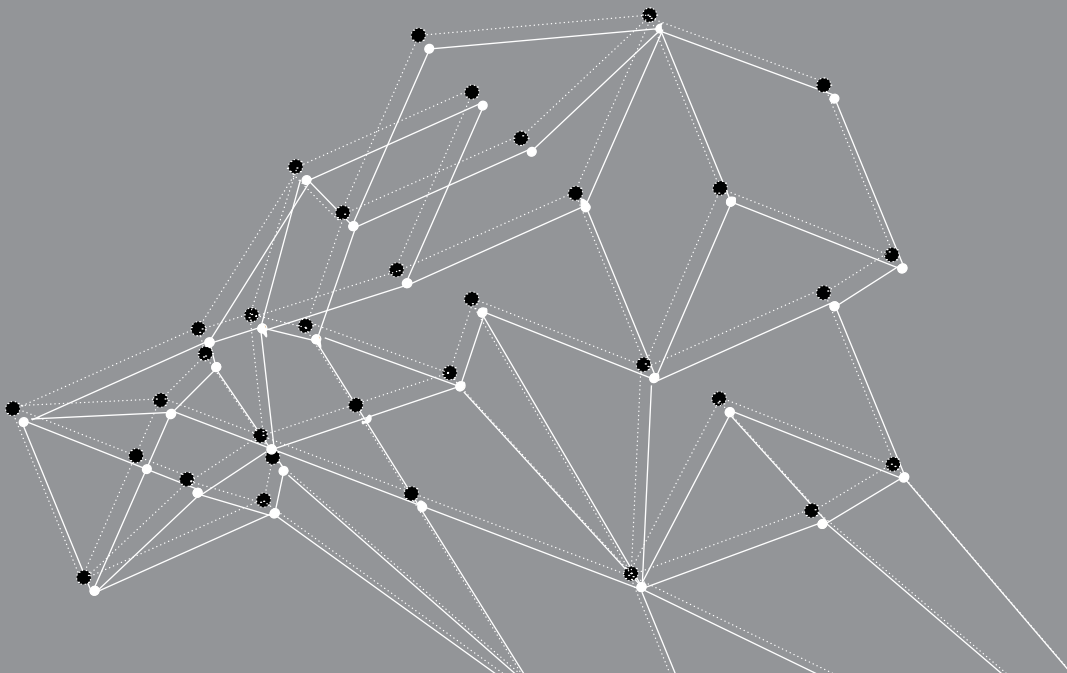
Cabe à filosofia moderna ultrapassar a alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal. Graças a Nietzsche, descobrimos o intempestivo como sendo mais profundo que o tempo e a eternidade: a Filosofia não é Filosofia da história, nem Filosofia do eterno, mas intempestiva, sempre e só intempestiva, isto é, “contra esse tempo, a favor, e assim o espero, de um tempo por vir”.

Se o espaço muitas vezes no passado aparecia como o fixo, o continente, ele assume aqui, como em diversos outros autores, o sentido movente da matéria em sua relação com os cristais de tempo. Entremos, então, nas referências geográficas dos autores, tendo presente ao espírito aquilo que foi comentado anteriormente.

GEOFILOSOFIA

*O espaço é fundamental em qualquer forma de vida comunitária;
o espaço é fundamental em qualquer exercício do poder
(FOUCAULT apud SOJA, 1993 [1989], p. 28)*

– pgs 27 à 33 –



Deleuze e Guattari, num capítulo iluminado intitulado “Geofilosofia”, do livro *O que é filosofia* (1991), levantam diversas questões a propósito de uma Geofilosofia ou de uma Geografia do pensamento. Na crítica à busca de supostas essências e de um Ser como um ponto inicial da história e do pensamento que teriam sua fonte batismal no Ocidente – como se a Grécia e a filosofia se confundissem numa história interior que seria a Terra ocidental nomeada “ser” e, portanto, origem da história e do pensamento, modelo para o mundo –, Deleuze e Guattari escrevem (1991, p. 91):

[...] O que resta comum a Heidegger e a Hegel é de terem concebido a relação da Grécia e da filosofia como uma origem, e assim como o ponto inicial de uma história interior ao Ocidente, tal que a filosofia se confunde necessariamente com sua própria história. Por mais que tenha se aproximado, Heidegger trai o movimento de desterritorialização porque ele o congela de uma vez por todas entre o ser e o ente, entre o território grego e a Terra ocidental que os gregos teriam nomeado Ser.

Os autores criticam o historicismo, mas não se trata de uma crítica à História, pois, como invocou Deleuze (2003 [1990], p. 206), ele e Guattari tinham um gosto pela História universal, apesar da importância dada por eles “aos componentes geográficos, territorialidades e movimentos de desterritorialização”.

A criação dos conceitos (do pensamento, das ciências e da filosofia) é contingente, imprevisível, não pode, portanto, remeter a um determinismo histórico ou geográfico. Por isso, temos de nos arrancar ao historicismo de Hegel e de Heidegger, que definem a história como uma forma de interioridade

[...] na qual o conceito desenvolve ou desvela necessariamente seu destino. A necessidade repousa sobre a abstração de elementos históricos tornados circulares. Compreende-se mal então a imprevisível criação dos conceitos. A filosofia é uma geofilosofia, exatamente como a história é uma Geo-história do ponto de vista de Braudel: por que o capitalismo em tais lugares e em tais momentos, por que não na China a tal outro momento posto que tantos componentes ali estivessem presentes? A geografia não se contenta de fornecer uma matéria e lugares variáveis à forma histórica. Ela não é somente física e humana, mas mental, como a paisagem. Ela arranca a história ao culto da necessidade, para fazer valer a irreducibilidade da contingência. Ela a arranca do culto das origens, para afirmar a potência de um ‘meio’. (DELEUZE, 2003 [1990], p. 91-92).

Lê-se nessa citação uma curiosa invocação da Geografia mental (mais tarde, Guattari escreverá sobre uma Ecologia mental que guarda alguma relação com essa expressão¹⁰) e uma extirpação do determinismo histórico tanto quanto geográfico, referindo-se ao acaso dos encontros e das linhas de progressão e/ou regressão da sociedade e do pensamento, fazendo do meio, da Geografia, um espaço de encontros não deterministas e contingentes, como o exemplificaremos noutro momento na abordagem de Guattari e Deleuze sobre as evoluções das diferentes tipologias de Estado e das máquinas de guerra que os autores estabeleceram em *MPs*.

Ainda na linha sobre o aparecimento da filosofia na Grécia, Deleuze e Guattari (1991, p. 92) escrevem:

10 Em referência à *Ecologia mental*, Guattari nos fala da “[...] disseminação de experiências alternativas, centradas no respeito à singularidade e no trabalho permanente de produção de subjetividade, que vai adquirindo autonomia e ao mesmo tempo se articulando ao resto da sociedade,” com o propósito de fazer face às destruições concretas do meio de vida e às subjetividades mortíferas. Cf. GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. São Paulo: Papirus, 2000 [1989], p.44.

Se a filosofia apareceu na Grécia foi em função de uma contingência antes que de uma necessidade; de um ambiente ou de um meio antes que de uma origem; de um devenir antes que de uma história; de uma geografia antes que de uma historiografia; e de uma graça antes que de uma natureza.

Para Deleuze e Guattari, aquilo que eles consideram Geografia¹¹ parece servir para virar ao avesso o primado da busca de uma origem, do Verdadeiro, em relação ao qual haveria uma cópia, dos falsários, que seriam, em consequência, piores. A ideia fundadora, platônica (ainda que em Platão, como indica o próprio Deleuze, desponte outra perspectiva que contesta a que ele avança em parte da obra) é aquela em relação à qual todo o resto seria cópia.

Assim, se não há uma história que desenrola seu fio ideal desde o início do pensamento filosófico grego, é ao geográfico que caberia permitir o acaso, uma atmosfera, um encontro, um evento, um instantâneo (tudo se juntaria na Geografia!). Desse modo, poder-se-ia colocar em questão o primado do modelo, da Ideia original, em relação à cópia: o modelo do Ocidente para o resto do mundo, o Ocidente onde nasce e acaba a história que, para além de um continente da história, conformaria, também, o pensamento universal. Para Deleuze, em *Diferença e repetição* (apud DOSSE, 2009 [2007], p. 186), “inverter o platonismo significa isto: denegar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos.” Essa frase pode dar margens às mais diversas interpretações, inclusive às interpretações abusivas e destituídas de sentido de que podemos copiar tudo e qualquer coisa. Não é disso que se trata, mas, sim, de acabar com um modelo cultural suposto universal e definidor de uma verdade que atravessou o pensamento desde muito tempo, de sair das alternativas morais que condicionam a criação e a possibilidade de mudanças, de dar letras de nobreza ao que está à “margem” ou é “minoritário”, pois os modelos diferem, são diferenciais no tempo e no espaço, nunca são iguais a si mesmos; e as cópias são instáveis e podem ser originais e se diferenciar gradualmente do modelo.

O Simulacro é, também, interpretado como o hiper-real, o mais real que o real, em particular para Baudrillard (apud SOJA, 2000 [2008]), quando analisa a sociedade contemporânea e o fluxo de imagens do mundo social e do mundo construído. Estas imagens dão desses mundos uma aparência que vai além do real. Nessa interpretação, o simulacro é algo que anuncia uma catástrofe e o “deserto do real” (fórmula célebre de Baudrillard).

As cidades simuladas, *Simcities*, às quais se refere Soja (2000 [2008], p. 451-486), comentando as obras de Umberto Eco e de Baudrillard, são, em parte, as “falsificações reais” ou os “mundos de fantasia mais reais que o real”: Disney e todos os parques

11 *Veja-se, a propósito da importância da Geografia, particularmente dos conceitos de des-re-territorialização no pensamento de Deleuze e Guattari, a leitura de Haesbaert (2004, p. 140), apesar das ressalvas que faz – e que não nos estão claras completamente – sobre alguns “pressupostos filosóficos (e suas repercussões políticas) ou a noções como a de ‘desterritorialização absoluta’ (porque geograficamente nunca ‘absoluta’). Essa questão do “absoluto” está ligada aos movimentos e às velocidades dos nômades e do nomadismo sobre um espaço e da constituição de territorialidades e máquina de guerra onde as “intensidades” criam, para além de uma representação espacial clássica, um espaço interno-externo que provoca movimento em posição parada não menos visível e com efeitos espaciais concretos (voltaremos a essa questão quando debatermos sobre o Nomadismo e máquina de guerra). Ainda sobre a relação textual com a Geografia, podemos nos remeter a um texto antigo, dos anos 1950, de Deleuze (2002, p. 11-17): Causa e razão das ilhas desertas (L'île Déserte). Nesse texto, Deleuze diferencia as ilhas continentais e oceânicas em função de seu papel geográfico, comentando o imaginário e a mitologia em torno da ilha deserta.*

temáticos existentes no mundo ou ainda a simulação de cidades reais nos condomínios fechados dos subúrbios de Los Angeles na Califórnia e no Brasil. Esses últimos buscam simular por meio de pátios, estilos das casas, pelos nomes dos condomínios, aspectos e estilos de cidades como Paris, Roma, Berlim, Londres etc.

Desse modo, o simulacro seria – segundo Baudrillard (apud Soja 2000 [2008], p. 451-486) – uma imitação completa de um original que nunca tenha existido. A simulação ameaçaria a diferença entre “verdadeiro” e “falso”, entre “real” e “imaginário”. Como exemplo, Soja cita o texto de Baudrillard: “A guerra do Golfo não aconteceu”, em referência à primeira guerra do golfo que teria existido “nas trincheiras” da CNN e da mídia global, que filtraram a guerra real para o público mundial, controlando suas imagens.

Soja se refere a essa simulação para comentar a situação das cidades que se inscreveriam na pós-modernidade, onde a simulação, os imóveis, o urbanismo, careceriam de relação com a realidade e seriam seu próprio simulacro puro sem referente e sem símbolo, o simulacro se colocando no lugar do real.

As análises de Baudrillard têm algo de apocalíptico e de niilista, parecendo não nos deixar alguma saída, pois o simulacro ameaçaria o próprio existir de uma diferença e, também, a habilidade de todos para diferenciar entre o verdadeiro e o falso, o real e o imaginário, o significado e o significante. Assim, estaríamos num último estágio, na “pós-modernidade”, em que a imagem, necessitando de uma relação com a realidade, seria seu próprio simulacro puro. No entanto, essas análises especulativas nos abrem os olhos para uma possibilidade de avaliar a invasão imagética da pólis por meio da simulação do real. Dessa maneira,

o mapa é que precede o território [...]. O mapa engendra o território [...]. Território cujos farrapos se vão apodrecendo lentamente através do mapa, cujos vestígios subsistem aqui e acolá, nos desertos que não são mais aqueles dos impérios, senão os nossos. O deserto do real em si mesmo (BAUDRILLARD apud SOJA, 2000 [2008], p. 455, tradução nossa).

O mapa substituiria o real, simularia o real; daí, os territórios que seriam simulados, espaços e geografias que poderiam ser simulados, lembrando-nos das tantas simulações dos mapas sobre o real e de sua manipulação pelos Estados e multinacionais.

Mas Deleuze e Guattari em outro registro se referem à outra possibilidade de simulacro e, também, à outra possibilidade de Geografia. A Geografia é o espaço (físico, humano, mental) onde se cristalizam, em determinado momento, em função de um meio e dos acontecimentos, os devires. Dessa maneira, Deleuze e Guattari quebram toda a distinção entre interioridade (humana, do pensamento etc.) e a exterioridade da natureza (o inatingível, o infinito). O universo de Deleuze e de Guattari (DOSSE, 2009 [2007], p. 193-194) toma a forma de:

[...] um conjunto de singularidades mais ou menos conectadas, agenciadas entre si, uma espécie de ‘muro de pedras livres, não cimentadas, onde cada elemento vale por si mesmo e, portanto, em relação aos outros’. Desse universo plural, multicósmico, respondendo às lógicas de montagens mais variadas, resulta uma ‘sinfonia da Natureza’.

Como escreve Roberto Machado (1990, p. 9), a característica mais elementar da filosofia de Deleuze

[...] é o fato de ela se propor mais como uma geografia do que propriamente como uma história, no sentido em que, para ela, o pensamento, não apenas e fundamentalmente do ponto de vista do conteúdo, mas de sua própria forma, em vez de constituir sistemas fechados, pressupõe eixos e orientações pelos quais se desenvolve. O que acarreta a exigência de considerá-lo não como história linear e progressiva, mas privilegiando a constituição de espaços, de tipos.

Para Deleuze e Guattari, segundo Antonioli (2003), tratar-se-ia de “[...] criar um reencontro, pensar a presença de uma espacialidade, de uma extensão e de uma exterioridade, as questões de limite, de fronteira e de território no seio mesmo do pensamento”. Para a autora (2003, p. 14),

[...] a obra de Deleuze e Guattari é uma suíte de variações infinitas em torno desses conceitos (território, solo, rede, fluxo, nomadismo etc.), que inscrevem o pensamento dentro do espaço e que são destinados a ocupar um lugar cada vez mais central dentro do pensamento e dos discursos.

Desse modo, tal pensamento descreve uma geometria interior que se deforma continuamente e se generaliza, para englobar as noções de limite e de vizinhança (como na topologia matemática), pensamento da fluidez da forma e das matérias, mas que, no caso em estudo de *MPs*, produz conceitos em direta sintonia com o espaço geográfico e a história dos homens. Revela-se, assim, uma ambivalência ou uma tentativa de produzir a partir do que existe (a matemática, por exemplo, que Deleuze particularmente gosta de citar em seus trabalhos, e a Geografia) alguma coisa que revele um diferente.

É essencial entender que certos conceitos, certas expressões, muitas vezes mudam de sentido em Deleuze e Guattari, dependendo do momento em que foram escritos ou ditos; certas afirmações devem ser recolocadas em seu contexto. No entanto, a escrita reivindicada pelos autores supõe “indecidíveis” ou utilizações de termos anexatos pela falta de um termo apropriado e pela tentativa de manter juntas coisas aparentemente opostas (univocidade e multiplicidade, por exemplo – a não confundir com “unicidade”, com o Um). Univocidade é tomada emprestada à matemática e à linguística e assume outro sentido, diferente daquele de “relação entre dois objetos que somente se exerce em um sentido, oposto à biunívoco” (LE PETIT LAROUSSE, 1998, p. 1.047), o termo incorpora algo de derivado; ver a propósito da “Univocidade do Ser”, mas com todas suas diferenças individuantes, Dosse (2007, p. 204) e Zourabichvili (2003, p. 81-84). Como diz Deleuze em *Diferença e repetição* (apud ZOURABICHVILI, p. 53), “em efeito, o essencial da univocidade não é que o Ser se diga em um só e mesmo sentido. É que ele se diga, em um único e mesmo sentido, de todas suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas”. Deve-se lembrar, igualmente, que a univocidade à qual se refere Deleuze, é uma noção da própria Filosofia que se contrapõe à noção de equívocidade, tal como pensada por Aristóteles na *Metafísica* e noutras obras.

Assim, as novas utilizações operadas pelos autores seriam opostas aos conceitos tomados individualmente e no sentido consagrado. O acoplamento de Univocidade à Multiplicidade dá uma ideia outra, por meio do oxímoro, daquilo que escapa a um e outro termo, e permite antever algo de diferente (a diferença no coração do simulacro em relação a um “original” que perde seu sentido ou se transforma, como veremos, no

caso da expressão “empirismo transcendente” assumida por Deleuze).

A significância do espaço dentro do pensamento e sobre o que o pensamento se debruça é também manifesta, pelo menos numa fase proeminente da obra, como vimos, em Foucault – amigo de Deleuze, que tinha com este um diálogo explícito ou implícito – particularmente em *Vigiar e punir*¹², mas, também, expressa muito antes da publicação desse livro, num texto seminal de Foucault (2009 [1967]).¹³

Foucault (1986 [1984] apud SOJA, 1993 [1989], p. 17) em versão americana de sua conferência publicada e denominada Espaços outros, dizia:

[...] A era atual talvez seja, acima de tudo, a era do espaço. Estamos na era da simultaneidade: estamos na era da justaposição, na era do perto e do longe, do lado a lado, do disperso. Estamos num momento, creio eu, em que nossa experiência do mundo é menos a de uma vida longa, que se desenvolve através do tempo, do que a de uma rede que liga pontos e que faz intersecções com sua própria trama.

Ainda sobre a relevância do espaço e da Geografia para Foucault nessa época, podem-se ler dois textos publicados no livro, *Microfísica do poder*¹⁴: “Sobre a Geografia” e “O olho do poder”. Foucault, nesses e noutros textos e entrevistas, deu importância ao espaço, mas não nos termos de uma busca de uma impossível ontologia, pois o espaço ganharia mais em suas digressões se seguisse as coordenadas de uma relação entre espaço, poder e saber pragmáticos do que se tentasse desvendar uma essência de um espaço que permanentemente é outro, é heterotópico.

Apesar da importância do espaço, não se deveria tentar criar a partir dele uma nova ideia, um modelo, do qual tudo decorreria, invertendo e reiterando a problemática do *historicismo* dominante, fixando o espaço, tornando-o continente e, portanto, o termo de uma *novalingua* no sentido de uma nova onda. Aqui talvez seja o ponto de inflexão da derivação de Foucault em direção ao tempo, como observamos anterior-

12 Michel Foucault. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975. Esse livro toma por modelo de poder-saber a replicação de um espaço tipológico, o Panopticon, de maneira transversal, em toda a sociedade. Voltaremos juntamente com Deleuze a nos referir a ele.

13 Trata-se de conferência intitulada “Espaços outros”, dada no Círculo de Estudos Arquiteturais de Paris em 1967 (república em Foucault. *Dits e écrits*, t. IV, 1994, p. 752-762 a partir de uma versão de 1984 da Revue d'Architecture). Infelizmente, na versão brasileira dos Dits e escritos esse texto, assim como diversos outros da publicação original, não foi traduzido. Essa versão da Revue d'Architecture foi traduzida nos Estados Unidos em 1986 (*Of Other Spaces, Diacritics*, 16, p. 22-27) e trás um texto diferente do que deu origem a ele datado de 1966, notadamente em referência à importância do espaço na obra de Foucault. Esse texto se chamava originalmente Heterotopologia e é produto de uma emissão da rádio francesa France Culture onde Foucault falou de Utopias e Heterotopias em 1966. A versão original do texto foi restabelecida em livro recente, apresentado e comentado pelo amigo de Foucault, Daniel Defert: Michel Foucault. *Le corps utopique: les hétérotopies*. Paris: Lignes, 2009. Neste livro Foucault se refere aos Espaços outros, às heterotopias, esses espaços que criamos, espaços de sonhos e de pesadelos: “A sociedade adulta organizou, bem antes das crianças, seus próprios contra-espaços, suas utopias situadas, esses lugares reais fora de todos lugares. Por exemplo, há os jardins, os cemitérios, há os asilos, os prostíbulos, as prisões, os ‘villages’ do Club Méditerranée e vários outros”(FOUCAULT, 2009, p. 25).

14 FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1979]. Em 1977, foi publicado na Itália um livro com o mesmo título do publicado em 1979, no Brasil, com seleção de textos de Michel Foucault: *Microfísica del potere: interventi politici*, editado por Fontana e Pasquino. Turin: Einaudi, 1977 (apud Daniel Defert, *Op. cit.*, p. 53). Simples coincidência ou o livro brasileiro retoma os textos do livro italiano? Resta verificar, pois na edição brasileira nenhuma referência é feita ao livro italiano que foi, portanto, publicado antes dela.

mente. Há de se alertar que uma obra é feita também de voltas e contravoltas.

Visto que numa determinada época se tenha privilegiado, aparentemente, um determinado aspecto, o espaço, e, em outra posterior, o tempo – ou que um e outro tenham se dado de maneira concomitante –, não se pode pretender que tenha havido “evolução”, uma vez que o autor não denegou e reescreveu o que disse. Como as coisas e as palavras, no sentido de Deleuze, Guattari e de Foucault, não são evolutivas, evolutivo não poderá ser o próprio pensamento deles que deve ser contextualizado em seu momento, em sua origem e em suas relações, sempre desvelando novas conexões, novas dobras e desdobras.

Foucault descreve, a partir do espaço, mecanismos de poder que o irrigam e que são ambíguos e escapam às puras definições estatais e à vida privada por meio da composição e decomposição de subjetividades fugazes pré-individuais. Segundo Deleuze (2003, p. 206) – como já avançamos anteriormente –, a última pista de pesquisa de Foucault é extremamente rica: “[...] os processos de subjetivação não têm nada a ver com a ‘vida privada’, mas designam a operação pela qual indivíduos e comunidades se constituem como sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos [...]”.

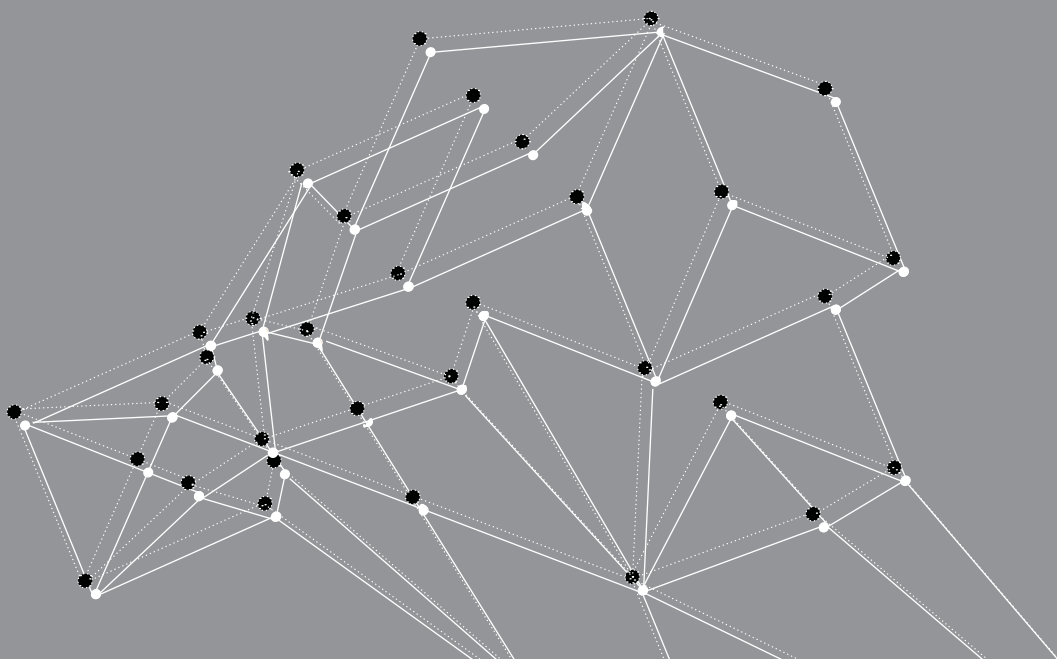
Soja (1993, p. 28) nos diz que Foucault procurou constantemente aquilo a que chamou “intersecção fatal entre o tempo e o espaço”, “[...] do primeiro ao último de seus textos. E o fez, como só agora começamos a perceber, imbuído da perspectiva emergente de uma Geografia humana crítica, pós-historicista e pós-moderna.” Como já notamos, não é bem assim, mas isso não invalida o relevo dado ao espaço em determinado período pelo autor.

Poderíamos também afirmar, em função do que enunciamos, que Deleuze e Guattari se inserem, nessa relação com o espaço, na perspectiva invocada por Foucault. Em efeito, para Deleuze e Guattari, como nos diz Antonioli (2003, p. 16):

[...] O sujeito deixa o lugar às produções de subjetividade que recortam fluxos e planos múltiplos, de ordem social, política, estética. É como se o vocabulário do espaço se impusesse desde o momento em que se escolhe colocar no centro da reflexão filosófica essa ininterrupta “heterogênese” do sujeito. O pensamento se instala, assim, de fora da consciência, dentro de um mundo de conjunções e de encontros cada vez singulares e imprevisíveis, e o de fora se instala dentro do pensamento por meio da exterioridade dos espaços e dos lugares.

CONCEITOS

– pgs 35 à 37 –



Para melhor entendermos o universo geográfico de Deleuze e Guattari, retornemos à concepção específica que eles têm do que seja conceito. Em uma entrevista de 1980 sobre *MPs*, publicada no jornal *Libération* em 23 de outubro de 1980¹⁵, Deleuze dá o sentido do que entende por conceito:

[...] os conceitos têm vários aspectos possíveis. Durante muito tempo se serviram deles para determinar o que uma coisa é (essência). Ao contrário, nós nos interessamos pelas circunstâncias de uma coisa: em qual caso, onde e quando, como etc.? Para nós, o conceito deve dizer o evento, e não mais a essência.

O conceito é o evento e não um teatro de marionetes, uma história com fim, o acontecimento é uma individuação. A propósito do formato do livro em “platôs” e não capítulos e da criação de conceitos sob a forma de individuação, Deleuze (1980, p. 40) diz que:

*[...] Cada anel ou platô deve então realizar um levantamento cartográfico de circunstâncias, é por isso que cada um tem uma data, uma data fictícia, e também uma ilustração, uma imagem. É um livro ilustrado. Em efeito, o que nos interessa, são os modos de individuação que não são mais aqueles de uma coisa, de uma pessoa ou sujeito: por exemplo, a individuação de uma hora do dia, de uma região, de um clima, de um rio ou vento, de um acontecimento. E talvez se acredite de maneira equivocada na existência de coisas, pessoas ou sujeitos. O título *Mil platôs* reenvia a essas individuações que não são nem pessoais nem de coisas.*

Para melhor entender Deleuze quando se refere aos modos de individuação em oposição aos universais e transcendentais (explicações totalizantes, sentido último da história e das coisas), pode-se ler a resposta que ele deu a uma pergunta em outra entrevista realizada, em 1988, pela revista *Le Magazine Littéraire*, n. 257 (DELEUZE, 1988, p. 198-199). A pergunta começava assim:

O senhor se reconhece constantemente na imanência: o que parece seu pensamento mais próprio é um pensamento sem falta e sem negação, que evacua sistematicamente toda visada de transcendência, de qualquer maneira que seja. Temos vontade de lhe perguntar: isso é verdadeiramente verdadeiro, e como é possível? [...].

Deleuze (1988, p. 198-199) responde a essa questão dizendo, entre outras coisas, que:

[...] O abstrato não explica nada, ele deve ser em si explicado: não existem universais, nem transcendência, nem Um, de sujeito (nem de objeto), de Razão, somente existem processus, que podem ser de unificação, de subjetivação, de racionalização, mas nada mais. Esses processus operam dentro de “multiplicidades” concretas, é a multiplicidade que é o verdadeiro elemento onde alguma coisa se passa. São as multiplicidades que povoam o campo da imanência, um pouco como as tribos povoam o deserto sem que ele deixe de ser um deserto. E o plano de imanência deve ser construído, a imanência é um construtivismo, cada multiplicidade assinalável é como uma região de um

¹⁵ Essa entrevista está em *Pourparlers*. 1972-1990, 2003 [1990], p. 39-40, obra, cujos dados constam no capítulo final, *Referências*, deste livro.

plano. Todos os processus se produzem sobre um plano de imanência e dentro de uma multiplicidade assinalável: as unificações, subjetivações, racionalizações, centralizações não têm nenhum privilégio, são frequentemente impasses ou fechamentos que impedem o crescimento da multiplicidade, o prolongamento e o desenvolvimento de suas linhas, a produção do novo.

Imanência pode ser definida como aquilo que é interior a um ser, a um objeto, que resulta de sua natureza, em oposição à transcendência. Sobre a imanência e do que chamam de “Plano de Imanência”, Deleuze e Guattari (1991, p. 38) têm uma concepção particular, como algo necessário que compreende os conceitos, um “[...] *Omnitudo* que os compreende [os conceitos] sobre um único e mesmo plano. É uma mesa, um platô, um corte. É um plano de consistência ou, mais exatamente, o plano de imanência dos conceitos, o *planômetro*.” Pois, “os conceitos e o plano são estritamente correlativos, mas devem tanto menos ser confundidos.”

No entanto, não se deve confundir esse plano de imanência com uma totalização, uma transcendência ou uma metafísica no sentido conhecido classicamente (definição dos princípios primeiros e das causas primeiras, conhecimento racional das causas transcendentes em geral associadas a uma mistificação ou à busca de um Ser último, de um *Deus ex-machina*).

Pode parecer paradoxal, mas, como veremos mais adiante, Deleuze não recusa a definição de certa metafísica e/ou de um “empirismo transcendente” para sua obra, mas dentro de uma perspectiva bem diferente da metafísica e da transcendência invocadas e *re-conhecidas*.

Nossos autores escrevem,

[os] conceitos são o arquipélago ou a ossatura, uma coluna vertebral mais que um crânio, já o plano é a respiração que banha esses isolats. Os conceitos são as superfícies ou volumes absolutos, disformes e fragmentários, ao passo que o plano é o absoluto ilimitado, informe, nem superfície nem volume, mas sempre fractal. Os conceitos são agenciamentos concretos como configurações de uma máquina, mas o plano é a máquina abstrata donde os agenciamentos são as peças. (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 39).

Os conceitos são os acontecimentos; o plano, o horizonte dos acontecimentos. O plano “[...] é o horizonte absoluto, independente de todo observador e que torna o acontecimento como conceito, independente de um estado de coisas visíveis onde ele se realizaria. [Ou ainda] O plano é como um deserto que os conceitos povoam sem dividi-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 39). Esse plano de imanência traz em si as virtualidades, o inatual que pode advir ao atual por meio do acontecimento.

Entramos, assim, no coração do livro *MPs*. Os escritos desse livro são uma fábrica de conceitos, de individualizações não individuais, mas não se recusam, como foi invocado precedentemente, a operar sínteses parciais, mas abertas, as famosas sínteses conjuntivo-disjuntivas. Os processos sociais, históricos, geográficos, científicos etc. são capturados, unificados, mas essas unificações nunca são definitivas e tudo foge para todos os lados: os pontos de fuga, as linhas de fuga.

Essas últimas determinam um processo permanente de descobertas, criações, recriações e escapatórias das cristalizações operadas, por exemplo, pelo Estado. Em

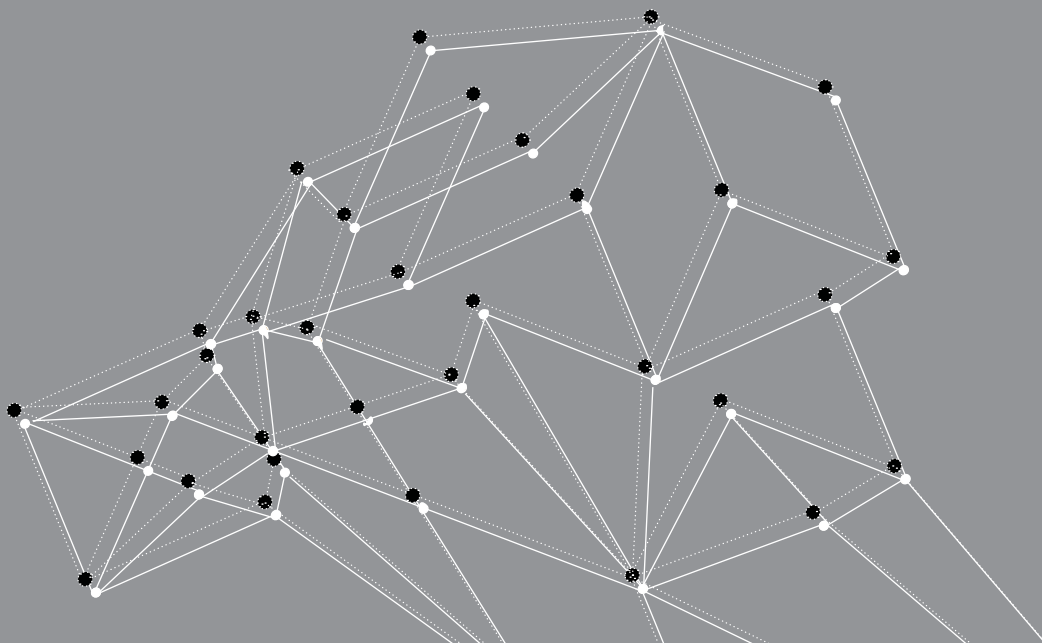
relação a esse plano movente que faz escapar para todos os lados, Deleuze (2003 [1990], p. 209), em entrevista já citada, mais uma vez em relação a Foucault, invoca uma diferença com esse último:

[...] para ele [Foucault], um campo social era atravessado de estratégias; para nós, ele foge para todos os lados. Maio de 1968 foi um devenir irrompendo dentro da história, e é por isso que a história o compreendeu tão mal, e a sociedade histórica, tão mal o assimilou.

Foucault busca pensar por que ainda há resistência, apesar de tudo que existe para controlá-la e oprimi-la; Deleuze e Guattari justamente pensam que, apesar dos controles e das opressões, as resistências existem o tempo todo e transbordam o trabalho do Estado; elas são permanentes e já estão lá antes do Estado e junto com o Estado, mas o Estado tenta discipliná-las, sem, porém, nunca o conseguir. Perspectivas diferenciadas, mas, de certa forma, complementares.

OUTRA METAFISICA OU OUTRO SISTEMA ABERTO?

– pgs 39 à 41 –



A partir do que vimos até agora, parece paradoxal – mesmo que de forma diferencial – falar a propósito de Deleuze e Guattari de Metafísica e de Transcendência. Em certo sentido o é, mas no pensamento, e na filosofia em particular, o paradoxo e as aporias, os *indecidíveis*, são legião e resultam da complexidade e multiplicidade das abordagens que pesam sobre a história da filosofia e da carga que carregam certos conceitos, bem como da dificuldade para definir o indefinível. Mas vejamos o que diz Deleuze, em entrevista de novembro de 1981 a Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée* (apud DOSSE, 2009 [2007], p. 203), respondendo à pergunta: “Você é um filósofo não metafísico?”: – “Não, eu me sinto um puro metafísico”.

De fato, quando se constata toda a crítica que fez sozinho e com Guattari às transcendências e à metafísica, afirmar isso parece provocação, pois na época da entrevista “se dizer metafísico queria dizer ser arcaico” (apud DOSSE, 2009 [2007], p. 203) e, portanto, se inscrever contra a corrente dominante. Deleuze e Guattari tinham certo gosto do desafio aos modismos e aos “bem pensantes”. Isso pode ter sido uma das motivações para essa afirmação.

De acordo com Dosse, devemos levar essa “resposta a sério”. Para isso, ele invoca uma carta escrita por Deleuze a Jean-Clet Martin em 1990 (apud DOSSE, 2009 [2007], p. 203) em que se trata de reconhecer a filosofia como sistema aberto:

Eu acredito na filosofia como sistema. É a noção de sistema que me desagrade quando se refere às coordenadas do Idêntico, do Semelhante e do Análogo... Sinto-me um filósofo muito clássico. Para mim, o sistema não deve somente estar em perpétua heterogênese; ele deve ser uma heterogênese o que, me parece, nunca foi tentado.

Outro filósofo, Alain Beaulieu (apud DOSSE, 2009 [2007], p. 203), que organizou um livro intitulado *Gilles Deleuze, herança filosófica*, registra que “em realidade, a metafísica da qual Deleuze se reclama é menos um nome (uma ‘essência’) que um adjetivo (uma maneira de ser).” Respondendo à questão do jornalista Robert Maggiori, segundo a qual *MPs* se apresentariam, paradoxalmente, como uma organização antissistêmica, heteróclita e acrônica, mas que, ao mesmo tempo, haveria no livro uma visão do mundo, outro sistema filosófico, Deleuze (2003 [1990], p. 40) afirma que se constata a falência generalizada da maioria dos sistemas de saber, sobretudo porque eles se fecham sobre si mesmos: “O que eu e Guattari chamamos Rizoma é precisamente um caso de sistema aberto.”¹⁷

Dosse (2009 [2007], p. 204) escreve que:

16 Esse é o título do livro de Pierre Montebello sobre Deleuze: *L'autre Métaphysique*, Bruxelas: DDB, 2003.

17 Trata-se, como já anotamos anteriormente, de uma entrevista de Gilles Deleuze sobre Mil Platôs, dada a Christian Descamps, Didier Eribon, Robert Maggiori, do jornal *Libération*, em 23 de outubro de 1980. Essa entrevista foi publicada em *Pourparlers*, obra que consta no capítulo Referências deste livro. Diversas apropriações sobre a teoria dos sistemas foram feitas em *Geografia*, particularmente em *Geografia Humana* (BEAUJEAU-GARNIER, Jaqueline. *Geografia Urbana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997). Para uma síntese, demonstrando as utilizações em *Geografia da teoria do sistema*, ver VALE, Cláudia Câmara do. *Teoria geral do sistema: histórico e correlações com a Geografia e com o estudo da paisagem*. Texto apresentado no XIV Simpósio Brasileiro de Geografia Física Aplicada, 2011. A Teoria geral dos sistemas levanta a questão das trocas de energia e de matéria em um sistema aberto (cf. VALE, p. 14-15). Há em muitos aspectos uma teoria dos sistemas que busca ser aplicada indistintamente tanto nas ciências físicas como nas ciências humanas.

A metafísica de Deleuze é aquela do desdobramento da figura do paradoxo, da tensão empurrada ao extremo contra a doxa, o senso comum, que é sempre pego dentro de alternativas, devendo escolher tal e qual termo, e se fechando, assim, facilmente dentro do que Deleuze estigmatiza como o verdadeiro inimigo da filosofia, a besteira.

A crise provocada na metafísica pela revolução Copérnico-galileana, descentrando o mundo, estabelecendo um corte entre o mundo de baixo e a autoridade celeste, abrindo-se para uma *matematização* da natureza, provocou “uma crise no pensamento metafísico e um primado acordado ao domínio propriamente científico que se autonomizou.” (DOSSE, 2009 [2007], p. 204). Mas, um pensamento novo surge na virada do século XIX para o século XX: uma “renovação profunda da metafísica” aparece. Desse modo, segundo Montebello (apud DOSSE, 2009 [2007], p. 205):

Longe de procurar refundar essa unidade por meio da interioridade maior do sujeito pensante, de um primado do cogito, então aparece a questão de colocar em evidência a heterogeneidade pura, e o primado da relação entre essas diferenças em uma ontologia da relação.

Trata-se, então, de construir, para Deleuze, conforme pontua Dosse (2009 [2007], p. 205), uma filosofia da Natureza que “deixa lugar ao desdobramento de todas as diferenças”.

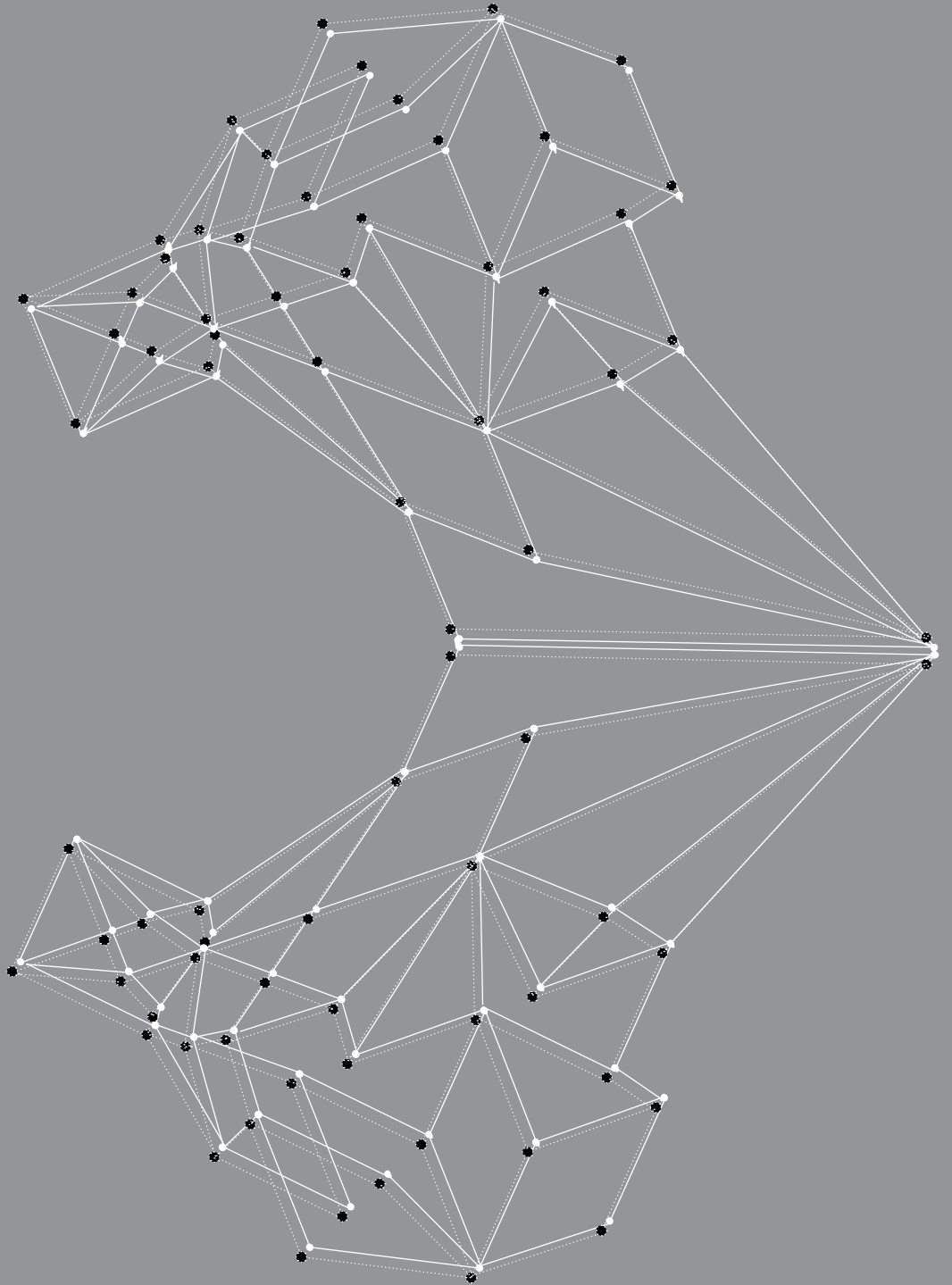
O mundo é um mundo de relações e podemos “ultrapassar a oposição entre matéria e espírito e substituí-la pela força da afirmação da vida sob todas as suas formas”. (apud DOSSE, 2009 [2007], p. 206). A ontologia de Deleuze, uma ontologia da diferença, deve sempre “ser indexada sobre o devenir-ser. É por isso que ele se qualifica voluntariamente de ‘empirista transcendental’”.

O novo deve ser descrito, pois o abstrato não o explica, “não se trata de atingir leis universais, mas de discernir as condições da produção do novo, o que implica partir do estado das coisas que somente podem ser que multiplicidades” (apud DOSSE, 2009 [2007], p. 206).

Assim, nessa *imanência transcendental empírica* se destila uma complexidade que retoma a discussão do plano de imanência e do plano transcendental e se mostra um pensamento sem dogmas à busca de definições *anexas* dos processos, donde se instaura a criação de termos e de conceitos ou a *re-colonização* de antigos termos para dizer outras coisas (a “metafísica” ou a “transcendência empírica”).

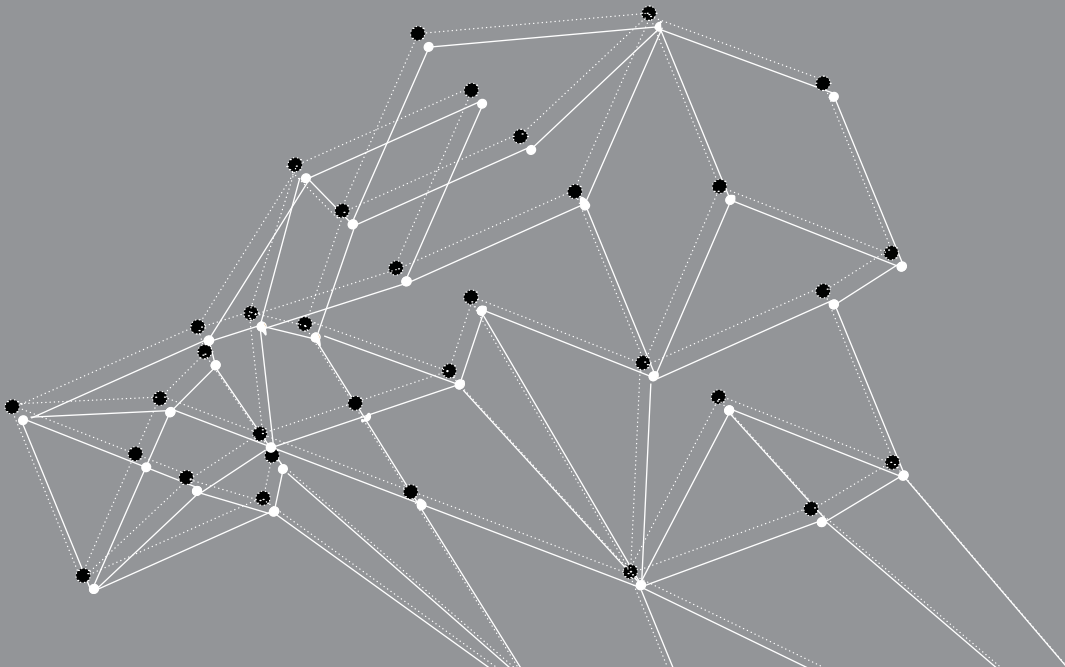
PARTE II

GEOFILOSOFIA E GEOPOLÍTICA
DE MIL PLATÔS



GEOFILOSOFIA E GEOPOLÍTICA DE MIL PLATÔS

– pgs 45 à 47 –



Vejamos, antes de iniciar os comentários dos capítulos aos quais nos dedicamos em *MPs*, e na continuidade do que invocamos na parte anterior sobre essa obra, a forma como o livro é apresentado pelo historiador do pensamento, François Dosse (2009 [2007], p. 297):

Após a fase polêmica de O Anti-Édipo, Deleuze e Guattari publicam em 1980 uma obra em que se continua a explorar a riqueza e a originalidade até hoje: Mil platôs. Essa segunda parte de Capitalismo e esquizofrenia é, depois da fase crítica de O Anti-Édipo, a parte propositiva, positiva. Nesse livro que desdobra uma filosofia das lógicas espaciais, Deleuze e Guattari rompem radicalmente com o historicismo do século XIX que produziu uma teodicéia, uma cronosofia teleológica dominante durante uma parte do século XX. Eles substituem a hegelinização do tempo por uma abordagem espacializante das forças múltiplas que aí se manifestam.

Assim, se houve, como enunciamos anteriormente, certa dominância na filosofia de uma relação espaço-temporal com uma proeminência do espaço, igualmente houve uma proeminência temporal submetendo o espaço.

Segundo Dosse (2009 [2007], p. 297), o título da obra assinala uma abordagem geográfica: o planalto “[...] como zona plana, horizonte indefinido, sem limites, zona intermediária, central, zona de intensidade.” A tradução brasileira (Editora 34, 5 volumes) guardou o sentido de “planaltos”, utilizando uma forma pouco usual de dizer planalto em Português, “os platôs”, que tem origem no Francês, *plateaux*. Esse sentido geográfico se encontra nas formações geológicas e seus estratos, como se pode encontrar no livro inúmeras referências, a começar pelo capítulo 3 de *MPs* – “10.000 A.C. – A geologia da moral”.

Parece, igualmente, que a tradução brasileira da obra tenha também priorizado um jogo com a sonoridade do título em francês: *plateaux* em Francês têm uma acentuação fonética semelhante a “platôs” em português. Além disso, a palavra platô, no Brasil, faz parte das mecânicas dos carros: na embreagem de disco de fricção, o platô é o disco dotado de molas compressoras sob cuja ação transmite a força do motor à(s) roda(s) de tração. A palavra envia, desse modo, também, a uma noção de “mecânica”. Em francês, *plateaux* têm um sentido mais amplo. Para além do geográfico, referem-se também ao mecânico, às placas, plataformas, à cena de teatro etc.: “*Plateau* tem um sentido preciso em geografia, em mecânica, em cenografia: platô de erosão e de sedimentação, platô de embreagem e de multiplicação, platô de distribuição e de filmagem” (VILLANI apud DOSSE, 2009 [2007], p. 333).

Mil Platôs (ou mil planaltos) são uma “mecosfera” em referência às máquinas que os autores dobram e desdobram. O livro se inscreve em um modo de fazer “[...] resolutamente construtivista e pragmático que parte da delimitação de um plano de consistência ou planalto” (DOSSE, 2009 [2007], p. 299).

Um filósofo americano da universidade do Estado de Lousiana, John Protevi, trabalhou com um geógrafo, Mark Bonta, a partir dos conceitos de *MPs* e publicou um livro sobre a geofilosofia de Deleuze e Guattari.¹⁸ Para os autores, conforme Dosse

18 BONTA, Mark, PROTEVI, John. *Geophilosophy: A guide and glossary*. Edinburg University Press, 2004, apud DOSSE, 2009, p. 317. A leitura dessa obra e de outras em paralelo a uma análise do capítulo “10.000 A.C. – Geologia da Moral” ficará para uma próxima pesquisa em que pretendemos explorar essa associação entre natureza e cultura mais profundamente.

(2009 [2007], p. 317), o capítulo mais sugestivo de *MPs* é a “Geologia da moral”, pois demonstra o anseio de urdir uma ontologia que pode, com o mesmo conceito, tratar de sistemas físicos, orgânicos e sociais.

Deleuze e Guattari permitem, na obra dos americanos (apud DOSSE, 2009 [2007] p. 317), elaborar uma sorte de fisiologia política, utilizando dados científicos, mas numa perspectiva não mecanicista:

A Geografia é utilizada como um recurso não determinista, não assinalável a causalidades simples, pois com as cartografias virtuais dos sistemas sociais, sempre há um papel irreduzível do acaso e da ‘emissão de singularidades’. John Protevi e seu colega geógrafo utilizam tanto os fatores geomorfológicos, climatológicos, oceanográficos quanto os fatores sociotécnicos para estudar os agenciamentos sociopolíticos.

MPs se apresentam “[...] como uma pragmática política generalizada na qual os conceitos transversais constituem o elemento de base dos quais todo o resto depende.” (DOSSE, 2009 [2007], p. 3-8). A micropolítica define as linhas de fuga que se rebatem e atravessam os planos. O que Deleuze e Guattari (2003 [1990], p. 50) chamam de “carta” ou de “diagrama” é:

[...] um conjunto de linhas diversas funcionando ao mesmo tempo (as linhas da mão formam uma carta). Em efeito, há linhas muito diversas em arte, mas, também, em sociedade, dentro de uma pessoa. Há linhas que representam alguma coisa e outras que são abstratas [...]. Nós acreditamos que as linhas são os elementos constituintes das coisas e dos acontecimentos. É por isso que cada coisa tem sua geografia, sua cartografia, seu diagrama.

Ora, para Deleuze e Guattari, segundo Dosse (2009, p. 318), “*Mil platôs* privilegiam, às custas da teleologia histórica, blocos de devenir ancorados como fenômenos moleculares num meio espacial, o que realiza o evento Maio 1968”. Para Deleuze e Guattari (*MPs*, p. 264),

[...] maio 68 na França era molecular e suas condições tanto mais imperceptíveis do ponto de vista da macropolítica [...] todos aqueles que o julgavam em termos de macropolítica não compreenderam nada do acontecimento, pois alguma coisa de não assinalável fugia.

Com o objetivo de permitir uma visão geral sobre os temas abordados em *MPs*, Deleuze, em entrevista concedida a Toni Negri¹⁹ invoca as três principais direções do livro:

- *uma sociedade se define menos por suas contradições que por suas linhas de fuga; ela foge para todos os lados;*
- *no livro, abordam-se de preferência as minorias mais que as classes;*
- *o estatuto das “máquinas de guerra” no livro não se define pela guerra, mas*

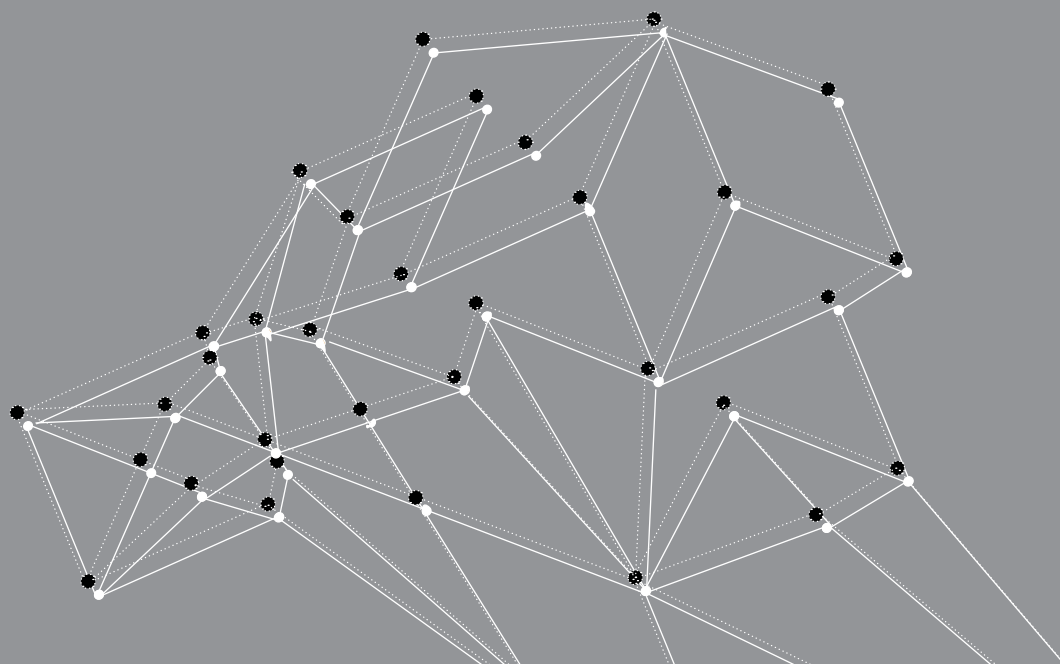
¹⁹ *Futur Antérieur*, n. 1, primavera 1990. Essa entrevista consta em *Pourparlers. 1972-1990. Paris: Minit, 2003 [1990]*, p. 232-233, cuja referência completa está no capítulo final deste livro.

por certa maneira de ocupar, de preencher o espaço-tempo ou de inventar novos espaços-tempos: os movimentos revolucionários, de arte etc.

A partir do que vimos, começaremos por mergulhar na leitura, tendo como limite as contingências que surgem no ato da escrita e nossas afinidades eletivas.

A POLÍTICA DOS REGIMES DE SIGNOS OU A MÁQUINA E A ESTRUTURA

– pgs 49 à 53 –



Os autores de *MPs* denominam regime de signos “[...] qualquer formalização de expressão específica, pelo menos quando a expressão for linguística. Um regime de signos constitui uma semiótica” (*MPs*, v. 2, p. 61). Mas parece difícil “[...] considerar as semióticas em si mesmas: na verdade, há sempre uma forma de conteúdo, ao mesmo tempo inseparável e independente da forma de expressão, e as duas formas remetem aos agenciamentos que não são principalmente linguísticos.” (*MPs*, v. 2, p. 61.). Daí, a necessidade de se retornar a uma pragmática na qual a linguagem nunca possui universalidade em si mesma, nem formalização suficiente, nem semiologia ou metalinguagem gerais (*MPs*, v. 2, p. 140-141.).

A partir da demonstração da vacuidade do sistema de signos e da forma como ele recobre o campo da significação produzindo Verdades, os autores realizam esse desmonte para melhor demonstrar as semióticas *pré-significantes* e *contra-significantes*, que permitam passar de uma semiótica²⁰ significativa a uma semiótica de subjetivação por meio de uma pragmática que submete o puro reino da língua e, daí, abrindo as portas para uma máquina abstrata e uma diagramática, fazendo parte de um plano de consistência para além das dicotomias língua-real e sociedade-natureza.

Deleuze e Guattari se apoiam nessa tarefa em Hjelmslev (1968) e Peirce (1978), adaptando-os ao seu gosto. Guattari, desde cedo, em 1969, já colocava em questão a linguística e a semiologia estrutural que se estabelecem no entorno de um significante mestre e transcendente (DOSSE, 2009, p. 277-281). Assim, ele atacava as “análises estruturais que se esforçam por mascarar a dualidade fundamental entre conteúdo e expressão, centrando-se sobre a expressão e colocando entre parênteses o conteúdo”. (GUATTARI apud DOSSE, 2009, p.279-280).

Guattari criticava os linguistas e a influência que o estruturalismo teve sobre as Ciências Humanas, como se o *socius* tivesse de se dobrar à língua. Em colóquio numa faculdade de economia, ele declarou (GUATTARI apud DOSSE, 2009, p. 280): “não há razão para que as ciências econômicas escapem à doença que devasta, já há certo tempo, as ciências da linguagem, a antropologia, a psicanálise etc.: eu nomeio o estruturalismo.”

O que deve ser primeiro para Guattari e para Deleuze são os agenciamentos de fluxos e de códigos em relação às diferenciações de forma e de estrutura. Mas, como veremos, Deleuze e Guattari fizeram também parte do “meio” estruturalista, porém suas obras tomarão outro rumo a partir de maio de 1968, ano-luz, ano do “corte histórico e do pensamento” para diversos autores, em particular, no que nos interessa, para Deleuze e Guattari.

As críticas que fazem Deleuze e Guattari à “cadeia significativa” são implacáveis. Eles demonstram como o “signo envia ao signo” de maneira infinita: o ilimitado do significante. O significante, do ponto de vista da linguística, é a forma concreta, a imagem acústica, o símbolo gráfico, aquele que denota. O signo se desterritorializa, formando uma rede infinitamente circular. Assim,

20 A semiologia teve a pretensão de ser “a ciência geral do signo e das leis que o regem no seio da vida social” (Le petit Larousse, 1998). Mas “os desenvolvimentos da semiologia, da qual F. de Saussure concebeu o projeto, se entrecruzaram com aqueles da semiótica saída da reflexão de Peirce. De maneira geral, o termo de semiótica importa hoje nos usos.” (Idem).

O enunciado sobrevive a seu objeto: o nome, a seu dono. Seja passando para outros signos, seja posto em reserva por certo tempo, o signo sobrevive a seu estado de coisas como a seu significado, salta como um animal ou como um morto para retomar seu lugar na cadeia e investir um novo estado, um novo significado do qual é extraído mais uma vez. Impressão de eterno retorno. (MPs, v. 2, p. 63).

Desse modo, o significante constitui uma redundância do signo desterritorializado consigo mesmo. *Mundo paranoico* e *mortuário*: tudo está ligado, tudo se relança e o déspota (o de cada um, mas o do político e o do Estado, também) está no centro da significância, tudo depende de mim, tudo está ligado a tudo, círculos infernais dos signos de poder a interpretar.

A cadeia significante prende numa representação e significações de poder e de hierarquia que são significados por ela. As interpretações estendem-se ao infinito. A interpretação não encontra nada a interpretar que já não seja interpretação (MPs, v. 2, p. 64 e 65.). O significado fornece ininterruptamente significante.

O significado é aquilo que, do ponto de vista da linguística, conota, que dá o conteúdo semântico do signo linguístico – o “conceito” – (Cf. DELEUZE apud DOSSE, 2009, p. 276). Pois bem, o signo se dá um significado, definindo um *paradigma*, um modelo, uma ideia, um significado à medida que retroalimenta a significação, estando sempre sujeito ao *sintagma* – relações existentes numa cadeia linguística, formando uma organização hierárquica – do signo que se remete ao signo. O significado último é sempre o significante; a forma vem sempre do significante. Portanto:

É totalmente inútil pretender ultrapassar a interpretação, e mesmo a comunicação, pela produção de significante, já que é a comunicação da interpretação que serve sempre para produzir e para produzir significante. Não é assim que se pode renovar a noção de produção (MPs, v. 2, p. 65).

Nessas páginas, sobressai uma crítica contumaz e mordaz à psicanálise e a todos os adivinhos, padres e intérpretes:

Esta foi a descoberta dos sacerdotes psicanalistas (mas que todos os outros sacerdotes e todos os outros adivinhos fizeram em sua época): que a interpretação deveria ser submetida à significância, a ponto de o significante não fornecer qualquer significado sem que este não restituísse, por sua vez, um significante. A rigor, com efeito, não há mesmo mais nada a interpretar, porque a melhor interpretação, a mais pesada, a mais radical, é o silêncio eminentemente significativo. Sabe-se que o psicanalista nem mesmo fala mais e que só interpreta, ou, melhor ainda, faz interpretar [dá a interpretar ao sujeito] para o sujeito que salta de um círculo do inferno a outro. Na verdade, significância e interpetrose são as duas doenças da terra ou da pele, isto é, do homem, a neurose de base (MPs, v. 2, p. 65).

Essas linhas nos dizem muito sobre a vontade de desmonte de uma dominância pela representação e pela interpretação que, como de hábito, na abordagem de Deleuze e Guattari, não se limita à linguística, à psicanálise ou à antropologia. Em efeito, ela nos faz pensar nas relações de construção dos Estados e dos poderes, o que perpassa diversos capítulos do livro e que pode nos ser muito útil para entender a geopolítica e a história.

Assim, da significação e dos signos os autores constroem uma concepção de cris-

talização e de marcas do significante nos rostos e, portanto, nos símbolos de poder: imperial, real, presidencial. A esse propósito, as imagens e os ícones cultuados dos chefes de toda ordem que se espalham pela sociedade e, particularmente, pelas autocracias, ditaduras, pelos totalitarismos e fascismos diversos, bem como pelas religiões, são significantes de algo vazio que reitera uma pura forma patriarcal ou matriarcal. Trata-se da Sociedade do signo e dos ícones em que essas imagens vazias constroem um processo de dominância, por exemplo, na mídia, de significações que remetem aos rostos dominantes e invasores das casas todos os dias, reiterando uma estrutura das imagens “formadoras de um senso comum”.

Essa análise crítica tem por alvo, evidentemente, a concepção saussuriana da língua, que funda as diversas releituras dominantes estruturalistas no campo intelectual francês nos anos 1940-1970. Essa concepção será aos poucos criticada por alguns que, inclusive, de uma maneira ou outra, namoraram o estruturalismo ou desenvolveram suas teorias com as ferramentas estruturais, como, dentre muitos outros, Foucault, Althusser e alguns escritos de Deleuze antes de *Capitalismo e esquizofrenia*.²¹ Em realidade, há uma evolução gradual de um estruturalismo fechado a um estruturalismo aberto e outras tantas formas estruturais ou não nos anos 1970 e 1980. Foucault também assumiu, em palestra de 1967 para os arquitetos, publicada bem mais tarde, como vimos, um certo estruturalismo (1986 apud SOJA, 1993 [1989], p. 26-27):

O estruturalismo, ou, pelo menos, aquilo que se reúne sob essa denominação um tanto genérica demais, é o esforço de estabelecer, entre elementos que poderiam ligar-se num eixo temporal, um conjunto de relações que faz com que eles apareçam justapostos, contrabalançados uns com os outros, em suma, com uma espécie de configuração. Na verdade, o estruturalismo não implica uma negação do tempo; implica certa maneira de lidar com o que chamamos tempo e com o que chamamos história.

Em relação à semiologia estrutural dominante nos anos 1960, Deleuze e Guattari (1972, p. 245) denunciam “[...] a sombra do despotismo oriental. Saussure insiste sobre isso: que o arbitrário da língua funda sua soberania como uma servidão ou uma escravatura generalizada que sofreria a ‘massa’”. De outro lado,

[...] a relação significante/significado em Saussure é dissimétrica, em proveito de uma prevalência absoluta do significante. O que era antes apresentado como positivo, a casa vazia operando por dobras sucessivas de toda ordem, é, dessa vez, considerado como tributário de uma concepção do campo linguístico definido por Saussure como uma transcendência girando no entorno de um significante mestre (DOSSE, 2009, p. 278).

A referência ao “despotismo oriental” – com os seus imperadores significantes, mestres do mundo social – já nos indica o caminho que será tomado nas análises das periodizações na formação dos Estados e suas máquinas de guerra no capítulo 12 de MPs ao qual retornaremos no devido tempo.

21 *Veja-se, a propósito, a História do estruturalismo (2 volumes), François Dosse, Bauru: Edusc, 2007 [1992]. Sobre o estruturalismo, pode-se ler o ótimo artigo de Gilles Deleuze: A quoi reconnaît-on Le structuralisme? Histoire de la philosophie, Organizador: François Chatelet. Hachette : Paris, 1979 [1972]. (Tradução: DELEUZE, G. apud CHATELET, François. História da filosofia: ideias e doutrinas. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. 8 v.). Voltaremos a esse tema abordado por Deleuze mais adiante no subcapítulo Como se reconhece o estruturalismo?*

Deleuze publica *Como se reconhece o estruturalismo?* (1983 [1972, 1979]), que foi escrito bem antes de ser publicado²². Texto fundamental que demonstra o diálogo dele com os estruturalistas, mas, ao mesmo tempo, sua abordagem particular no exercício de efetuar “[...] uma vulgarização mais rigorosa do que se faz de ordinário” (apud DOSSE, 2009, p. 273), como ele mesmo assume em carta a Louis Althusser, em que solicita a opinião sobre seu texto, se seria publicável. Essa carta a Althusser tem muito a ver com o fato de que Deleuze, além de ser amigo do filósofo, referia-se em muitos momentos do artigo a sua obra, cujo autor ele muito admirava naquela época, conforme se comprova noutras cartas enviadas a Althusser por Deleuze, citadas em Dosse (2009, p. 273).

Nesse texto – fundamental para compreendermos o estruturalismo e vermos já em progressão a abordagem própria de Deleuze a propósito do estruturalismo e de temas que desenvolverá mais tarde juntamente com Guattari –, Deleuze nos diz que em relação ao estruturalismo alguns preferem o termo “sistema”. Como observamos, Deleuze, no fim de sua vida, reconhece em seu pensamento um sistema aberto, poderíamos dizer um “estruturalismo aberto?” ao qual se refere Doreen Massey²³ e ao qual teriam chegado, de uma maneira ou de outra, *Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze & Cia*²⁴ nos anos subsequentes. Parece que sim, pois nas obras seguintes, *Lógica dos sentidos* e *Diferença e repetição*,²⁵ ele questionará diversos aspectos da lógica de fechamento do estruturalismo, mas, também, restará ainda fascinado por alguns aspectos dessa teoria. Somente mais tarde as posições críticas culminarão com a “máquina de guerra contra o estruturalismo”, que será a obra *Capitalismo e esquizofrenia*.

Em 1968, para Deleuze no livro *Lógica dos Sentidos* (apud DOSSE, 2009, p. 274), “a estrutura é verdadeiramente uma máquina a produzir o sentido incorporal”; os trabalhos estruturalistas colocam em questão o esquema da causalidade subjetiva identificável, pois a causa estaria ausente segundo uma leitura fundada noutra lógica, mesmo se ela produzisse efeitos, como veremos. Portanto, o estruturalismo tem “uma importância em filosofia e para o pensamento de maneira geral que se mede a isto: ele desloca as fronteiras” (apud DOSSE, p. 275). O sentido não é origem ou princípio; é produto, ele deve ser produzido por novos maquinários e não pertence a nenhuma altura e a nenhuma profundidade: o sentido é efeito de superfície (apud DOSSE, 2009, p. 275).

22 O texto foi escrito em 1968 e publicado em 1972; cf. Dosse, *Biographie* (2007, p. 273).

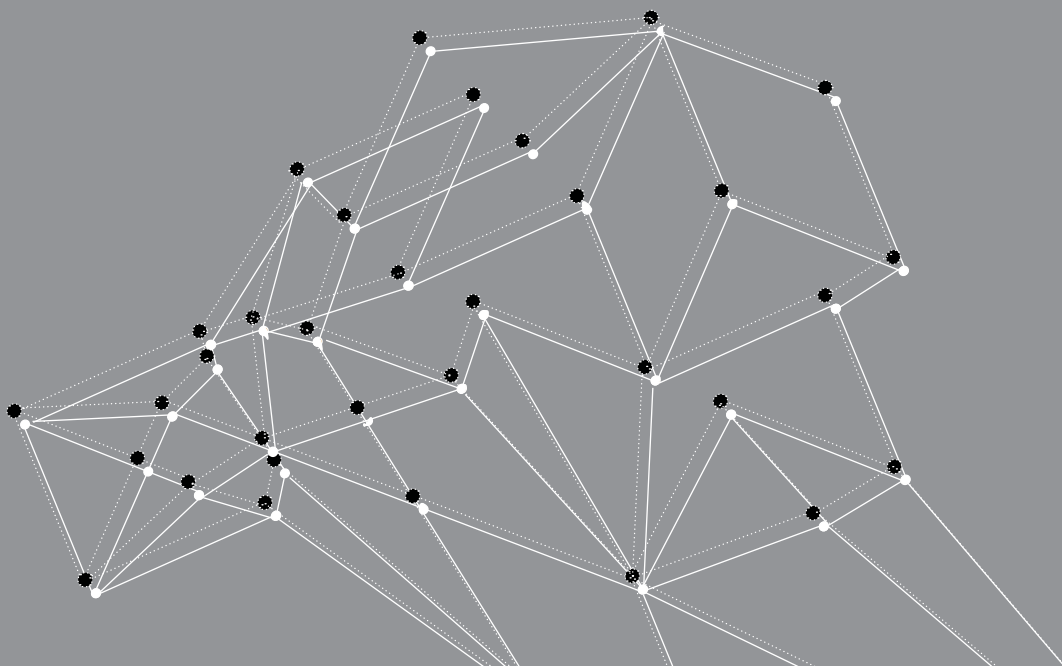
23 MASSEY, Doreen. *Pelo espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. A autora efetua uma leitura de Althusser, dizendo que este – quando define O objeto do capital em *Ler o capital* (ALTHUSSER, 1980 [1966]) – questiona as noções de “Totalidade expressiva”, em que as partes expressariam o todo, característica do estruturalismo, que teria uma esfera causal fechada, um espaço atemporal, de justaposição, as diacronias seriam uma sucessão de sincronias, donde a necessidade de se pensarem as temporalidades desruptivas. Althusser faria posteriormente uma autocritica de seu período estruturalista, mas indica desde 1966 uma perspectiva aberta do modelo estruturalista. Assim, os pós-estruturalistas (expressão discutível) abriram as estruturas às temporalidades. Ver François Dosse (2007, vol. 2, p. 547-552), no que diz respeito à dialógica em oposição à uma topológica, uma relação intertextual onde o sujeito e suas subjetivações realiza uma “interpretação como dialogo” em uma polifonia de vozes nas análises sociológicas ou literárias, assim não falar das obras, mas falar com as obras. Deleuze e Guattari utilizarão a topológica, porém num sentido de heterogênesse do pensamento aberto ao evento, como veremos.

24 Alusão aos pensadores franceses estruturalistas e/ou pós-estruturalistas e sua penetração nos Estados Unidos que foram objeto do livro de CUSSET, François. *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia*. Porto Alegre: Artmed, 2008. 312 p.

25 *Lógica dos sentidos*, Op. cit., 2007 [edição original 1969]. *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal, 2006 [Edição original 1968, Publicação da tese de doutoramento defendida em 1968].

COMO SE RECONHECE O ESTRUTURALISMO

– pgs 55 à 62 –



Há e havia uma ampla diversidade de domínios que os estruturalistas exploravam, mas os seus métodos, problemas e soluções são análogos. Deleuze (1983, p. 272) escrevia *Em como se reconhece o estruturalismo?*: “Só há estrutura daquilo que é linguagem”. Ele opera nesse artigo uma distinção de sete critérios para reconhecer o que é estruturalismo (ou o que era seu estruturalismo). Esses critérios nos serão úteis para contextualizar a trama da evolução do pensamento que não se inscreve tão somente na denegação ou oposição. A dialética subsume o trabalho do negativo, incorporando-o à síntese, colocando problema para Deleuze. Por isso mesmo Deleuze e Guattari tomam emprestados de certos autores e correntes de pensamento conceitos para transformá-los, adaptando-os a sua problemática, método que eles denominaram de perverso.²⁶

PRIMEIRO CRITÉRIO

No primeiro critério, Deleuze realiza um detalhamento das diferenças entre simbólico, real e imaginário, pois a ordem simbólica é irreduzível à ordem do real e do imaginário: é mais profunda que elas. Diz que a estrutura não é forma, não é o todo que impregna sobre as partes e não é a imaginação (as partes assim não manifestariam o todo, da mesma forma como observamos em Massey, a partir da crítica de Althusser, à certo estruturalismo).

A estrutura se definiria pela natureza de certos elementos atômicos, que pretendem dar conta ao mesmo tempo da formação do todo e da variação de suas partes. O Estruturalismo, para o autor, é uma combinatória de elementos formais, que, em si mesmos, não têm nem forma, nem significação, nem representação, nem conteúdo, nem realidade empírica dada, nem modelo funcional hipotético. Citando Althusser, Deleuze escreve que o “estatuto da estrutura é idêntico à própria teoria”.

O estruturalismo se inscreveria como interpretação ou reinterpretação de obras clássicas (Marx, Freud, Nietzsche etc.), a partir da categoria do simbólico, e pretendia descobrir um ponto original onde se faz a linguagem, elaboram-se as obras, unem-se as ideias e as ações. O simbólico seria, assim, uma “fonte de interpretação viva”.

SEGUNDO CRITÉRIO

Prosseguindo sua análise, segundo critério, Deleuze escreve que os elementos da estrutura têm um sentido de “posição” num espaço propriamente estrutural, topológico. Um espaço *inextensivo* e pré-extensivo, puro *spatium*, constituído como ordem de vizinhança, com um sentido de ordem (espaço atemporal criticado por Massey).

Os locais, dessa forma, são primeiros relativamente às coisas e aos seres reais que vêm ocupá-los, primeiros em relação aos papéis e aos acontecimentos sempre um pouco imaginários que aparecem. A ambição do estruturalismo é topológica e relacional. A *dialógica* – uma relação intertextual em que o sujeito e suas subjetivações realizam uma “interpretação como diálogo” em uma polifonia de vozes – viria em contraposi-

²⁶ Cf. Dosse, *Biographie e também as entrevistas filmadas em 1989 e somente difundidas depois da morte de Deleuze em 1995: L'Abécédaire de Gilles Deleuze. Avec Claire Parnet. Produit et réalisé par Pierr-André Boutang. Montparnasse, 2004.*

ção a essa acepção, mas nos parece que esse seja também o propósito de Deleuze e Guattari por meio das linhas de fuga, das transversalidades e dos planos de imanência.

Mais uma vez Deleuze (apud DOSSE, 2009, p. 276), sobre a análise do capital e a leitura de Marx por Althusser, escreve que os genuínos 'sujeitos' não são os que ocupam "[...] os locais, indivíduos concretos ou homens reais; também os verdadeiros objetos não são os papéis que eles desempenham e os acontecimentos que se produzem, mas, antes, os locais num espaço topológico e estrutural definido por relações de produção," que são relações entre o capital e o trabalho.

Essa leitura nos remete às "individações pré-individuais" dos sujeitos às quais se referem Deleuze e Guattari em *MPs*.

Veja-se, a propósito da gênese do conceito de individuação em Deleuze a partir de Simondon, com as diferenças próprias a Deleuze, Jean Calmon Modenesi (2009, p. 223-224). Modenesi nos diz:

[para] Deleuze, em obras tais como Du mode d'existence des objets techniques e L'individu et sa genèse physico-biologique, Simondon elabora 'uma teoria profundamente original da individuação', isto é, da ontogênese do indivíduo. É que, segundo Simondon, o indivíduo não é uma simples substância tal como pensada pelo monismo, nem tampouco uma mera síntese entre a forma e a matéria tal como pensada pelo hilomorfismo, visto que ambos ignoram a individuação, isto é, o processo por meio do qual as singularidades pré-individuais (a energia vital) atualizam-se em indivíduos ao modo de seres individuados. De acordo com ele, a individuação sempre se constitui como uma resolução parcial para a problemática que envolve, por um lado, o Ser enquanto singularidades pré-individuais, e, por outro, os seres individuados enquanto indivíduos nos domínios da matéria qualificada (seres inorgânicos), da vitalidade tropística (seres orgânicos com capacidade de crescimento, mudança e movimento por orientação local) e da transindividuação psicossocial (os seres orgânicos capazes de estabelecer relações consigo próprios – psiquismo –, com outros seres iguais a ele – coletividade – e com o mundo), de tal modo que cada indivíduo possa obter uma metaestabilidade (MODENESI, 2009, p. 203).

A reflexão sobre essa citação nos abre o caminho para pensar a articulação sistêmica entre o orgânico e o inorgânico.

Tais individuações são processos que compõem os indivíduos, atravessando-os, mas constituídos pelos eventos, acontecimentos e indeterminações, contingências diversas. "O estruturalismo não é separável de uma filosofia transcendental nova em que os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche": pai, mãe, filho são lugares nas estruturas (símbolos significantes) que preenchemos, entramos na fila dessas significações.

Aqui se antecipa a temática de uma valorização do plano de imanência e de transcendência (Cf. DOSSE, 2009, p. 275), o que permitiria elaborar "outra metafísica". Mesmo se entendo bem a posição adotada por Deleuze e Guattari de descartar, mais tarde, uma abstração formal em suas interpretações, não seria essa leitura do estruturalismo e, com a continuidade de *Lógica do Sentido*, o anúncio de uma perspectiva empírico-transcendental, como notamos, elaborada bem mais tarde?

Pelos desenvolvimentos ulteriores do pensamento de Deleuze e de Guattari, que também já iniciam uma crítica do estruturalismo em 1969, parece que sim, mas àquela época Deleuze ainda guardava uma ambivalência em relação ao estruturalismo:

Encontra-se na Lógica dos sentidos uma ambivalência em relação ao estruturalismo já presente em sua tese, essa mistura de fascinação por um método que permite, no entorno de um ponto zero, de uma casa vazia, fazer circular o sentido sobre um plano de superfície. Deleuze vê ainda a estrutura como equivalente de uma máquina. O texto de Guattari "Máquina e estrutura" o apaixonara, ainda mais que esse último está adiantado no plano da crítica do estruturalismo (DOSSE, 2009, p. 274).

Pensar é um acaso, "um jogar os dados", e o estruturalismo não é separável de um novo materialismo e de um novo ateísmo, de um novo "anti-humanismo" (no sentido já visto tanto em Deleuze quanto em Foucault). Trata-se de um questionamento das sociedades de Soberania do rei, do povo etc., fundadas na crença na letra do aparelho jurídico, do simbólico, da Lei maior do inconsciente, que constroem um "humanismo" que poderíamos chamar de fachada, que encobre as explorações anti-humanas.

Em *As palavras e as coisas*, Michel Foucault (1966)²⁷ demonstra, de maneira brilhante, como que, no interior da evolução das Ciências Humanas e do Homem no final do século XVIII e início do século XIX (economia, filologia, biologia), o lugar que o homem ocupa a partir de uma configuração relacional dessas ciências certamente será tomado por outra configuração.

Esse lugar, anteriormente, tinha sido ocupado no pensamento ocidental por infinitas descrições (os quadros da natureza, da língua, das riquezas), remetendo ao infinito do universo e de Deus. Com efeito, a partir dos quadros científicos, buscaram-se novas organizações que não eram mais da ordem da comparação pura e simples.

Desvelou-se uma profundidade orgânica não aparente que explica a *língua*, uma unidade orgânica que se transforma em objeto (produzindo, assim, uma codificação muito mais complexa que o simples quadro das línguas existentes); que explica a *economia* (o valor trabalho e os processos não aparentes que produzem a riqueza que não são mais aqueles do quadro das riquezas descritivos anteriores, a questão do trabalho como unidade sob a diversidade produtora da riqueza); e que explica a *vida*, finalmente, que descreve processos de organização não aparentes nos estudos de anatomia comparada.

A própria história natural, a Geografia física, a Física do mundo ou Teoria da terra não se referem mais, no início do século XIX, a uma simples comparação de tipos, formas, espécies, da natureza, mas a uma articulação do conjunto, à uma organicidade que poderá explicá-las.

Essa passagem de um modo de descrição/interpretação científico a outro modo entre os séculos XVIII e XIX, em Geografia, pode ser analisada na obra de Alexandre de Humboldt. Em particular, quando sai da descrição exaustiva dos tipos de animais, vegetação etc., formando "Quadros da natureza", para associá-los a processos de interação biológicos, particularmente em sua "Geografia das plantas". Criando uma fitogeografia e associando altitude, clima, situação geográfica e solo, para compreender as modificações da flora nos Andes, visitados no início do século XIX. Desvela-se, desse modo, uma unidade orgânico-inorgânica que a simples descrição não era suficiente para explicitar. Buscando sempre comparar e tirar princípios gerais dos fenômenos observados, ele funda a Geografia tanto geral como regional. Humboldt vivia no círculo de sábios e intelectuais do início do século XIX, em Paris. Dentre seus amigos, havia Cuvier, que serve de exemplo na

²⁷ Referimo-nos a *Les mots et les choses*, livro de Foucault listado no capítulo referência deste livro.

análise que Foucault faz da “anatomia comparada” transformadora que esse último criou. Pode-se consultar, de Alexander de Humboldt, *Os quadros da natureza*. São Paulo: W. M. Jackson, 1964 [1808] e *Cosmos: essai d'une description physique du Monde* (Tomo 1 e 2). Paris: Utz, 2000 [1846, 1848, 1859]. Sobre Humboldt, existem inúmeras obras; poder-se-á analisar a leitura epistemológica que faz Horacio Capel de sua obra: *Filosofia y ciencia en la geografía contemporánea*. Espanha: Barcanova, 1981, p. 245-509.

Constitui-se, desse modo, no século XIX, uma Ciência do Homem que toma apoio na tríplice relação da biologia com a economia e a filologia, pois as ciências sociais e humanas (psicologia, crítica literária, sociologia e economia) se constituem nos interstícios das descobertas e das novas estruturas dessas ciências (ligações da economia com a sociedade, da anatomia com a língua e dessa última com o estilo, com a crítica literária, da psicologia e suas relações com o organismo).

O Homem, assim, se torna objeto recente de ciências, o que ele não era até o século XVIII. Mas poderá não mais sê-lo quando a configuração das ciências e do conhecimento sofrer nova mutação e alterar o espaço da representação desse Homem. Portanto, esse homem dos saberes “[...] é uma invenção sobre a qual a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo” (FOUCAULT, 1966, p. 398).

Foucault anuncia, assim, a morte provável do homem como figura das Ciências Humanas e Sociais. Afirmção polêmica e mal entendida pelos guardiões de uma moral ambulante, que confundiram propositalmente o Ser Humano concreto com o “Homem” das ciências. Em todo o caso, aqui Foucault e Deleuze, em seguida, encadeiam a provável morte do homem à morte de Deus na subjetividade ocidental, o que abriria novos horizontes de exploração dos saberes e da filosofia.

Desse modo, Deleuze (1983, p. 278) afirma: “[...] o local é primeiro em relação àquilo que o ocupa, não bastará certamente colocar o homem no lugar de Deus [do qual Nietzsche já tinha anunciado a morte] para se mudar a estrutura, pois a morte de Deus significa a morte do homem” em favor de algo a vir, mas que só pode advir na estrutura e por meio de sua mutação. O homem e o humanismo construídos nessa estrutura são imaginários e ideológicos, figuras transitórias do conhecimento.

TERCEIRO E QUARTO CRITÉRIOS

Toda estrutura é também múltipla e relacional, contendo os elementos simbólicos, diferenciais e singulares (DELEUZE, 1983, p. 280). Mais uma vez, Deleuze dá o exemplo de Althusser, com as relações de produção que são determinadas como relações diferenciais, não entre homens reais ou indivíduos concretos, mas entre objetos e agentes, que têm, antes, um valor simbólico: relações de propriedade e de apropriação, cada modo de produção caracteriza-se por singularidades que correspondem aos valores das relações: no capitalismo, o “capitalista” ocupa o papel que o local estrutural lhe confere, serve de suporte às relações estruturais.

As distribuições das funções e dos locais são “os verdadeiros sujeitos e não os homens, indivíduos que os ocupam”. A estrutura é uma virtualidade das relações – dos jogos entre as posições e o simbólico, dos diferenciais – que se encarna no atual; ela não é, portanto, nem fictícia, nem real, nem possível. Toda estrutura, nos diz Deleuze, é uma multiplicidade de coexistência virtual; são virtualidades que se desenham nos

planos de imanência e nas linhas de fuga, diria ele, juntamente com Guattari, em *MPs*.

O tempo é, assim, sempre uma atualização, segundo a qual se efetuam os elementos da coexistência virtual nos “locais” (sincronia x diacronia). Como escrevemos, esse “tempo” anuncia o Aíon, o evento, o acontecimento, contrapondo-se a um espaço sem extensão. No que diz respeito ao virtual, o atual e o real, Deleuze tomará um caminho diverso dos estruturalistas, como veremos no capítulo Genealogia e arqueologia do Estado, da máquina de guerra e da cidade.

As estruturas, apesar de virtuais, encobertas, são atualizáveis, encontráveis em seus efeitos ideológicos. As Mitologias contemporâneas analisadas por Roland Barthes (1993)²⁸ nos permitem identificar esse aspecto em que a análise semiológica demonstra o lugar vazio do significante, que acolhe as significações e os significados por meio de signos (imagens, textos). Esses, por sua vez, conferem à história um ar de permanência, aos processos um ar de “sempre foi assim”, “naturalizando”, por exemplo, a dominação social por parte da burguesia que universaliza a sua fala particular, fazendo passá-la como fala de todo mundo, seus gostos e valores serão aqueles da “sociedade” pelo jogo simbólico que faz da forma vazia (a linguagem modelo da burguesia) um receptáculo daquilo que significa e faz sentido para a população como um todo, inclusive aqueles que não teriam interesse em crer nos mitos universais difundidos.

Os mitos contemporâneos construídos sobre a dicotomia cultura x natureza podem ser abordados nessa perspectiva. No entanto, a aproximação deleuzo-guattariana esmigalhará as diferenças do tipo “natureza e cultura” em sua aparelhagem de pensamento, como já indicamos e aprofundaremos.

Esse processo de análise ideológica e o de aparelho ideológico puramente formal, que pode dar a ideia de uma espécie de camada (superestrutura) e que se sobreporia a uma infraestrutura, será criticado por Foucault, mas, também, por Guattari e Deleuze mais tarde. Para eles, não haverá diferença entre uma produção de um discurso e os efeitos de sentido inscritos no magma empírico-linguístico-corporal, nas relações de forças e de dominação, que são corporais-subjetivas e não da ordem do convencimento ou do “controle ideológico”.

Félix Guattari, em entrevista conjunta com Deleuze, quando da publicação de *O Anti-édipo*²⁹, explicita essa posição de inseparabilidade entre economia, política, desejos, subjetividades e interesses ditos objetivos: “[...] o desejo, de todo modo, faz parte da infraestrutura (nós não acreditamos de maneira alguma em conceitos tais como ideologia, que não dão conta dos problemas; não existe ideologia).”

QUINTO CRITÉRIO

Toda estrutura é serial, de acordo com o quinto critério. Ela constrói metáforas e metonímias que se remetem umas às outras, tendo como efeito homologias estrutu-

²⁸ Referimo-nos ao Roland Barthes do livro *Mitologias*, listado no capítulo *Referências*.

²⁹ Entrevista dada a Catherine Clément, *L'Arc*, n° 49, 1972, publicado em *Pourparlers*, 2003 [1990], p. 32., obra listada no capítulo *Referências*.

rais: uma hierarquia social que envia a uma hierarquia animal, por exemplo. Ou ainda o exemplo das séries analisadas por Foucault em *As palavras e as coisas* em que a filologia, a biologia e a economia do século XVIII-XIX operam em relação ao período anterior uma mutação, saindo dos quadros exaustivos (de espécies, de línguas, de riquezas) para análises que têm como elementos significantes a vida (biologia), a linguística (língua) e o trabalho (economia): três séries que remetem ao corpo e ao que virá a ser o homem no interior das chamadas Ciências Humanas.

Trata-se de séries separadas que se remetem umas às outras por meio de homologies ou de presença em um mesmo solo epistemológico de “verdades transcendentais”: a verticalidade da profundidade orgânica (o corpo, o humano) explicativa dos fenômenos é comum a todas elas em oposição à horizontalidade explicativa comparativa dos “quadros”.

SEXTO CRITÉRIO

Sobre a casa vazia, o sexto critério, que dá sentido ao conjunto estrutural, pode-se reportar à famosa análise de Lacan (1966) no *Seminário* sobre “A carta roubada”, a partir de um conto de Edgard Allan Poe³⁰, que é comentado magistralmente por Deleuze (1983).

Trata-se, na análise de Lacan, de uma carta procurada, que está lá onde ninguém esperava que estivesse, visível, portanto não estando no lugar (escondida) onde aparentemente deveria estar e que faz o fundo da intriga do escrito de Edgard Allan Poe, na França do antigo regime, entre a rainha, o ministro e o “detetive” Dupin. Essa carta tão procurada é aquela de um terceiro, de um amante da rainha. Ela se encontrava nas mãos da rainha quando o rei vem visitá-la. A rainha, para esconder a carta, deixa-a em evidência, a fim de parecer “natural”. Mas eis que o ministro, rival da rainha, adentra os aposentos para falar com o casal real; ele percebe a carta e advinha a situação.

Aproveitando o momento, retira de sua veste uma carta semelhante àquela que se encontra sobre a mesa, que era da rainha (o rei, distraído, nada percebe), e substitui, em seguida, a carta da rainha pela carta que trazia consigo. Mais tarde, a rainha tentará por todos os meios encontrar a carta na casa do ministro, sem ter sucesso. Dupin entra na história e em visita ao ministro, percebe que a carta procurada na realidade está exposta, não está escondida, colocada à mostra, mas não percebida por isso mesmo. Após essa constatação, ele se despede do ministro e esquece propositalmente um objeto pessoal na sala desse último. No dia seguinte, pretextando o esquecimento, volta para buscá-lo, mas traz consigo uma cópia da carta pretendida. Em presença do ministro que nada percebe, distraído que foi por algo que ocorreu na rua (provocado por alguém contratado por Dupin), o detetive substitui a carta.

A análise de Lacan, que Deleuze correlaciona com outros tipos de análise em outros domínios das Ciências Sociais e Humanas, é centrada sobre aquilo que se desloca, que não está onde deveria (como no exemplo da carta tão procurada: exposta, mas não vista pelos agentes da rainha exatamente por isso mesmo, pois procuravam algo que deveria estar escondido). Não estando nunca em seu lugar, sempre deixa uma casa

30 *Ecrits, I. Paris: Seuil, 1966, p. 19-75.*

vazia, para que a intriga do conto e os jogos, em geral, aconteçam como num jogo de xadrez ou de damas. Essa casa vazia é o significante que flutua, de valor simbólico igual a zero, mas em relação ao qual tudo se relaciona e dá sentido à estrutura, à significação de algo, do simbólico: a carta que não é vista por alguns porque está fora do lugar, mas vista por outros por, também, estar fora do lugar (o terceiro ausente).

Esse jogo de olhares, de inversão e presença-ausência de um objeto em seu lugar remete a uma casa vazia por onde circula a carta: a carta está num lugar indefinido e, dependendo dos olhares, pode ou não ser vista. Desse modo, há algo que falta a sua própria identidade, mas que é fundamental pelos efeitos que causa naqueles que sabem ou não sabem (a carta que nunca está lá onde procuramos ou um livro na biblioteca que, apesar de estar indicado que ali esteja, não se encontra no lugar onde deveria estar). Portanto, a significação da carta é algo que sempre falta à sua imagem, ao lugar esperado em que deveria estar e que motiva os personagens da história; é a causa ausente de um efeito aparente.

Por meio de uma metonímia, o efeito (haveria ou não a carta e onde ela estaria?) é definido por uma “causa ausente”: o inconsciente, a culpa da rainha ligada “a sua relação” clandestina. Mas a carta, nesse caso, seria simplesmente um continente vazio que determina as ações na intriga. A carta falta, assim, à sua própria identidade, e é objeto de algo que circula por ela, mas que não é ela, ou que significa por ela. Essa falta de identidade, ou casa vazia por onde o sentido circula, pode ser ainda pensada como o próprio número zero que falta à sua própria identidade – o que é o zero de fato? – mas que define a constituição serial dos números. Sem ele o que seria dos algarismos arábicos?³¹

É o objeto *x* lacaniano que sempre se desloca e dá sentido à série estrutural (o *phallus* que, para a psicanálise, não é o órgão real, nem a série de imagens associadas, mas o *phallus* simbólico, aquilo que sempre falta e nunca está lá onde se procura, porém em relação ao qual tudo na sexualidade e na “vida” toma sentido e significação, é “aquilo que falta à sua identidade mesma”). Deleuze (1979, p. 321-322), sobre esse significante, esse terceiro ausente/presente, essa casa vazia que dá sentido à estrutura, em economia, escreveu que

[...] consiste em “alguma coisa” que não se reduz aos termos de troca, nem à relação de troca, mas forma um terceiro eminentemente simbólico em perpétuo deslocamento, e em função do qual se vão definir as variações das relações. Tal é o valor como expressão de “um trabalho geral” para além de toda qualidade empiricamente observável, lugar da questão que atravessa ou percorre a economia como estrutura.

SÉTIMO CRITÉRIO

Do sujeito à prática, o último dos critérios de reconhecimento do estruturalismo. Assim, segundo Deleuze (1979, p. 325), o

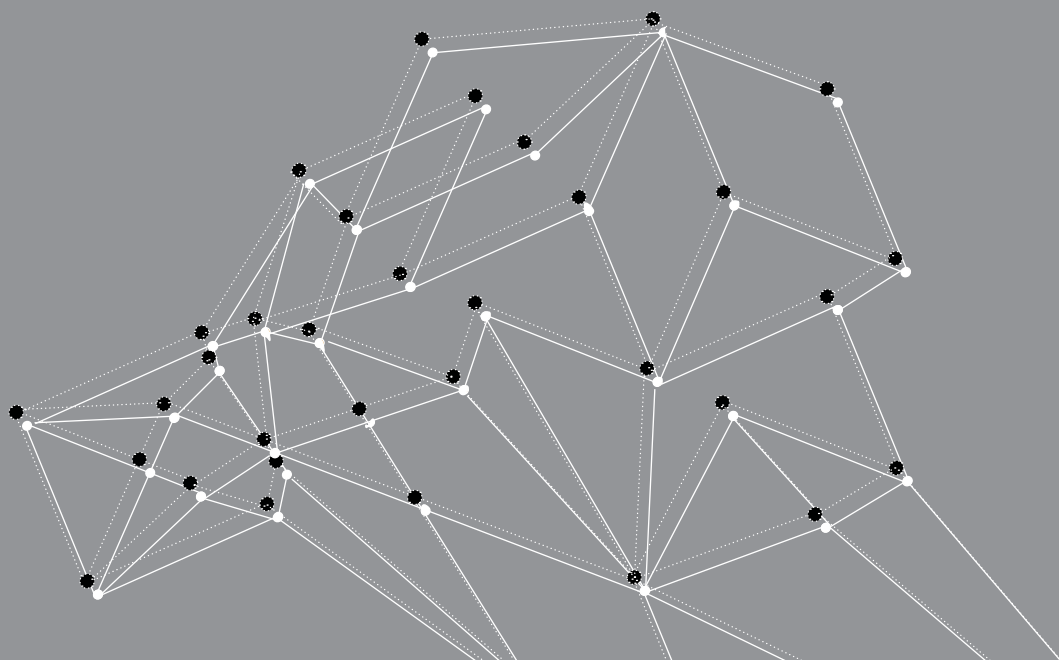
31 Cf. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* 1979, p. 318-319 referindo-se ao psicanalista J. A. Miller sobre o conceito de causalidade estrutural ou metonímica.

[...] sujeito é sujeitado à casa vazia, sujeitado ao phallus e aos seus deslocamentos [...]. Assim, o sujeito é essencialmente intersubjetivo. O estruturalismo não é um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o esmigalha e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o faz passar de lugar em lugar, sujeito sempre nômade, feito de individualizações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais.

Essa temática também será retomada por Deleuze e Guattari em *MPs*, mas de forma diferenciada, pois as referências ao estruturalismo serão sempre críticas, mesmo se aqui ou acolá emergem pontos de contato.

CODIFICAÇÕES, ROSTIDADE, SEMIÓTICAS PRÉ, CONTRA E PÓS-SIGNIFICANTES

– pgs 65 à 79 –



A análise crítica da significância generalizada como era feita pelos estruturalistas vai ser “desconstruída” por Deleuze e Guattari em *O Anti-édipo* e *MPs*. Tal análise tornou-se forma de poder interpretante e de poder despótico. Seremos tentados a dizer de “poder simbólico” – o que é crítico e interpretante se torna modelo, reiterando um status e um poder para uma forma de crítica que se pretende dominante – de estrutura de caras, de ordens ausentes para melhor reinarem, inclusive na forma de interpretação psicanalítica. Torna-se, assim, o vazio espacial determinante despótico da estrutura, uma forma de reinserir as reações no próprio caldo da estrutura e dos determinantes indeterminados em última instância: o que quer que faça, você estará fadado ao insucesso, pois a estrutura significante sempre o pegará em suas malhas.

Pierre Bourdieu³² – sociólogo, antropólogo e filósofo – construiu um estruturalismo dito “genético”, que talvez ilustre, pelo menos parcialmente, aquilo que acabou de ser invocado – mas em sentido não escolástico, pois, segundo ele, o sentido prático, que permite aos indivíduos acordarem-se às regras de conduta, está inscrito num *habitus*.

Bourdieu descarta tanto as teorias das ações racionais quanto aquelas mecânicas, que tendem a fazer acreditar que a ação é um efeito mecânico de causas externas, mas reitera os aspectos inconscientes, que tornam possível ter uma leitura das ações em sociedade. Esses *habitus* não se reduzem ao intelecto, mas ao corpo e seus condicionamentos sociais. No entanto, Bourdieu, com larga experiência em enquetes e pesquisas, não funda o *habitus* numa escolástica, numa *a priori* intelectual ou numa “consciência conhecente” ou transcendental, pois o “senso prático do *habitus* [é] habitado pelo mundo que ele habita, pré-ocupado pelo mundo onde ele intervém ativamente, dentro de uma relação imediata de engajamento, de tensão e atenção, que constrói o mundo e dá a ele sentido” (BOURDIEU, 1997, p. 170). Mas essas posições estruturais relativamente determinantes não excluem o relativizar do despotismo estrutural invocado, de dar lugar ao político em sua obra e de querer conhecer as determinações sociais para melhor fazer desse conhecimento uma arma de liberação, cooperando no esforço dos próprios dominados como explicitação das condições de dominação em que se encontram. No entanto, como em Deleuze e Guattari, não será um discurso ideológico ou uma consciência que nos poderá “acordar”, mas, sim, as fissuras no real abertas pela ação política em conhecimento ou não de causa: em suma, uma fuga do determinismo!

As casas vazias e as singularidades que as acompanham antecipam as distribuições singulares e as linhas de fuga em *MPs*. Elas se encontram, portanto, no texto comentado de Deleuze sobre o estruturalismo bem antes da redação de *MPs*. Reafirma-se, assim, um pensamento em mutação que abre a estrutura e/ou os “sistemas heterogêneos”.

O encontro de Deleuze com Guattari em 1969 vai radicalizar as análises e críticas de um e doutro ao estruturalismo, conforme nos diz Dosse (2009, p. 277): “*O anti-édipo* é concebido como uma verdadeira máquina de guerra contra o estruturalismo”, [afirmando] “o primado absoluto das multiplicidades em relação ao binarismo estrutural, aos sentidos, aos significados excludentes”.

Por isso mesmo, o “centro de significância”, esse determinismo sem nome, com

32 Pierre Bourdieu. *Le sens pratique*. Paris : Minuit, 1980. Pierre Bourdieu e Jean Claude Passeron. *La reproduction : Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Minuit, 1970. Pierre Bourdieu. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2005.

seus corpos invisíveis, deve, para Deleuze e Guattari, ser analisado a partir das caras que assumem, pois o Significante, como interpretação generalizada é “[...] em pessoa [...] pura abstração enquanto princípio puro, isto é, nada” (MPs, v. 2, p. 65).

Para pensar a pura redundância formal do significante, necessita-se de uma substância de expressão particular para a qual “[...] é necessário encontrar um nome: a rostidade. Não somente a linguagem é sempre acompanhada por traços de rostidade, como o rosto cristaliza o conjunto das redundâncias, emite e recebe, libera e recaptura os signos significantes.” (MPs, v. 2, p. 65). Dessa maneira, uma pragmática se insere na linguagem e na linguística, desancando a pura forma estrutural e invertendo o estruturalismo, que, em algumas vertentes e, em certos momentos da obra de seus autores, diga-se de passagem, favoreceram essas leituras críticas de Deleuze e Guattari, autores que são, inclusive, abundantemente citados por eles. Aproximam-se, assim, da pragmática invocada anteriormente em Bourdieu. À linguística dominante do significante, Deleuze e Guattari opõem outra linguística, outra pragmática dos fluxos e dos sentidos diversos.

As diversas caras dos deuses (“a máscara não esconde o rosto, ela o é. O sacerdote manipula o rosto de deus”), dos políticos, dos partidos, dos chefes, chefetes, apresentadores de televisão, atores etc. estão sempre dizendo algo: veja, ele mudou o rosto! Dessa maneira, quando os políticos mentem, os chefes mentem, trapaceiam, eles o estampam na cara, tudo é público, busca-se a transparência: veja-se o cinismo dos homens de Estado; veja-se a dupla linguagem tão aparente em seus traços. As diversas formas de se falar de “cara”, no Brasil, no masculino e no feminino, com sentidos diferentes (“Brasil, mostre a sua cara”, “olha o cara”, “qual é a nossa cara?”, “que cara bonito” etc.), nos revelam, talvez, o quanto a rostidade poderia ser também traduzida como *cariedade*.

Deleuze e Guattari dizem que “[...] a mentira e a trapaça pertencem fundamentalmente ao regime significante, mas não o segredo”. O segredo é de outra ordem, iniciática; ele tem parte com outros devires moleculares, subterrâneos “[...] desterritorializações noturnas que transpõem os limites do sistema significante” (MPs, v. 2, p. 66). Fazem referência à oposição aparente que existe entre, de um lado, os nômades, os guerreiros e seus segredos, que alimentam uma máquina de guerra e, de outro lado, o Estado, a mentira, e sua organização significante e a criação de exércitos e de guerras organizadas (a heterogeneidade e a máquina de guerra serão retomadas nos capítulos seguintes).

Mas as oposições são enganadoras, pois há sempre algo de um dos elementos, aparentemente binários, presente no outro, de forma que o processo de *re-des-territorialização* tanto dos conceitos como do concreto é permanente, tanto nos conceitos quanto nos planos de imanência de onde vêm e para onde vão.

Ainda sobre a questão do rosto, Deleuze e Guattari escrevem: “o déspota ou o deus mostra ameaçadoramente seu rosto solar [...]. Ele me olhou com um ar esquisito, franziu a sobrancelha, o que eu fiz para que mudasse de rosto? Tenho sua foto diante de mim, parece que ela me olha...” (MPs, v. 2, p. 66). Há uma “onipresença ilocalizada”, o deus e o déspota irradiam para todos os lados sua pressuposta potência. Mas: “O corpo do déspota ou do deus tem uma espécie de contracorpo: o corpo do supliciado, ou, ainda melhor, do excluído” (MPs, v. 2, p. 66).

Supliciado e excluído são as duas fases dos processos de fuga e expulsão da significação social: o condenado e o excluído, os que estão à margem, expulsos do mundo. Assim, dessa contrassignificação psicossocial, com o perdão da expressão, se libera algo: o bode expiatório que

Encarna, enfim, e, sobretudo, a linha de fuga que o regime significante não pode suportar, isto é, uma desterritorialização absoluta que esse regime deve bloquear ou que só pode determinar de forma negativa, justamente porque excede o grau de desterritorialização, por mais forte que este já seja, do signo significante (MPs, v. 2, p. 66).

A referência é clara ao bode expiatório, em geral, das sociedades, mas em particular àquele bíblico: o bode enviado ao deserto e carregado de todos os signos negativos, de todas as conjurações, sai do centro, é sem rosto, é depressivo; o bode se opõe ao rosto do déspota.

Dessa forma se mata ou se faz fugir aquilo que põe em risco de naufragar todo o sistema. Esse tema será retomado mais adiante na questão das máquinas de guerra nômades que se constroem num exterior sobre uma linha de fuga nos espaços lisos (desertos e mares) em relação a um território controlado por um Estado (estriado).

Pode-se resumir, para Deleuze e Guattari (MPs, v. 2, p. 68), a definição do regime significante do signo (a semiótica) por oito aspectos: 1) o signo remete ao signo (aspecto ilimitado da significância, que desterritorializa o signo); 2) o signo é levado pelo signo, e não cessa de voltar (a circularidade do signo desterritorializado); 3) o signo salta de um círculo a outro, e não cessa de deslocar o centro, ao mesmo tempo em que se relaciona com ele (a metáfora ou histeria dos signos); 4) a expansão dos círculos é sempre assegurada por interpretações que fornecem significado e fornecem novamente o significante (a *interpretese* do sacerdote); 5) o conjunto infinito dos signos remete a um significante maior, que se apresenta igualmente como falta e como excesso (o significante despótico, limite de desterritorialização do sistema); 6) a forma do significante tem uma substância ou o significante tem um corpo que é rosto (princípio dos traços de rostidade, que constitui uma reterritorialização); 7) a linha de fuga do sistema é afetada por um valor, condenada como aquilo que excede a potência de desterritorialização do regime significante (princípio do bode emissário); 8) é um regime de trapaça universal, ao mesmo tempo nos saltos, nos círculos regrados, nos regulamentos das interpretações do adivinho, na publicidade do centro rostificado e no tratamento da linha de fuga.

Existem, porém, outras semióticas, a *semiótica pré-significante ou dita primitiva*, próxima das "codificações naturais", que operam sem signos e que se referem às sociedades tribais dos povos ditos primitivos.

Não há aí qualquer redução à rostidade como única substância de expressão: "nenhuma eliminação das formas de conteúdo pela abstração de um significado" (MPs, v. 2, p. 68-69). Existem, dessa maneira, um pluralismo e uma polivocidade de formas de expressão que

[...] conjuram qualquer tomada de poder pelo significante; têm formas de expressão próprias ao conteúdo (corporeidades de gestualidade, de ritmo, de dança, de rito, coexistem no heterogêneo com a forma vocal); é uma semiótica segmentar, mas plurilinear, multidimensional que combate antecipadamente qualquer circularidade significante (MPs, v. 2, p. 68-69).

Essa semiótica não se refere a um reenvio perpétuo ao signo desterritorializado, mas a um "confronto de territorialidades e de segmentos comparados dos quais cada signo é extraído (o campo, a savana, a mudança de campo)" (MPs, v. 2, p. 69).

Os nomes usados são abolidos e a antropofagia, quando existe, é uma maneira de conjurar a ação das almas ou dos nomes mortos, é um combate à abstração universalizante, um combate da circularidade dos enunciados e seus correlatos: aparelho de Estado, casta de sacerdotes, bode expiatório etc. De maneira um tanto humorística, os autores escrevem: “E cada vez que se come um morto, pode-se dizer: mais um que o Estado não terá”, mais um nome que escapará à burocracia (MPs, v. 2, p. 69).

Deleuze e Guattari retomam os aspectos centrais que já tinham analisado sobre as sociedades “selvagens” e “bárbaras” no Capítulo III: “Selvagens, bárbaros e civilizados”, de *O anti-édipo* (1972). Veja-se, a propósito da leitura da tripartição de selvagens, bárbaros e civilizados e as diferentes etapas de uma “história universal”, Antonioli (2003, p. 50).³³ Mas essa retomada em MPs é modificada, estabelecendo novas divisões entre nômades criadores e guerreiros como construtores de uma contrasemiótica. Estes se diferenciam dos nômades caçadores que fazem parte da “semiótica primitiva”. No entanto, mesmo com essa tipologia diferenciada, os autores invocam uma pós-semiótica que relativiza essas divisões de diferentes semióticas entre povos e sociedades.

Dessa maneira, a semiótica *contrasignificante* se refere principalmente aos grandes nômades criadores e guerreiros, particularmente àqueles que invadiram o império romano e a Europa no passado, mas não somente. O segredo e a espionagem são elementos importantes dela. Deleuze e Guattari escrevem: “Nessa semiótica contrasignificante, a linha de fuga despótica imperial é substituída por uma linha de abolição que se volta contra os grandes impérios, atravessa-os ou os destrói, a menos que os conquiste e que se integre a eles, formando uma semiótica mista” (MPs, v. 2, p. 70).

Por sua vez, o regime *pós-significante* se opõe à significância com novos caracteres e se define por um procedimento original de “subjetivação”. Existem a partir daí inúmeros regimes de signos que não se limitam àqueles invocados precedentemente. Deleuze e Guattari o dizem:

Não há razão para identificar um regime ou uma semiótica a um povo, em um momento da história. Em um mesmo momento, em um mesmo povo, há tanta mistura de forma que podemos simplesmente dizer que um povo, uma língua ou um momento asseguram a dominância relativa de um regime (MPs, v. 2, p. 70-71).

Deleuze e Guattari passam dessa definição de semióticas para outro patamar de associação, onde se poderiam construir mapas dos regimes de signos de uma formação social, de um delírio, de um evento histórico. Portanto, essas cartas não se reduzem a um caso particular de indivíduo, povo, nação ou Estado. Demonstrem como uma analítica imanente da relação sujeito-política atravessa as classes sociais, construindo uma tipologia à geometria variável da situação psíquica dos indivíduos, que podem ser os representantes ou os instigadores sociais e que são separados por uma tipologia pelos

33 Pode-se também consultar, a esse propósito, Cláudio Luiz Zanotelli. *Configurações territoriais múltiplas: reflexões a partir de O anti-édipo: Capitalismo e esquizofrenia de Gilles Deleuze e Félix Guattari*. Cuadernos de geografia, p. 125-135, v. 19. Disponível em: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/issue/archive>. Acesso em: 20 out. 2012. Essa temática de uma “história universal” na contingência, na singularidade e que não depende de nenhuma lei histórica previsível, será retomada em outros capítulos de MPs, particularmente na distinção dos primitivos e civilizados do capítulo 9 (Micropolítica e segmentaridade) e na ontologia do Estado no Tratado de nomadologia (capítulo 12).

psiquiatras conforme o poder de fogo que têm de desestruturação social ou de reafirmação dos cânones sociais.

Tomem-se dois delírios: o *paranoico burguês* e os *monomaniacos e passionais proletários*. Nem todos os paranoicos são burgueses; e nem todos os passionais ou monomaniacos são proletários, mas nas misturas e separação dos fatos sociais,

Deus e seus psiquiatras são encarregados de reconhecer aqueles que conservam uma ordem social de classe, mesmo delirante, e aqueles que trazem a desordem, mesmo estritamente localizada, incêndio de moinho, assassinato de parente, amor ou agressividade deslocada (MPs, v. 2, p. 74).

Uns merecendo a liberdade, mesmo no delírio; e outros devendo ser vigiados.

A esse propósito, o mundo paranoico da sociedade brasileira, produzindo discursos históricos do medo, serve à causa da manutenção de uma ordem dominante que protege seus "doutores", suas elites delirantes, mas, em contrapartida, os atos passionais, maníacos, cometidos, em parte, por membros das classes dominadas são severamente reprimidos pela lei, tanto quanto pelo código de "honra": são vinganças, assassinatos diversos etc., completamente impunes, exprimindo a avidez da máquina dominante que tem interesse no desinteresse da elucidação dos crimes (ZANOTELLI et al., 2011)³⁴.

Deleuze e Guattari distinguem, de um lado, um *regime despótico, significante e paranoico* e, de outro lado, um *regime autoritário, pós-significante, subjetivo e passional*. Retomando a história do povo hebraico, os autores apresentam a oposição entre o faraó paranoico e o hebreu passional (o profeta Moisés, da tribo de Levi).

O profeta se opõe ao adivinho (do faraó); ele não interpreta nada, realiza um delírio de ação mais que de ideia ou de imaginação. Estabelece uma relação passional e autoritária com Deus, mais que despótica e significante (recusa obedecer a Deus, para melhor realizar seus desígnios). Estabelece-se, dessa maneira, uma contraposição entre *trapaça e truques* do sistema significante despótico e a *traição* dos profetas ao Deus no Antigo Testamento (MPs, v. 2, p. 74-77). Os traidores se querem absolutos, homens que querem reinstalar a máquina de guerra no interior do Estado e do sistema. Mas, de outro lado, os traidores e, ao mesmo tempo, os trapaceiros, se juntam nesse misto social. Daí a traição como paradigma (traições de Lutero e da reforma para denunciar os "trapaceiros" da igreja católica). A traição se

[...] tornou humanista, ela não ocorre mais entre Deus e seus próprios homens; apoia-se em Deus para ocorrer entre seus homens e os outros, denunciados como trapaceiros. A rigor, há apenas um homem de Deus ou de cólera de Deus, um único traidor contra todos os trapaceiros. Mas, sempre misto, qual trapaceiro não se toma por tal homem e qual traidor não diz a si mesmo, um dia, que não era, afinal, senão um trapaceiro.

Essa análise da relação do profeta com a "palavra de Deus" leva os autores a efetuarem uma originalíssima *interpretação do livro* como tal (MPs, v. 2, p. 80-82). Há com o *regime passional pós-significante dos profetas* em relação ao *regime paranoico significante* uma mudança de sentido do livro.

³⁴ Fazemos referência ao Atlas da criminalidade no Espírito Santo, publicado em 2011: um texto que escrevemos com outros autores, cuja indicação completa consta no capítulo Referências.

Neste último, o livro tem sempre “[...] um modelo exterior, um referente, rosto, família ou território que asseguram para o livro um caráter oral” (MPs, v. 2, p. 81). O livro é interpretação pelos escribas ou pelos sacerdotes que estabelecem o significado, segundo os territórios e genealogias moventes (epopeias, heróis etc.). Mas no regime passional pós-significante, o livro

[...] torna-se Livro escrito sagrado. É ele que funciona como rosto; e Deus, que dissimula o seu, dá a Moisés as tábuas escritas. Deus se manifesta pelas trombetas e pela Voz; mas no som ouve-se o não rosto, assim como no livro se vêem as palavras. O livro se tornou o corpo da paixão, como o rosto era o corpo do significante (MPs, v. 2, p. 81).

A interpretação da “palavra” é denegada, é pura recitação da letra pelos intermediários ou a interpretação subsiste e é interior ao próprio livro, as interpretações são codificadas. Ou ainda a interpretação torna-se imediata, “[...] porque o livro é, ao mesmo tempo, escrito nele mesmo e no coração, uma vez como ponto de subjetivação, outra vez no sujeito (concepção reformista do livro)” (MPs, v. 2, p. 81). Deleuze e Guattari se apoiam nessa interpretação, diríamos canônica, do Livro, para criticar o livro-único, o livro-árvore, o livro-cosmos e as vanguardas que

[...] separam o livro de suas relações com o fora, são ainda piores que o canto do significante. Não há dúvida de que elas participam estreitamente desse canto na semiótica mista. Mas, na verdade, têm uma origem particularmente devota. Wagner, Mallarmé e Joyce, Marx e Freud são ainda Biblias. (MP, v. 2, p. 82).

Assim, o delírio passional monomaníaco “[...] encontrou um elemento fundamental de seu agenciamento no monotéismo e no livro. O mais estranho culto.” Temos aqui uma ácida, mordaz e humorística crítica às vanguardas e àqueles que pretendem, fechando-se na interpretação da palavra e da letra do livro, anunciar a boa nova: espetacular diatribe contra a *interpetrose*, os seminários sobre Freud, Marx, Lacan, Lefebvre, Heidegger e outros “mestres a pensar”, sem abertura, sem heterogeneidade, sem composições, sem relação com o fora, com a sociedade, com o mundo e sua transformação: somente a palavra congelada e seus interpretadores que, no mais das vezes, se referem sempre ao “histórico”, ao movimento da história, mas uma história estranha, interpretada pelo filtro da Teoria.

Podemos até dizer que certas interpretações de Deleuze e de Guattari, em certos meios acadêmicos no Brasil, por exemplo, são também leituras da “Palavra”, são recuperações endeusadoras do “Livro-emoção”, “Livro-evento”. Deleuze e Guattari seriam, nessas interpretações, independentemente de si mesmos, os “novos messias” que anunciariam a “boa nova”.

Com o regime *passional pós-significante ou de subjetivação*

não há mais relação significante-significado, mas um sujeito de enunciação, que deriva do ponto de subjetivação, e um sujeito de enunciado em uma relação determinável, por sua vez, com o primeiro sujeito. Não há mais circularidade de signo a signo, mas processo linear onde o signo se abisma através dos sujeitos. (MPs, v. 2, p. 82.).

No caso de Moisés em oposição aos impérios, será o *sujeito de enunciação* que se constitui a partir das tábuas de Deus, substituindo o rosto; o povo hebreu constitui

o sujeito do enunciado. Em Descartes, a filosofia dita moderna institui

[...] a idéia de infinito como primeira, ponto de subjetivação absolutamente necessário; o Cogito, a consciência, o “eu penso”, como sujeito de enunciação, que reflete seu próprio uso, e que só se concebe segundo uma linha de desterritorialização representada pela dúvida metódica; o sujeito de enunciado, a união da alma e do corpo ou do sentimento. (MPs, v. 2, p. 82, grifo nosso).

Da mesma forma, constitui uma subjetivação o *sujeito de enunciação* do delírio passional (perseguição delirante do ser amado) e o *sujeito de enunciado* (o amado imperfeito desprezado etc.).

De maneira ilimitada, linhas e segmentos partem do sujeito de enunciação ao sujeito do enunciado e vice-versa: são biunívocos. Assim, “*O sujeito de enunciação é rebatido sobre o sujeito de enunciado, podendo este fornecer novamente, por sua vez, um sujeito de enunciação para outro processo*” (MPs, v. 2, p. 84). Esses rebatimentos recíprocos de quem enuncia e do que é enunciado, como em ecos recíprocos (ressonâncias) podem explicitar-se a partir da imanência da realidade mental e da realidade dominante e vice-versa. A partir da expressão dessas subjetivações, não há mais necessidade (MPs, v. 2, p. 84-85) de um centro transcendente de poder,

[...] mas, antes, de um poder imanente que se confunde com o “real”, e que procede por normalização. Há aí uma estranha invenção: como se o sujeito duplicado fosse, em uma de suas formas, causa dos enunciados dos quais ele mesmo faz parte na sua outra forma. É o paradoxo do legislador-sujeito, que substitui o déspota significante: quanto mais você obedece aos enunciados da realidade dominante, mais comanda como sujeito de enunciação na realidade mental, pois finalmente você só obedece a você mesmo, é a você que você obedece! E é você quem comanda, enquanto ser racional... Inventou-se uma nova forma de escravidão, ser escravo de si mesmo, ou a pura “razão”, o Cogito. Existe algo mais passional do que a razão pura? Existe uma paixão mais fria e mais externa, mais interessada do que o Cogito?

O mecanismo desvelado por Deleuze e Guattari é de ordem de uma razão subjetiva e da ressonância entre o enunciador e o enunciado. Dessa forma, o ilimitado da evolução do Cogito e o casamento do enunciado e da enunciação nas sociedades contemporâneas promovem, por exemplo, a *autoexploração*, que é norma na nossa sociedade. Para exemplificá-lo, basta que vejamos como muitos nos seus postos de trabalho ou mesmo nas horas de folga estão dispostos a trabalhar, para “ganhar”, “vencer” as concorrências. Impõe-se a redução de salário e do tempo de folga etc. aos trabalhadores. Ingurgitam-se os “valores” das empresas, as “razões” dessas empresas: a “cultura de empresa” provoca uma desestabilização no regime salarial cada vez mais acentuada.³⁵

35 ZANOTELLI, L. C. Le pôle de Tubarão et l’expansion périphérique de l’agglomération de Vitória – Espírito Santo – Brésil. Tese (Doutorado em Geografia Humana, econômica e regional) – Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade de Nanterre – Paris X – França, 1998, 1.142 f. 3 v. Vejam-se particularmente o capítulo 4 do volume II, “O regime de mobilização arcaico-modernizador” e o capítulo 5 “As condições de trabalho”, que tratam das relações de trabalho e das doenças e acidentes profissionais na ex-CST, atual CST-Arcellor-Mittal, grande usina siderúrgica instalada na Aglomeração de Vitória – ES. Ainda sobre as relações salariais e as fragilidades engendradas pelo atual regime, pode-se consultar Christophe Dejours. Travail. Usure mentale: de la psychopathologie à la psychodynamique du travail. Paris: Bayard, 1993.

Voltaremos a essa temática do aparente obedecer a si mesmo no último capítulo.

Os indivíduos sociais são constituídos em sujeito, o que Althusser (apud *MPs*, v. 2, p. 85: grifo nosso) “[...] nomeia interpelação (ei, você aí!), [...] [ele] denomina sujeito absoluto o ponto de subjetivação, analisa ‘a reduplicação especular’ dos sujeitos...” Para Deleuze e Guattari, não se trata de operação linguística, muito menos existe sujeito, “[...] mas somente *agenciamentos coletivos de enunciação*, sendo a subjetivação apenas uma dentre tais agenciamentos, designando, por isso, uma formalização da expressão ou um regime de signos, não uma condição interior de linguagem”. Não se trata, também, como em Althusser (apud *MPs*, v. 2, p. 86) de um

[...] movimento que caracteriza a ideologia: a subjetivação como regime de signos ou forma de expressão remete a um agenciamento, isto é, a uma organização de poder que já funciona plenamente na economia, e que não vem a se superpor a conteúdos ou a relações de conteúdos determinados como reais em última instância. O capital é um ponto de subjetivação por excelência.

A ideologia não convence, são os agenciamentos que engendram subjetivações variadas e que “convencem”, como veremos.

Deleuze e Guattari constroem um espaço onde duas figuras, a “*do pensamento-consciência*” e “*do amor-paixão*”, se constituem dentro do regime pós-significante. Dois momentos mistos que se invertem e interferem um no outro: amor burocrático (casal), paixão burocrática pelo “bem feito”, pela “coerência” até a obsessão monomaniaca da identificação do sujeito com a própria lei ou transgredindo a lei para melhor aplicá-la: máquina burocrática monstruosa! A subjetivação pode afetar a *linha de fuga do sistema* de um signo positivo e atingir um absoluto, mas essa linha de fuga reiniciada eternamente, escapando dos regimes dominantes, pode ser, e o é, na maioria das vezes, renegada; aquilo que é transgressão retorna sob a forma de uma paixão maior ainda pela burocracia, pela lei e pela ordem, porque

o absoluto da consciência é o absoluto da impotência, e da intensidade da paixão, o calor do vazio, nessa redundância de ressonância. Pois a subjetivação constitui essencialmente processos lineares finitos, de forma que um termina antes que o outro comece: assim como sempre acontece com o cogito, com uma paixão ou uma reivindicação sempre retomada. (MPs, v. 2, p. 89).

Eternas repetições do mesmo sob outras formas, a ressonância e a redundância são as ordens do regime de pós-significação: o Cogito, a consciência de si, o sujeito pensante. *Penso logo existo* é uma espécie de buraco negro: o amor-paixão e a consciência perseguem a sua própria morte na abissal busca do sem fim.

Desse modo, a subjetivação estabelece à linha de fuga uma segmentaridade que não cessa de renegá-la, e impõe à desterritorialização absoluta um ponto de abolição que não cessa de barrá-la, de desviá-la. A razão disso é que “as formas de expressão ou os regimes de signos são ainda *estratos* (mesmo quando considerados por si mesmos, abstraindo as formas de conteúdo); a subjetivação não deixa de ser um estrato assim como a significância.” (*MPs*, v. 2, p. 89-90).

Os estratos “aprimoram o homem”, o organismo (no sentido de organização muito mais que do corpo em si), a significância, a interpretação, a subjetivação e a sujeição. O que fazer para enfrentar esse estado de coisas e abrir novas possibilidades, novas coordenadas? Deleuze e Guattari elaboram o que eles vão chamar de *plano de consistência e de máquina abstrata*, “[...] aí onde não existe mais regime de signos, mas onde a linha de fuga efetua sua própria positividade potencial, e a desterritorialização, sua potência absoluta.” (MPs, v. 2, p. 90). Como fazer então para passar o agenciamento de sua face voltada para os estratos à outra face voltada para o plano de consistência? A resposta:

Desestratificar, abrir-se para uma nova função diagramática. Que a consciência deixe de ser seu próprio duplo; e a paixão, o duplo de um para outro. Fazer da consciência uma experimentação de vida; e da paixão um campo de intensidades contínuas, uma emissão de signos-partículas. (MPs, v. 2, p. 90).

Ou ainda “desubjetivar a consciência e a paixão”; construir uma desterritorialização positiva absoluta (o devir animal - ou o devir natureza - e o devir cultural tomando apoio na “consciência” e se inscrevendo num espaço natureza-sociedade) sobre o plano de consistência em contraposição às outras desterritorializações (por um lado, significantes; e, por outro, absolutas, mas negativas, posto que surjam na subjetivação) que sobressaem das tipologias mistas de semióticas estabelecidas.

A partir das tipologias dos regimes de signos, Deleuze e Guattari adentram uma *pragmática gerativa* (diferentes regimes abstratos de signos formam semióticas mistas concretas e combinadas) e *transformacional* (que faz mapas de transformação dessas semióticas). Essa pragmática está associada às transformações, pois a linguagem é caso de política.

[Os] regimes de signos são agenciamentos de enunciação dos quais nenhuma categoria lingüística consegue dar conta: o que faz de uma proposição ou mesmo de uma simples palavra um “enunciado” remete a pressupostos implícitos, não explicitáveis, que mobilizam variáveis pragmáticas próprias à enunciação (transformações incorpóreas) (MPs, v. 2, p. 90).

A significância ou a subjetivação supõem um agenciamento, não o inverso.

Para dar uma relativa unidade dentro da multiplicidade dessas relações, Deleuze e Guattari constroem o que chamam de *máquina abstrata*, que conjuga os *agenciamentos coletivos de enunciação* (formas de expressão de regimes de signos – sistema semiótico) e o *agenciamento maquínico ou de corpo* (formas de conteúdo – sistema físico).

Essa máquina constitui e conjuga duas pontas de desterritorialização do agenciamento. Essas duas pontas (expressão-conteúdo) têm pressuposição recíproca, não hierárquica. O diagrama – representação gráfica ou esquemática, permitindo descrever a evolução de um fenômeno, a correlação de fatores, a disposição relativas das partes de um conjunto – é utilizado por Deleuze e Guattari para se referir à máquina abstrata. É também utilizado no livro que Deleuze escreveu sobre Foucault (DELEUZE, 1986). De outro lado, em MPs (v. 2, p. 98) Deleuze e Guattari assinalam a proximidade que eles têm com Foucault, mas, também, as diferenças. Assim, em relação à

teoria dos enunciados de Foucault, que seriam da mesma ordem dos agenciamentos coletivos de enunciação, do agenciamento maquínico e da máquina abstrata ou do diagrama, Deleuze e Guattari (MPs, v. 2, p. 98-99 e nota 36,) anunciam dois pontos de desacordo:

1 – Os agenciamentos não nos parecem, antes de tudo, de poder, mas de desejo, sendo o desejo sempre agenciado e o poder uma dimensão estratificada do agenciamento; 2 – O diagrama ou a máquina abstrata têm linhas de fuga que são primeiras, e que não são, em um agenciamento, fenômenos de resistência ou de réplica, mas picos de criação e de desterritorialização.

Essa máquina abstrata ou diagrama corresponderia aos genes mutantes onde tudo entra e donde tudo sai? Em todo caso, a partir dessa concepção, os autores constroem um sentido que ultrapassa a dicotomia “natureza e sociedade” ou “natureza e cultura”, “natureza e linguagem” etc. Esse sentido nos parece dos mais interessantes e férteis para se pensar o que se denomina Geografia (física e humana), sem dar o primado a um dos seus termos ou, ainda, de buscar-se o ultrapassamento da expressão continente e conteúdo. Vejamos o que dizem:

Mas, destraficada, desterritorializada por si mesma, a máquina abstrata não tem forma em si mesma (muito menos substância) e não distingue em si conteúdo e expressão, ainda que presida fora de si a essa distinção, e as distribua nos estratos, nos domínios e territórios. Uma máquina abstrata em si não é mais física ou corpórea do que semiótica, ela é diagramática (ignora ainda mais a distinção do artificial e do natural). Opera por matéria e não por substância; por função, e não por forma. As substâncias, as formas, são de expressão “ou” de conteúdo. Mas as funções não estão já formadas “semioticamente”, e as matérias não estão “fisicamente” formadas. A máquina abstrata é pura função-matéria – o diagrama, independentemente das formas e das substâncias, das expressões e dos conteúdos que irá repartir. (MPs, v. 2, p. 99).

A máquina abstrata é pura função-matéria. O diagrama não tem “[...] nem substância, nem forma, nem conteúdo nem expressão” (MPs, v. 2, p. 99). Ou seja, é um vazio, mas que não é como a semiótica significante estruturalista, que significa! Porém um “vazio-pleno”, um sistema generativo onde se encontra a matéria, poderíamos dizer, em seu estado físico-químico tanto nos animais como nos vegetais e/ou minerais: uma matéria ainda informe, em que não se distingue nem forma de expressão e nem conteúdo (tanto físicos como linguísticos). A “[...] função tem apenas “traços”, de conteúdo e de expressão, cuja conexão ela assegura: não podemos mesmo mais dizer se é uma partícula ou se é um signo.” (MPs, v. 2, p. 99). A máquina abstrata é um

[...] conteúdo-matéria com graus de intensidade, resistência, condutibilidade, de aquecimento, de alongamento, de velocidade ou de demora; uma expressão-função que apresenta tão somente “tensores”, como em uma escrita matemática, ou, antes, musical. Assim, a escrita funciona diretamente colada no real, assim como o real escreve materialmente. É então o conteúdo mais desterritorializado e a expressão mais desterritorializada que o diagrama retém, para conjugá-los (MPs, v. 2, p. 100).

A máquina abstrata ou diagrama é então o espaço tanto intelectual quanto mate-

rial onde tudo se gera, rompe-se com todas as dicotomias e se introduz um sentido material-social-semiótico que dá matéria-conteúdo e expressão-função aos processos.³⁶

Esses conceitos *de agenciamento, máquina abstrata e diagrama* substituem, de certa maneira, o conceito de *máquina desejante* que havia em *O anti-Édipo* (ZOURA-BICHVILLI, 2003, p. 49). Esse diagrama-máquina é abstrato, no entanto, concreto nos seus efeitos, nas suas atualizações – como, por exemplo, em Foucault, a série de agenciamentos coletivos (escola, exército, fábrica, asilo, prisão etc.), que consiste em graus ou singularidades num diagrama abstrato que comporta, unicamente por sua conta, matéria e função (multiplicidade humana qualquer a ser controlada) que atravessam o campo social-teórico, mas pragmático nas suas articulações signos-matéria. Indo para além da forma e do conteúdo, apresenta-nos algo que não é essência nem aparência, é inatural, virtual, mas atualizável. Definida por seu diagramatismo,

[...] uma máquina abstrata não é uma infraestrutura em última instância, tampouco é uma idéia transcendente em suprema instância. Ela tem, antes, um papel piloto. Isso ocorre porque uma máquina abstrata ou diagramática não funciona para representar, mesmo algo de real, mas constrói um real por vir, um novo tipo de realidade. Ela não está, pois, fora da história, mas sempre “antes” da história, a cada momento em que constitui pontos de criação ou de potencialidade. (MPs, v. 2, p. 100).

Ela é, assim, um “[...] abstrato-real, que se opõe ainda mais à abstração fictícia de uma máquina de expressão supostamente pura. É um absoluto, mas que não é nem indiferenciado nem transcendente” (MPs, v. 2, p. 100-101). As máquinas abstratas, assim, podem possuir nomes próprios e igualmente datas; elas não designam pessoas ou sujeitos, mas matérias e funções. O nome de um pensador como Marx, por exemplo, pode designar uma análise do capitalismo, como certos cientistas ou artistas designam por seus nomes certos processos que criaram.

Há uma oposição aparente e uma complementação, ao mesmo tempo, uma bivalência, ou ainda uma pressuposição recíproca, entre, de um lado, as máquinas *abstrato-diagramáticas* – nem estruturantes nem totalizantes, mas desterritorializantes³⁷ – e o *plano de consistência* onde elas se articulam e, de outro lado, os *estratos* (as *capturas*) dos fluxos onde ocorre a distinção real de uma forma de expressão (índices, ícones ou símbolos) e de uma forma de *conteúdo* (corpos, coisas ou objetos que entram em sistemas físicos, organismos e organizações). Existe uma oposição aqui da *diagramá-*

36 Essa questão nos lembra o que no artigo sobre o estruturalismo (A quoi reconnait-on le structuralisme?) Deleuze escrevia a propósito da indistinção no estruturalismo entre infraestrutura e superestrutura e que não há uma estrutura que determina as outras estruturas em última instância (economia, sociologia, psicologia, Falus, Fetiche econômico etc.), todas se articulam num espaço dos possíveis (1973, p. 322-323). Conforme a esse propósito, pode-se ler Althusser em *Pour Marx* (1966 [2005]) sobre a necessária articulação entre superestrutura e a estrutura econômica e como a determinação em última instância do econômico é necessariamente mediada pela superestrutura. Também a matéria-função poderia vir a ser outra maneira de se referir aos modos consagrados de definição de espaço-tempo, mesmo se, e sobretudo, por causa disso, não excluíssem, ao contrário, a História e a Geografia, que são constitutivos do mundo de contingências.

37 « O movimento mais profundo que conjuga matéria e função – a desterritorialização absoluta, como idêntica à própria terra – só aparece então sob a forma de territorialidades respectivas, territorializações relativas ou negativas, e reterritorializações complementares.” (MPs, v. 2, p. 101). Veja, a propósito da territorialização, das desterritorializações e das reterritorializações, na perspectiva da Geografia, os pertinentes comentários de Haesbaert (2004, p. 99-141).

tica a uma *axiomática*: os axiomas³⁸ estão sempre recuperando e “disciplinando” os diagramas, reintroduzindo-os no interior da ciência real ou das estruturas de poder; os elementos minoritários das ciências, os “contadores de estórias”, estão sendo estigmatizados e recuperados ao mesmo tempo. Mas no interior da própria axiomática, os processos abstratos e diagramáticos estão à obra, instituindo linhas de fugas permanentemente por meio de criações incessantes.

Em síntese, para Deleuze e Guattari, no regime de signos há, de fato, quatro componentes da pragmática:

1. componente generativo: mostra como toda semiótica é concretamente mista (expressiva e abstração);
2. componente transformacional: mostra como todo regime abstrato pode ser traduzido noutra, transformar-se noutra e, sobretudo, se criar a partir doutros (expressão);
3. componente diagramático: consiste em tomar os regimes de signos ou as formas de expressão para extrair deles signos-partículas, que não são mais formalizados, mas constituem traços não formados, combináveis uns com os outros (abstração das formas de conteúdo e das formas de expressão); e
4. componente maquínico: como as máquinas abstratas se realizam dentro dos agenciamentos concretos.

Resumindo, a pragmática, as máquinas abstratas e as diagramáticas, os agenciamentos coletivos de enunciação, os agenciamentos maquínicos de corpo e o plano de consistência (matéria-função) em relação às axiomáticas e aos estratos de captura (substância-forma e expressão-conteúdo) são representados na Figura 1.

Em fim, Deleuze e Guattari (*MPs*, v. 2, p. 107) escrevem:

Por detrás dos enunciados e das semiotizações, existem apenas máquinas, agenciamentos, movimentos de desterritorialização que percorrem a estratificação dos diferentes sistemas, e escapam às coordenadas de linguagem assim como de existência. É porque a pragmática não é o complemento de uma lógica, de uma sintaxe ou de uma semântica, mas, ao contrário, o elemento de base do qual depende todo o resto.

A análise da pragmática semiótica de Deleuze e Guattari aborda os signos, os enunciados e o concreto-abstrato por meio das máquinas abstratas, dos agenciamentos e dos planos de consistência. Ela é uma forma de fugir à duplicidade do sujeito-objeto e da natureza-sociedade; representa, desse modo, uma construção e desconstrução permanente das *Verdades* e um desmonte dos textos sagrados e do *Cogito*. Para isso, eles demonstram o movimento recomeçado incessantemente da busca infinita de

38 O axioma é uma proposta primeira: verdade admitida sem demonstração sobre a qual se funda uma ciência, um raciocínio. É um princípio colocado hipoteticamente na base de uma teoria dedutiva. A axiomática envia a uma Teoria; é uma forma acabada de uma teoria dedutiva, construída a partir de axiomas e desenvolvida por meio de regras de inferência.

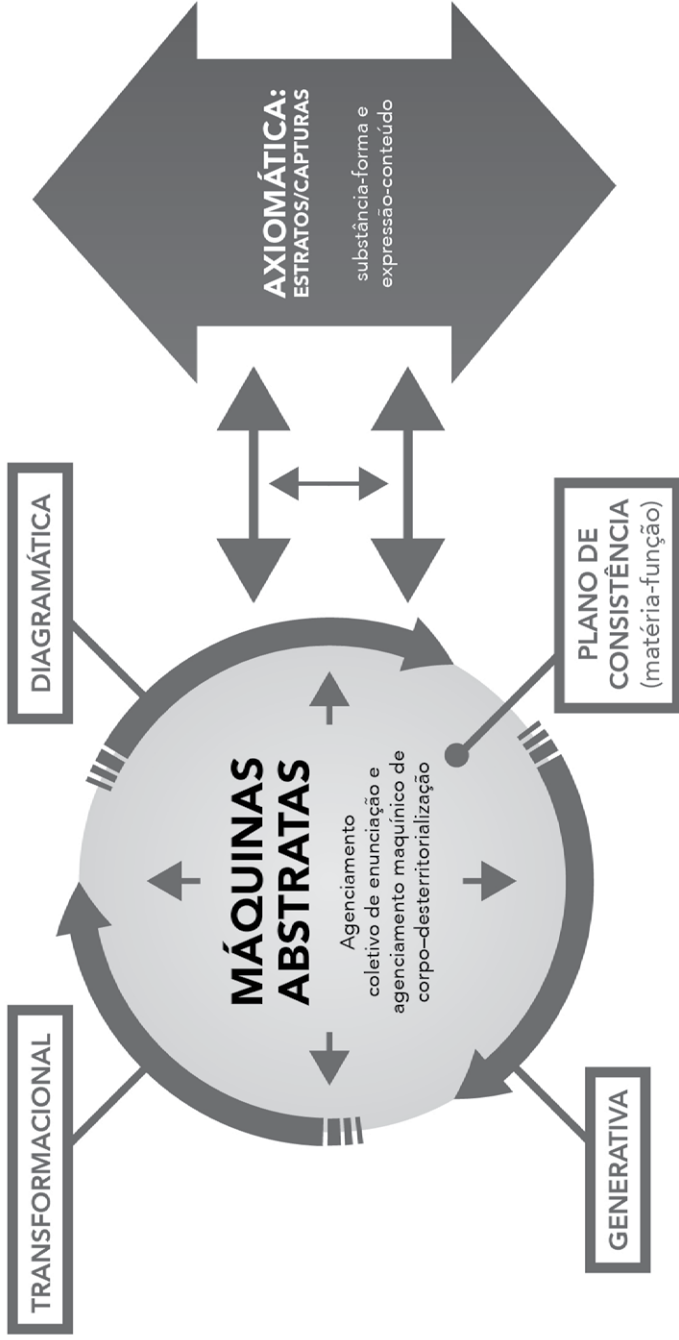


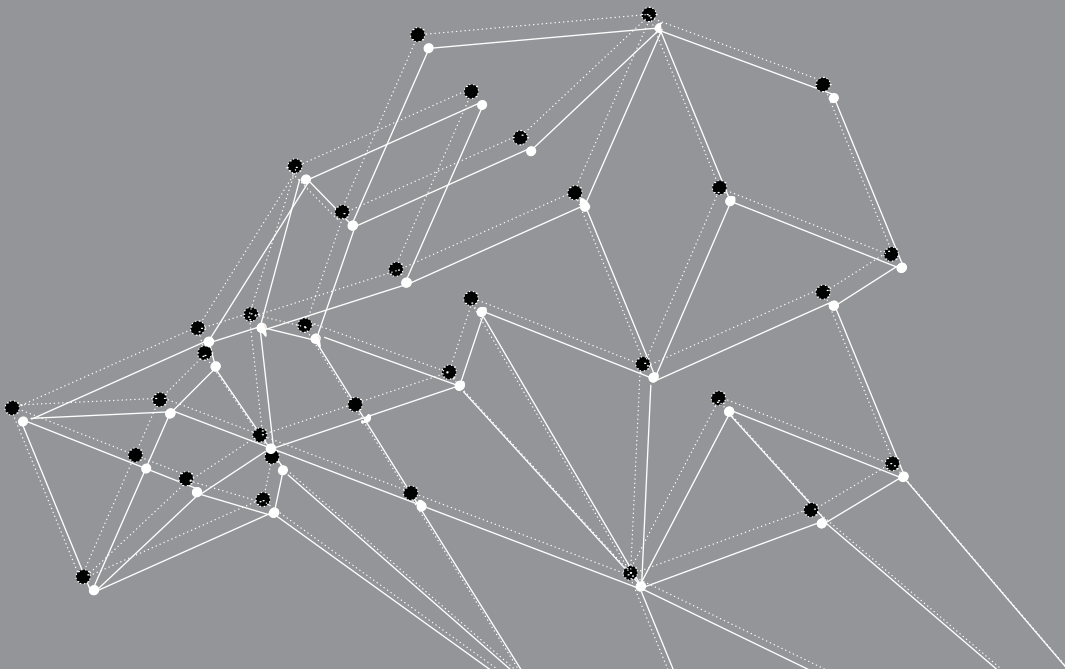
Figura 1 – Pragmática, máquinas, plano de consistência e axiomática.
 Elaboração: Cláudio Luiz Zanotelli

um referente último, de um significante (da história, do mundo, da razão) que de fato é atravessado por potências diversas, que são capturadas (axiomática) em parte, mas que fogem e recriam linhas de fuga, segmentos refeitos (diagramática), permanentemente.

De um lado, uma diagramática generativa e transformacional e, de outro lado, uma axiomática que reitera a ordem, isso em misturas sem fim. Deleuze e Guattari permitem, dessa forma, uma compreensão da Política que se insere nos movimentos de contestação desterritorializados que são reterritorializados pelo/no Estado e pelo/no Capital, mas que são sempre recomeçados e fugidios, portanto, movimentos micropolíticos (difusos de forma heterogênea e rizomática) que se distribuem por segmentos nos estratos *socioterritoriais* (habitar, circular, trabalhar, brincar); o vivido é segmentarizado socioespacialmente. São esses últimos aspectos que serão abordados a seguir.

POLÍTICAS MOLECULARES E MOLARES

– pgs 81 à 105 –



O homem é um “animal segmentado”. Somos segmentados por todos os lados, dizem-nos Deleuze e Guattari. A casa é segmentarizada conforme seus cômodos; as ruas conforme a ordem da cidade; a fábrica, conforme a natureza do trabalho e das operações. Somos segmentarizados em classes sociais, em família, escola, exército, profissão. Desse modo, “ora os diferentes segmentos remetem a diferentes indivíduos ou grupos, ora é o mesmo indivíduo ou o mesmo grupo que passa de um segmento a outro.” (MPs, v. 3, p. 84).

Somos segmentarizados *binariamente* em oposições duais (oposição de classes sociais, de gênero (homem e mulher), etc.); somos segmentarizados *circularmente* (as minhas ocupações, as ocupações de meu bairro, de minha cidade, do meu país etc.), somos segmentarizados *linearmente*, em linha reta, cada segmento representa um episódio ou um processo (diversos papéis assumidos simultaneamente ou na família, ou na escola, ou no trabalho etc.). Essa segmentação é descrita, inicialmente, a partir da forma de organização das *sociedades ditas primitivas*, sem Estado.

A segmentaridade primitiva é, ao mesmo tempo, a de um código polívoco, fundado nas linhagens, suas situações e suas relações variáveis, e a de uma territorialidade itinerante, fundada em divisões locais emaranhadas. Os códigos e os territórios, as linhagens de clãs e as territorialidades tribais organizam um tecido de segmentaridade relativamente flexível (MPs, v. 3, p. 85).

Esse tecido impede de certa forma o aparecimento do Estado. Tese que já tinha sido abordada em *O anti-Édipo*, capítulo III: “Selvagens, bárbaros e civilizados”. Mas em *MPs*, as oposições aparentes entre Estado e Sociedade sem Estado são apresentadas como mais complicadas e problematizadas. O Estado moderno não é menos segmentarizado. De fato, não só o “[...] Estado se exerce sobre segmentos que ele mantém ou deixa subsistir, mas possui sua própria segmentaridade e a impõe”. (MPs, v. 3, p. 85).

Os autores estabelecem dois tipos de segmentaridade: uma “primitiva” e flexível, a outra “moderna” e dura. A primitiva e flexível, segmentária, com seus códigos e territorialidades, seus clãs e tribos, impede a ressonância, os ecos entre os diferentes círculos de poder atravessados por linhas e seus segmentos; os círculos não são concêntricos e não levam a uma significância suprema, a um Deus, ou Estado Central.

No Estado e na sociedade moderna (segmentaridade “moderna” e dura), os círculos são concêntricos: os rostos do pai, do professor, do coronel, do patrão “se põem a redundar, remetendo a um centro de significância; as rostificações animais [dos ‘primitivos’] são substituídas por um macro-rosto cujo centro está por toda parte e a circunferência em parte alguma” (MPs, v. 3, p. 87), isto pode ser representado pelos retratos dos presidentes, chefes, ditadores, etc. que se encontram em todas as partes.

Como dizem os autores: “O Estado, portanto, não se define apenas por um tipo de poder, público, mas como uma caixa de ressonância para os poderes tanto privados quanto públicos.” (MPs, v. 3, p. 87-88, nota 6). Deduz-se, para Deleuze e Guattari, citando Althusser, que

A distinção do público e do privado é uma distinção interior ao direito burguês, válida nos domínios subordinados onde o direito burguês exerce seus poderes. O domínio do Estado lhe escapa, pois ele está para além do Direito. [...] Ele é, ao contrário, a condição de qualquer distinção entre público e privado (ALTHUSSER apud MPs, v.3, p. 88).

O Estado, como centro significante antes mesmo da separação entre público e privado, é a condição para que tal aconteça. Isso nos conduz à reflexão da impossibilidade de acontecer aquilo que, de maneira aparente, e trapaceira, reivindicam os neoliberais econômicos: a diminuição da interferência do Estado.

Em efeito, sem Estado os interesses privados correm o risco de soçobrar. No entanto, isso não quer dizer, como veremos, que o capitalismo nos tempos atuais esteja sob a égide do Estado, bem ao contrário, mas o Estado em um processo de inversão é um dos meios da realização da acumulação ampliada do capital e uma das condições para seu surgimento e manutenção (debateremos sobre essa questão no último capítulo).

O par “público e privado” (espaços públicos e privados) ganha nova dimensão quando não raciocinamos na perspectiva de sua existência quase que canonizada, que remete muitos a defender “o público” contra o privado, e o inverso, sem atentar para o fato de que nos inscrevemos no vocabulário já da partição e da aceitação de um mundo assim feito, portanto no registro do significante territorial: a segmentarização da Terra. Não estamos querendo dizer que denegamos o mundo tal qual está construído, mas esperamos dar a abertura para ver e ouvir de outro jeito essa partição e sua genealogia, o que nos abre outros possíveis, outras heterotopias. Pode-se pensar no interesse comum, coletivo, naquilo que vai para além dessa dicotomia espaços “públicos e privados” que nos aprisiona e permite, por exemplo, a um ator político que, ocupando um cargo, disponha do “patrimônio” coletivo (como o “patrimônio” natural, cultural, empresas públicas de interesse coletivo etc.) em função de visões pessoais e interessadas inscritas no ar do tempo.

Em outro registro, indo para além (ou aquém) da dicotomia público-privado, Foucault (2009), como já abordamos anteriormente, se refere aos “espaços outros”, contraespaços, inventados nas sociedades e bem reais, designando espaços efetivos de iniciação, exclusão, isolamento, passagem (casas de prostituição, jardins, cemitérios, clubes, *resorts*, quartéis, escolas, lugares de isolamento nos rituais de passagem do candomblé etc.). Esses espaços não nos enviam necessariamente à partilha público-privado, mas à maneira como as sociedades se realizam, sonham ou têm pesadelos. Tais espaços são, ademais, evolutivos. Alguns que funcionaram podem deixar de existir em determinada época ou voltar a existir ou assumir importâncias variáveis, como a significação do ritual do enterro nas sociedades da Idade Média. Naqueles tempos, não se dava um valor solene aos cadáveres, que eram jogados juntos numa fossa comum. Aparentemente, em Vitória (ES), os mortos que tinham menos marcas de distinção social eram, ainda no século XIX, enterrados em fossas comuns, nas proximidades das igrejas, conforme se pode notar na Igreja do Rosário, no centro histórico dessa capital. Bem distante disso, os cemitérios hoje são organizados com cada um em sua “caixa” individual, em sua “pequena decomposição”. Além do mais, hoje, os cemitérios também tendem a ser colocados fora da cidade, como se fossem um centro de infecção.

Ainda, a propósito desses espaços outros que vão para além da partilha público-privado, pode-se citar os lugares para os quais se mandavam as pessoas com hanseníase no Espírito Santo até bem pouco tempo, como o prova o leprosário (Hospital Doutor Pedro Fontes). Esse leprosário foi construído em Cariacica, Região Metropolitana da Grande Vitória (RMGV), nas proximidades da Nova Rosa da Penha, antiga fazenda Itahenga – ou Pedra do Diabo em Tupi, nome sugestivo – nos anos 1930. Era isolado da cidade (próximo à Baía de Vitória e à foz do Rio Cariacica ou Bubú), e contava com

cemitério, escolas (o Educandário Alzira Bley) para os filhos dos internos, separados da vida cotidiana e da cidade, e 65 pavilhões diversos (com o pavilhão dos meninos e das meninas, pavilhões para os doentes, restaurante etc.). Verdadeira colônia isolada do mundo e de tamanho ímpar para a época. Hoje, ali funciona um centro de atendimento para os doentes que continuam a morar na área (Vila Cajueiro) e nas proximidades, bem como uma escola, capela e outros equipamentos públicos.

No Estado, antes do Estado e do capitalismo ou em paralelo com eles, esses lugares que os homens inventam nos falam de ambientes que representam “verdades” do momento, vontades de toda uma sociedade ou parcelas dessa sociedade. Sendo assim, talvez mais que pensar a partilha entre privado e público, poderíamos pensar no que lhes é transversal, ou mesmo pensar em como o que se considera público ou privado, projetado na Terra, seja essa marca de “valores” sobre o corpo da Terra e sobre o corpo dos homens (em *codeterminação*) e que tenha uma significação particular, que não é evidente, como poderia nos deixar acreditar a expressão: “interesse público”.

Para se evitar mal-entendidos não queremos dizer com isso que tanto faz se os espaços são apropriados privativamente ou publicamente. Não, bem ao contrário! O que se pretende é problematizar as verdades sobre as quais trabalhamos sem nem saber que são conjunturais e que nos limitamos ao registro que herdamos da ordem discursiva, assim, limitando nossa compreensão e ação. Isso muitas vezes favorece aqueles que se encontram no comando dos Estados legitimados pela democracia oligárquica e pela ordem dominante, inclusive quando, de maneira eufemística e invertida, invocam o “interesse público” para alienar o patrimônio público por meio das privatizações as mais diversas.

A CUMPLICIDADE DOS SETORES PÚBLICOS E PRIVADOS NA ALIENAÇÃO DO PATRIMÔNIO COLETIVO: O CASO DA PRIVATIZAÇÃO DA ARCELLOR-MITTAL (EX-COMPANHIA SIDERÚRGICA DE TUBARÃO)

Em relação às privatizações no Brasil dos anos 1990 e a associação do público e do privado, pode-se ler o livro *A privatária tucana* (RIBEIRO JR., 2011) que, apesar de ser construído de maneira confusa, cheio de reditas, pouco sistematizado, com dados pouco trabalhados e tratando de um tema já estudado de maneira sistemática por inúmeros trabalhos de fôlego no Brasil e no exterior, tem o mérito de resgatar o período das privatizações do patrimônio público e, portanto, de interesse coletivo no Brasil nos anos 1990, em associação com os partidos que se encontravam no comando do país àquela época. O autor demonstra as lutas de captura por essas riquezas entre o setor financeiro, empresarial nacional e multinacional em articulação com políticos que se encontravam, e se encontram, a serviço de uma ordem neoliberal, tirando enormes vantagens partidárias e pessoais. Para isso, utilizavam e utilizam os paraísos fiscais como lavanderia do dinheiro desviado e/ou ganho como propina quando se deram e se dão as privatizações.

Ainda em relação às privatizações no período dos anos 1990, realizamos um estudo (ZANOTELLI, 1998, v.1, p. 240-258) sobre a ex-CST (Companhia Siderúrgica de

Tubarão), atual Arcelor-Mittal, usina siderúrgica integrada (hoje, com capacidade de produção de cerca de 7,5 milhões de toneladas de aço, constituindo-se numa das principais siderúrgicas no Brasil), localizada no Polo de Tubarão, na RMGV, Espírito Santo.

A construção dessa Companhia havia custado 3,1 bilhões de dólares; a parte principal de sua dívida foi absorvida pelo Estado Federal antes da privatização. A empresa dispunha, quando da sua privatização em 1992, de 2,1 bilhões dólares de imobilizações e 50 milhões de dólares de estoque. Venderam-se 89% de suas ações por 347 milhões de dólares (79% desse valor foram pagos com títulos “podres” da dívida pública e 21% foram pagos com certificados de privatização, que eram negociados no mercado secundário em média por 50% de seu valor de face). Os principais felizardos que adquiriram esse patrimônio foram os *Bancos Bolzano Simonsen* e o *Unibanco*, que compraram 50% do capital total por 190 milhões de dólares, pagos em títulos da dívida pública e de certificados de privatização, ou seja, a parte dos bancos – as compras dos outros principais acionários também foram realizadas com esses títulos e/ou subvencionadas – custou de fato 95 milhões de Dólares.

As ações da CST foram vendidas entre 1992 e 1996 no mercado. Entre 1992 e 1995, portanto em apenas 3 anos, os acionários principais da CST, especialmente os bancos citados e a Companhia Vale do Rio Doce (atual Vale S.A), na época empresa ainda sob controle do Estado e privatizada em 1997, obtiveram uma valorização média global de 6,9 vezes o capital real investido.

Mas se calcularmos os valores ganhos com a venda da parcela final do capital total (23%) – que ainda detinham os bancos citados, em 1996 – por 514 milhões de dólares em relação ao valor de face que investiram nessa parte do capital em 1992 (23% de 190 milhões), eles tiveram um benefício de 11,6 vezes o capital aparente investido somente nessa parte das ações; se considerarmos a decota dos títulos (23% de 95 milhões efetivamente pagos), esse valor é 24 vezes superior ao que de fato foi investido.³⁹

Essa operação demonstra para quem e para que foram privatizadas as empresas e quem assumiu as dívidas da época da ditadura: o Estado. Isso contribuiu para aumentar uma dívida pública que foi transformada de maneira mágica em dívida quase que eterna e que é objeto de diversas contestações, tal é a quantidade de manobras e traças do setor financeiro e seus acólitos no poder à época dos fatos (anos do governo Fernando Henrique Cardoso).

O setor financeiro foi o que mais lucrou e o que mais rapidamente saiu do capital da empresa. Pois, negociou as ações dessa empresa no mercado de maneira eficaz, uma vez que o valor da CST, quando da privatização, foi muito inferior ao seu valor real. Acrescente-se a isso o fato de que a CST teve as perdas do período em que era controlada pelo Estado, descontadas, posteriormente à privatização, do imposto de renda a pagar da empresa.

Essa história dos anos 1990 no Brasil se repete hoje com as privatizações das estradas federais, em particular a privatização da BR 101, que atravessa de Norte a Sul o Estado – ou a BR 262 em vias de ser privatizada e que liga o Espírito Santo a Minas Gerais – e que foi submetida a um leilão realizado em pleno mês de férias: janeiro de

³⁹ Ou seja, somente 23% das ações possuídas até então pelos bancos referidos e vendidas em 1996 por 514 milhões de dólares, equivaleram a 5,4 vezes o valor realmente pago pelos bancos pela totalidade (50% do capital total) das ações compradas em 1992 (95 milhões!)

2012. No Brasil, atualmente, as infraestruturas estão, de maneira geral, passando por concessões ao setor privado, o que vem aumentando os espaços para que se invista o excedente de capital e que se promova mais acumulação deste. Eis o Estado facilitador do empresariado, demonstrando uma de suas facetas onde se brada o patrimônio coletivo e se impõe taxas para a circulação com os pedágios, retrocedendo, assim, aos impostos e taxas que se pagavam para se entrar nas cidades e circular em determinadas estradas na Idade Média e no Brasil colonial.

Voltemos às análises de nossos autores acerca do Estado, fundamento e garantidor da partilha do público e do privado. Os círculos de poder do Estado se organizam em arborescência. Os Estados, desde a antiguidade, em particular na Roma antiga, constroem uma razão de Estado geométrica ou linear, operam “[...] um planejamento territorial, uma substituição dos lugares e das territorialidades pelo espaço, uma transformação do mundo em cidade, em suma uma segmentaridade cada vez mais dura” (VIRILIO apud MPs, v. 3, p. 88). A “geometria primitiva” (protogeometria)

[...] é uma geometria operatória em que as figuras nunca são separáveis de suas afecções, as linhas de seu devir, os segmentos de sua segmentação [...]. Ao contrário, a geometria de Estado, ou melhor, a ligação do Estado com a geometria, se manifestará no primado do elemento – teorema, que substitui formações morfológicas flexíveis por essências ideais ou fixas, afectos por propriedades, segmentações em ato por segmentos pré-determinados. (VIRILIO apud MPs, v. 3, p. 88).

A propriedade privada necessita do espaço esquadrinhado, sobrecodificado e fragmentado, pelo cadastro. Mas, apesar dessas distinções entre lugares e espaço, como havíamos chamado anteriormente a atenção, Deleuze e Guattari separam, tipologizam, para melhor demonstrar as imbricações (como Foucault, mostrando-nos as heterotopias existindo em todas as sociedades).

Portanto, da diferença entre o segmento flexível (lugares, local, territorialidades “primitivas”) e o segmento duro global (Estado, espaço esquadrinhado, desterritorializações e reterritorializações das sociedades ditas primitivas), nasce a perspectiva de que o segmento flexível também está no e é recoberto pelo Estado e pela sociedade moderna, mas, claro, com intensidades e formas diversas. Por outro lado, o segmento flexível, por sua vez, recupera e transforma a segmentação dura do Estado. Identidades instáveis globais e fragmentares se re-fazem, mas identidade de qualquer jeito, reconstruídas sobre as costas dos segmentos capturados das sociedades e desfeitas pela própria sociedade.

Desse modo, retorna ao centro aquilo que estava na margem, para ser novamente misturado, embaralhado e retornar à margem e, por seu turno, o centro se faz penetrar, também, em suas codificações duras pelas descodificações flexíveis: misturas e ambivalências das duas segmentaridades, embaralhando-se, assim, os códigos. Guattari e Deleuze nos dizem (MPs, v. 3, p. 90):

As sociedades primitivas têm núcleos de dureza, de arborificação, que tanto antecipam o Estado quanto o conjuram. Inversamente, nossas sociedades continuam banhando num tecido flexível sem o qual os segmentos duros não vingariam. Não se pode atribuir a segmentaridade flexível aos primitivos. Ela não é nem mesmo a sobrevivência de um

selvagem em nós; é uma função perfeitamente atual e inseparável da outra. Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são, pois, atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e a outra molecular. Se elas se distinguem, é porque não têm os mesmos termos, nem as mesmas correlações, nem a mesma natureza, nem o mesmo tipo de multiplicidade. Mas se são inseparáveis é porque coexistem, passam de uma para a outra, segundo diferentes figuras como nos primitivos ou em nós – mas sempre uma pressupondo a outra. Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica.

Adeus, portanto, às ilusões que poderiam ainda restar da leitura de *O anti-édipo* de um contramodelo implícito de uma sociedade primitiva que impediria o Estado, que teria “um sentido da democracia” original, conforme escrevia Pierre Clastres (1974, p. 26).

A distinção é de termos, correlações e natureza entre as segmentaridades, não de matéria e funções que, conforme o sentido, ocupam formas e constroem conteúdos de significação variáveis, incluindo aí as diferentes formas de sociedade com ou sem Estado. Essa questão das sociedades ditas primitivas x Estado será retomada no subcapítulo Sociedade-sem-Estado, Sociedade-contra-Estado e Sociedade-Estado do Capítulo Genealogias e arqueologias do Estado, da máquina de guerra, da cidade e do capitalismo.

Passaremos a discorrer na perspectiva da relação sociedade-Estado sobre os aspectos molares e moleculares, macropolíticos e micropolíticos invocados pelos autores.

A tipologia ou a metodologia de disjunção-conjunção permite analisar as relações entre “massa” e classe social que são do tipo molecular e molar, pois, vários elementos que constituem a massa anônima segmentada num movimento social reivindicatório qualquer, sem identidade ideológica precisa, trazem traços de clivagem dos segmentos de classe inscritos nas linhas das relações de poder. Deleuze e Guattari (MPs, v. 3, p. 91-100) efetuam uma análise fulgurante dessa problemática, tomando como exemplo os Estados totalitários (ditaduras, nazismos e fascismos), o Estado moderno e o capitalismo.

Nessa parte, em especial, explicitamente aparece um aspecto da obra de Deleuze e Guattari: a *Ética*. Foucault já havia se referido, em prefácio à edição americana de *O anti-édipo*, a esse aspecto da obra conjunta dos autores. O título do prefácio é *Introdução à vida não-fascista* (1977). Ali, entre outras coisas, estão grafadas estas perguntas que Deleuze e Guattari tentam, segundo Foucault, responder em *O anti-édipo*:

Como fazer para não se tornar fascista, mesmo quando (sobretudo quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como liberar nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como expulsar o fascismo que está incrustado em nosso comportamento?

Deleuze e Guattari nos dizem que há Estados totalitários sem fascismos (do tipo ditadura militar e do tipo estalinista) e Estados totalitários fascistas como o nacional-socialismo e o fascismo italiano. Essa concepção se inscreve numa escala macropolítica e num modo especial de centralização que necessita, para ser compreendida em sua complementaridade, da micropolítica. Desse modo,

[...] o fascismo é inseparável de focos moleculares que pululam e saltam de um ponto a outro, em interação, antes de ressoarem todos juntos no Estado nacional-socialista. Fascismo rural e fascismo de cidade ou de bairro, fascis-

mo jovem e fascismo ex-combatente, fascismo de esquerda e de direita, de casal, de família, de escola ou de repartição: cada fascismo se define por um microburaco negro, que vale por si mesmo e comunica com os outros, antes de ressoar num grande buraco negro central generalizado (MPs, v. 3, p. 92).

Ainda uma vez aqui as “metáforas” referentes à física (buracos negros) e também aos “buracos” dos olhos no rosto significante ou ainda outros “buracos”: o do ânus do bode expiatório, por exemplo, como significação carregada de “negatividade”, como vimos no capítulo de MPs, dos “Regimes de signos” e como se pode ler no capítulo “Ano Zero – rostidade”. O desejo nunca está longe dessas descrições.

O fascismo é um movimento de fascínio das massas, “um corpo canceroso mais do que um organismo totalitário” (MPs, v. 3, p. 92). Deleuze e Guattari dizem que o Estado totalitário nazista pôde instalar-se graças às micro-organizações no corpo social alemão e europeu dos microfascismos: uma micropolítica molecular. Assim, essa abordagem nos pode ajudar a responder estas questões: “por que o desejo deseja sua própria repressão, como pode ele desejar sua repressão?” Como os sujeitos desejantes podem cair de amores pelo poder? O desejo da morte – voltaremos a essa questão nos regimes fascistas mais adiante –, da repressão, analisados por Deleuze e Guattari, não se encontram aqui, necessariamente, com a perspectiva moral de “banalização do mal”.

A “banalização do mal” é o título do capítulo VIII do livro de Christophe Dejours, *Souffrance en France: la banalisation de l'injustice social* (1998). Nesse capítulo, o autor se refere ao livro de Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, cujo subtítulo é “Banalidade do mal”. O livro de Hannah trata do julgamento de um grande criminoso de guerra nazista que, portanto, era um personagem banal: nem herói, nem fanático, nem doente, nem grande perverso; homem sem qualidade. Então, emerge a questão, como tal personagem pode ter sido um dos responsáveis da “solução final”? Dejours responde a partir de Arendt, invocando a “banalização do mal” na Alemanha e na Europa do período entre duas guerras como processo longo, preparatório, de humilhações e agressões cotidianas que fizeram com que os judeus, ciganos, comunistas, homossexuais e “minorias” diversas, fossem, aos poucos, considerados como “sub-raça”. Portanto, quando chegaram os processos fascistas massivos de extermínio não teria havido “sensibilização” para o que aconteceu, não se teria visto mais os seres humanos como fazendo parte da “raça humana”; os corpos e as mentes de uma larga parte da população europeia já estariam banhando-se no microfascismo. Dejours, em seguida, desloca essa questão para a sociedade francesa atual onde está havendo uma “banalização da injustiça social”, onde as pessoas aceitam cada vez mais o acinte, a falta de solidariedade nas relações de trabalho e na vida cotidiana em função das “crises” repetidas constantemente. Junta-se a isso, o racismo professado direta ou indiretamente contra os estrangeiros e seus descendentes (sempre o Outro) que são designados à vindicta pública; esses processos fazem com que aos poucos se integre a “luta de todos contra todos” e que se aceite o inaceitável (expulsões dos estrangeiros, demissões em massa, com fechamento de fábricas etc.). Mas reações e resistências estão à obra (mas até quando?), como no caso recente da Inglaterra onde as populações dos subúrbios e periferias se revoltam, como na França no passado (2005) e em outros países atualmente (Espanha, Itália, Grécia, Estados Unidos, Brasil etc.).

No entanto, apesar do não moralismo de Deleuze e Guattari, as questões levanta-

das pelos autores citados mais acima, assim como por Primo Levy em *Si c'est un homme* (1986 [1958]), encontram na abordagem da micropolítica uma ressonância para falar como Deleuze e Guattari. De fato, os mecanismos paranoicos, mas, também, passionais, estão no coração da organização fascista e na produção do medo⁴⁰ e são de ordem material e desejanste. Desse modo, Levy nos descreve como pessoas ditas "normais" puderam ser cúmplices e atores dos horrores nazistas, por meio da banalização cotidiana dos estigmas repetidos sem parar pela mídia, pelo Estado etc. ou como se tomaram decisões sobre a vida de milhões de pessoas da maneira a mais "burocrática possível".

A esse propósito na França atualmente há uma lei de delação, querida pelo ex-governo de Sarkozy, que estimula os franceses a delatarem os estrangeiros ilegais, lembrando os sombrios tempos da 2ª Guerra Mundial, porém as resistências de parte considerável dos cidadãos franceses são importantes, mas, por outro lado, muitos outros "banalizam" o acinte e a não solidariedade, fantasmando as diferenças "essenciais" que haveria entre "nós" e os "outros". Inscrevem-se, assim, num movimento histérico e de fusão com os partidos e chefes da direita e da extrema direita e criminalizam a "preguiça" dos pobres "assistidos" pelo Estado e as "minorias". Ao invés de se atacarem às injustiças sociais e ao patronato. Um desejo, um ódio, de expulsão e de destruição do Outro, perpassam a ordem discursiva-desejanste e é reiterado no culto ao chefe político.

Deleuze e Guattari (*MPs*, v. 3, p. 93) nos dizem:

As massas não suportam passivamente o poder; elas tampouco "querem" ser reprimidas, numa espécie de histeria masoquista e tampouco estão enganadas por um engodo ideológico. Mas o desejo nunca é separável de agenciamentos complexos que passam necessariamente por níveis moleculares, microformações que moldam de antemão as posturas, as atitudes, as percepções, as antecipações, as semióticas, etc. O desejo nunca é uma energia pulsional indiferenciada, mas resulta ele próprio de uma montagem elaborada, de uma engineering de altas interações: toda uma segmentaridade flexível que trata de energias moleculares e determina eventualmente o desejo de já ser fascista.

Esse desejo, molecular, de certa maneira, compõe o conceito de *habitus* de Bourdieu. Como diz Bourdieu, a propósito do meio intelectual e universitário alemão no entre duas guerras na Alemanha, havia no escritor Junger, ideólogo da terceira via, uma vontade de conciliar

[...] o culto do povo (Volk) com o ódio aristocrático da "massa", transfigurada pela mobilização na unidade orgânica; ele ultrapassa o horror da monotonia anônima e da uniformidade vazia que se lê no rosto do operário nessa realização perfeita de uniformidade vazia, que é o alistamento militar: libertar o Trabalhador da "alienação" (no sentido da Jugendbewegung) é liberá-lo da liberdade, alienando-o dentro do Führer (BOURDIEU, 1988, p. 42-43, nossa tradução).

⁴⁰ As questões dos medos dos estrangeiros dos "invasores" são velhas na Europa, desde os milenarismos e as invasões dos povos do Leste e do Norte e dos Árabes do séculos VII ao século XII. Esses medos, fantasmáticos, ou não, alimentaram processos políticos e imaginários. Cf. a esse propósito Ano 1000 ano 2000 na pista de nossos medos. Georges Duby. Brasil: Unesp, 1998[1995].

Essa “liberação”, e a forma como foi sentida na Alemanha durante o Terceiro Reich, é representada por uma anedota relatada por Ernest Cassirer, a partir de um autor americano (S. Raushenbush) e se encontra em nota do Livro de Bourdieu sobre a *Antologia política de Martin Heidegger* (CASSIRER apud BOURDIEU, 1988, p. 49, nota 61):

A um merceeiro alemão que quis falar com um americano, eu dizia nosso sentimento que alguma coisa de insubstituível se perdera quando a liberdade fora abandonada. Ele respondeu: “O senhor não compreende absolutamente nada. Antes nós tínhamos responsabilidades. Agora, nós não temos nada disso. Agora nós somos livres.”

Ou seja, há uma espécie de descarrego no líder, no rosto do líder e do Estado, do chefe, em que se aliena a própria autonomia e a liberdade: “somos livres” dentro do vazio que ficou e que antes era ocupado pelo significante da guerra e da destruição. O molecular, os desejos individuais, sustenta o molar, o Estado de guerra, os chefes do partido; por sua vez o desejo molar desses chefes e partidos reafirma o desejo molecular. Antes, como dizia o comerciante alemão, tínhamos “responsabilidade” pelo hitleirismo, pelo nazismo, evidentemente dentro de nossos pequenos fascismos cotidianos no controle da ordem.

Deleuze e Guattari (MPs, v. 3, p. 93) nos dizem que se devem evitar quatro erros no que diz respeito à segmentaridade maleável e molecular. O primeiro é axiológico: um pouco de flexibilidade não nos torna melhor, “as segmentações finas são tão nocivas quanto os segmentos mais endurecidos”. O segundo é psicológico, “como se o molecular pertencesse ao domínio da imaginação e remetesse somente ao individual ou ao interindividual”. No terceiro e quarto erros, as duas formas (molecular e molar) não se

[...] distinguem simplesmente pelas dimensões, como uma forma pequena e uma grande; e se é verdade que o molecular opera no detalhe e passa por pequenos grupos, nem por isso ele é menos coextensivo a todo campo social, tanto quanto a organização molar. Enfim, a diferença qualitativa das duas linhas não impede que elas se aticem ou se confirmem, de modo que há sempre uma relação proporcional entre as duas, seja diretamente proporcional, seja inversamente proporcional. (MPs, v. 3, p. 93).

Dessa maneira se constata a imbricação do molecular e do molar nas organizações sociais.

Em outra perspectiva, mas não menos complementar, Deleuze e Guattari passam a analisar o capitalismo e sua molecularização dos indivíduos. Quanto mais a máquina do capitalismo se torna “planetária ou cósmica”, os agenciamentos têm uma tendência cada vez maior de se misturar, de “[...] se miniaturizar e tornar-se micro-agenciamentos. Segundo a fórmula de Gorz, o capitalismo mundial não tem mais como elemento de trabalho senão um indivíduo molecular, ou molecularizado, isto é, de ‘massa’.” (MPs, v. 3, p. 93). Há uma “segurança global”, uma “macropolítica da segurança” que tem como correlata uma microgestão dos pequenos medos, uma insegurança permanente que alimenta os fantasmas e os fascismos individuais.

Essa segurança global se reflete nas cidades que cada vez mais estão sob controle, numa militarização do espaço urbano fundada nas experiências de guerras. Assim, há um efeito de “retorno” das experiências militares em guerras neocoloniais sobre as cidades dos países que comandam essas guerras. Utilizam-se os exercícios práticos, as experiências – nas guerras como as do Iraque e do Afeganistão em tecnologia de vigilância, in-

formática, em videocontrole, robôs, aviões e helicópteros de ataque contra as guerrilhas insurrecionais – aplicando-os ao urbanismo securitário nas cidades pós-metropolitanas.⁴¹

O molecular, a microeconomia, a micropolítica, a microecologia, os microespaços não se definem pela pequenez de seus elementos, mas pela natureza de sua “massa”, pelo “fluxo de *quanta* [descontinuidade elementar de uma grandeza quantificável], por sua diferença em relação à linha de segmentos molar” (MPs, v. 3, p. 96, nota 16). Referindo-se a *Vigiar e punir*, de Foucault (1975), Deleuze e Guattari remetem aos focos moleculares de poder, que se exercem no infinitamente pequeno, e constituem disciplinas (escola, quartéis, fábricas, prisões, empresas de serviços etc.). Mas, ao mesmo tempo, esses segmentos e seus focos na ordem microfísica são singularidades de um “diagrama” abstrato que engloba todo o campo social ou ainda um *quanta* extraído de um fluxo qualquer. Ou seja, os efeitos de poder não se limitam, de um lado, tão somente a uma ordem discursiva precisa, singular e suas práticas correlatas (como, por exemplo, a construção de condomínios fechados), e, de outro lado, de maneira associada e imanente, a uma macro-ordem econômico-social (interesses econômicos dos agentes imobiliários e do Estado na expansão dos condomínios fechados). De fato, os elementos singulares estão submetidos à emissão de fluxos que distribuem práticas e discursos numa ordem que é a geometria variável. Esta, por sua vez, encontra-se submetida às “Verdades” produzidas num período determinado, sob certas condições nas práticas sociais (a ordem do discurso das mídias) e na produção do saber: no caso dos condomínios fechados, uma ordem da *in-segurança* fabricada como condicionante da paranoia e das histerias coletivas que *re-inauguram* a demanda-oferta permanente de “segurança”. Abre-se, dessa forma, a porta para todos os micros e macrofascismos no aparelho de Estado: bandas criminosas de polícias que estão ao serviço da ordem econômica e que fazem “justiça” com as próprias mãos ou que ainda monetizam a *in-segurança* vendendo seus serviços de proteção. E, por outro lado, os crimes hediondos (morto porque era morador de rua, flanelinha, negro, pobre etc.).⁴²

Mas os elementos do fluxo podem ser tanto submetidos relativamente e produzirem, arquitetando, por meio das linhas fragmentadas, os fascismos de cada um, como podem escapar pela tangente dos fascismos, sendo elementos singulares e nômades, incontroláveis, que se banham nos fluxos e escapam às linhas segmentárias estruturantes destes elementos que pululam: elementos de revolta em ebulição podem passar de um ressentimento para uma ação de liberdade; de uma submissão à uma força libertária (da reação à revolução, da submissão à ação). Portanto, não basta “culpar” as “massas” ou, ainda, buscar os heróis em face da falência coletiva, mas perceber o átomo de espaço-tempo onde tudo se desequilibra por um movimento eruptivo.

Assim, os movimentos moleculares são também revolucionários e podem não se tornar coadjuvantes da ordem, pois em sua linha de fuga atravessam as organizações binárias (os partidos, as associações, o Estado, os indivíduos etc.) e podem extrapo-

⁴¹ Ver a esse propósito Stephen Graham, (2012).

⁴² Sobre esse assunto, pode-se pesquisar em Zanotelli, C. L.; Medina, J. L. B. Análise dos discursos sobre a criminalidade e a delinquência na mídia capixaba e seus efeitos sobre a política de segurança e a percepção de (in) segurança. Disponível em: <http://www.conseg.gov.br/>. Acesso em: 30 nov. 2009; e, também, em Zanotelli, C. L. et al. Atlas da criminalidade no Espírito Santo, 2011.

lar os controles e as culpabilizações das hierarquias sociais. Dessa maneira, em todos os movimentos de massa contestatórios, os aparelhos burocráticos de controle não preveem e não querem se deixar levar pela “aventura”, pela ação direta, mas são ultrapassados e infiltrados por ela, conforme os exemplificam os diversos eventos atuais dos movimentos de massa nos países árabes ou na Europa, em particular na Grécia e na Espanha. Os grandes partidos de esquerda e sindicatos, para somente se referir ao campo “progressista”, não seguem ou tentam barrar os movimentos, mas não conseguem controlá-los.

Deleuze e Guattari invocam o sociólogo Gabriel Tarde e a oposição dele ao seu contemporâneo Durkheim, para demonstrar o que entendem sobre molecular e molar. A oposição de Tarde e Durkheim se referia, por um lado, às representações coletivas durkheimianas e, por outro lado, à invocação, por Tarde, dos fenômenos de imitação, de propagação e de contágio incontrolado em relação ao comportamento nos/dos coletivos.

Com *As representações coletivas*, Durkheim pretendia afirmar a especificidade do pensamento coletivo em relação ao pensamento individual, visto que as representações individuais têm propriedades que lhes são peculiares, irreduzíveis “[...] aos processos físico-químicos do cérebro que as engendra, da mesma maneira as representações coletivas não podem se reduzir à adição de representações dos indivíduos que compõem a sociedade” (FERRÉOL, 1991, p. 244).

As representações coletivas são, desse modo, um dos meios pelos quais se afirma a prevalência do social sobre o individual e pretendem designar um fenômeno (fatos sociais que se expressam nas formas religiosas, nas regras jurídicas etc.), mesmo que, não devemos esquecer, Durkheim se refira às dualidades presentes em cada um de nós (consciência coletiva x representação coletiva). Assim, “Tarde objecta que as representações coletivas supõem aquilo que é preciso explicar, isto é, a similitude de milhões de homens” (MPs, p. 98, v. 3).

A microsociologia de Tarde propõe, segundo Deleuze e Guattari (MPs, v. 3, p. 98-99), que:

[...] a diferença não é absolutamente entre o social e o individual (ou interindividual), mas entre o campo molar das representações, sejam elas coletivas ou individuais, e o campo molecular das crenças e dos desejos, onde a distinção entre o social e o indivíduo perde todo o sentido, uma vez que os fluxos não são mais atribuíveis a indivíduos do que sobrecodificáveis por significantes coletivos. Enquanto as representações definem de antemão grandes conjuntos ou segmentos determinados numa linha, as crenças e os desejos são fluxos marcados de quanta, que se criam, se esgotam ou se modificam, e que se somam, se subtraem ou se combinam.

Nesse sistema de fluxos, tudo banha. Os mecanismos de representação individual e coletiva são vetores que se coadunam em segmentos de linha e são ao mesmo tempo fluxos moleculares que ultrapassam a dicotomia indivíduo-sociedade. O micro não é o menor, o individual, como se pode crer: é aquilo que é capturado pelos códigos, pelas representações, mas que tende a fugir uma vez capturado (coexistência, complementaridade e diferença: vetores em disputa). Assim, são os fluxos de massas em movimento.

Se olharmos para o Brasil do fim do século XIX como exemplo, poderíamos dizer que havia um movimento generalizado de fluxos: messiânicos (Canudos); de afro-brasi-

leiros (com o fim oficial da escravidão, de expansão das fronteiras coloniais internas); de massas urbanas (que se coadunavam na metrópole carioca e na expansão gradual da cidade de São Paulo e de outras grandes cidades); de massas de camponeses sem terra, de origem estrangeira; e dos indígenas sofrendo com a expansão de mais “fronteiras internas”, como no caso do Espírito Santo. Esses fluxos, essas singularidades-massa, engendram potências e forças, liberam vetores de transformação de desterritorialização, no entanto, são reterritorializados, sobrecodificados.

Antônio Conselheiro, em Canudos, foi um líder messiânico que, a partir do Sertão, rompeu com os cânones da Igreja católica, desobedecendo a Deus para melhor obedecê-lo, como vimos a propósito de Moisés no Antigo Testamento; conselheiro ocupou uma linha de fuga, “bode expiatório” que chamou sobre si os fluxos passionais das massas sertanejas deserdadas, com isso colocando em perigo a ordem do Estado e da Igreja. Mas o movimento foi reterritorializado pelo Estado, que, com a sua repressão e extermínio, criou o enaltecimento do Exército⁴³, apesar das três derrotas sucessivas das tropas legalistas em face aos revoltosos. Assim, inaugura-se, talvez, o longo período da sociedade autoritária “moderna” sob a égide do Exército (que, por outro lado, já tinha participação na vida nacional desde a independência), a crença na maneira “forte”, nos militares, muitas vezes cúmplices dos coronéis, que ajudaram a manter sob seu jugo as imensas superfícies de terra do sertão e todas as frentes de expansão das fronteiras no território brasileiro, para isso se servindo do depositório de “perigo” ressentido pelas classes dominantes das forças liberadas (jagunços, revoltosos, indígenas, camponeses despossuídos etc.) para melhor reterritorializar e controlar as “massas”.

Os afro-brasileiros e os indígenas foram, assim, relativamente reterritorializados pelo Estado. Não puderam, no primeiro caso, oficialmente, ter acesso à terra em função das impossíveis exigências jurídicas para legalizá-las, e também por causa do racismo dominante e das preferências dadas aos colonos de origem europeia nesse acesso, notadamente italianos e alemães chegando ao Brasil a partir da segunda metade do século XIX. A grande extensão de terras devolutas e todas as falcaturas e escapatórias das elites para legalizar “suas terras” e/ou reivindicar terras de domínio público como sendo suas (Lei de Terras de 1850), obrigou os afrodescendentes ou a se reempregar como meeiros ou parceiros nas fazendas onde trabalhavam sem qualquer garantia de sobrevivência por parte dos antigos fazendeiros, ou, ainda, a

43 *Sobre Canudos, pode-se ler a monumental obra de Euclides da Cunha. Os Sertões. Campanha de Canudos. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1987 [1902]. Inclusive, boa parte dos soldados de Canudos era de afrodescendentes que morreram na luta, bem como, no retorno, parte deles após a guerra em Canudos, foi morar nos morros próximos ao Centro do Rio de Janeiro. Instalaram-se particularmente num morro (o Morro da Providência) que depois seria conhecido como Morro da Favela ainda no fim do século XIX. A expressão Favela, para os morros no Rio de Janeiro, tem duas origens possíveis: 1) ali no morro no Rio onde se instalaram os soldados retornados de Canudos se encontrava a mesma planta (Favela) endêmica no morro da Favela habitado pelos rebeldes em Canudos, donde o nome Favela do próprio morro em Canudos; 2) a resistência dos combatentes de Antônio Conselheiro, em Canudos, pode significar algum tipo de resistência desses pobres ex-soldados abandonados a sua sorte nos morros do Rio. Para além dessas interpretações, o fato é que o imaginário do início do século XX no Rio de Janeiro estava prenhe de referências a Canudos e à obra de Euclides da Cunha, que o popularizou, fazendo com que os cronistas descrevessem os morros pela mesma maneira como Euclides havia descrito o morro da Favela em Canudos, difundindo, assim, um referencial da Favela como lugar de resistência (resistência que existia também associada aos quilombos urbanos). Ver a propósito desse tema, o livro de Lícia do Prado Valladares. A invenção da favela: do mito de origem à favela.com. Rio de Janeiro: FGV, 2005, particularmente o Capítulo 1, A gênese da favela carioca: do campo à cidade, da rejeição ao controle.*

buscar novas fronteiras onde poderiam viver de maneira autárquica e/ou contribuir para as frentes ditas pioneiras⁴⁴.

No caso dos indígenas, há uma vontade geral no século XIX de “pacificação” e de aldeamento dos índios do “sertão”, política que nos vales do Rio Doce e do Mucuri, entre o Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia, se traduziu, desde o início do século XIX, por confrontos e resistências empreendidos pelas populações genericamente chamadas de Botocudos.⁴⁵

Os afrodescendentes que habitam os espaços urbanos foram “liberados” do campo, com o fim da escravidão, e expulsos pelas políticas de incorporação das terras aos ciclos produtivos. Estes se reterritorializam em favelas e são oprimidos pelo Estado, mas, também, de maneira aparentemente ambivalente, dão uma perspectiva dinâmica à cidade não controlada, até hoje, apesar dos estigmas. Os Quilombos urbanos (CAMPOS, 2005), as favelas e os bairros populares, são lugares onde se reinventam o social, a cultura e a resistência de parcela do país. Ao mesmo tempo, esses espaços podem secretar máquinas de guerra *re-territorializadas* parcialmente, que impõem uma ordem sob a batuta da arma, com a cumplicidade e cooperação dos agentes do Estado, efetuando filtragem e controle das populações para extorquir ganhos por meio de atividades ilícitas.

Seguindo as sugestões de Deleuze e Guattari, poderíamos pensar numa “periodização” que definisse os momentos onde há uma coexistência ou simultaneidade na história dos dois movimentos: de um lado, a descodificação-desterritorialização e, de outro, sobrecodificação-reterritorialização dos fluxos de massas sociais de todo tipo.

Assim, com os exemplos que demos anteriormente, mas que poderíamos aplicar a outros momentos históricos no Brasil e no Espírito Santo, os anos 1880-1930 formariam um longo período de desestabilização, de movimentos generalizados de desterritorialização-reterritorialização que preparam, talvez, o terreno, e a terra, para o período posterior de centralização exacerbada, industrialização parcial, expansão das fronteiras etc. De fato, mais que uma oposição entre o pós-1930 e o ante-1930, haveria uma continuidade subterrânea da corrente de oposição/gestão das massas: fuga das massas/reinserção das massas. Essas tendências, *grosso modo*, que têm certa prevalência, não são destituídas de oposições, contradições, mutações e passagens de aspectos do micro ao macro e vice-versa.

Deleuze e Guattari se propõem a “desenhar um mapa” (MPs, v. 3, p. 102) das linhas que coadunam de maneira instável os processos de fluxos-segmentos-fluxos (micro-molares-micro), um espaço a ser esboçado de coexistência de três sortes de linhas misturadas (tribos, impérios e máquinas de guerra) – linhas flexíveis, linhas duras e linhas de fuga – sem proeminência de umas sobre as outras, uma tipologia anfíbia:

44 Ver, a esse propósito, os trabalhos citados de Vânia Maria Losada Moreira (2000, 2005). O estudo de Jaime Bernardo Neto, *Gênese e contraste da estrutura fundiária capixaba – a formação dos “domínios do boi” no extremo Norte do Espírito Santo* (2012), nos é muito útil, pois resgata os processos de apropriação da terra e o controle do comércio pelas classes dominantes no Espírito Santo desde meados do século XIX até a segunda metade do século XX, demonstrando o processo estrutural de ciclos econômicos (madeira, café, boi, eucalipto) que expulsam os índios, os afro-brasileiros e os camponeses, de maneira geral, das terras. A Dissertação se centra, como seu título indica, no extremo Norte do Espírito Santo, no que diz respeito à expansão dos domínios do boi e à redução da população camponesa.

45 Para um resumo dessas políticas na região, Cf. Bernardo Neto (Op. cit.), bem como Francieli Aparecida Marinato. *Nação e civilização no Brasil: os índios botocudos e o discurso de pacificação no Primeiro Reinado*, Revista Dimensões, 2008, p. 41-62, v. 21.

1) Uma linha relativamente flexível de códigos e de territorialidades entrelaçados; é por isso que partimos de uma segmentaridade dita primitiva, na qual as segmentações de territórios e de linhagens compunha o espaço social; 2) Uma linhagem dura que opera a organização dual dos segmentos, a concetricidade dos círculos em ressonância, a sobrecodificação generalizada: o espaço social implica aqui um aparelho de Estado. [...] 3) Uma ou algumas linhas de fuga, marcadas por quanta, definidas por descodificação e desterritorialização (há sempre algo como uma linha de guerra funcionando nessas linhas).

Para Deleuze e Guattari, os “[...] códigos nunca são separáveis de movimento de descodificação: os territórios dos vetores de desterritorialização que os atravessam. E a sobrecodificação e a reterritorialização tampouco vêm depois” (MPs, v. 3, p. 102-103).

Não há aqui uma proeminência, uma ordem da história, os ditos “selvagens” ou os “bárbaros” podem estar aqui e agora na sociedade com Estado; os elementos macro e o “campo molar” das representações individuais e coletivas são trabalhados pelos elementos micro, moleculares, que atravessam o campo social e individual. Esses movimentos moleculares são os de subjetivação em que as potências “bárbaras” e “selvagens” nos habitam e habitam o espaço social construído. Portanto, há um descolamento da forma histórica do conteúdo, que, como matéria, exerce funções, atravessando formações diferentes (elemento concreto-abstrato, empírico-transcendente).

Dessa maneira, retira-se a substância das concretudes históricas associadas a uma “cara”, a um sujeito. As caras e os sujeitos são momentos desse processo: as linhas de segmentos duros são momentos desse processo (máquinas abstratas do primeiro polo), mas que não se confundem, propriamente falando, com o Estado, pois elas se realizam de maneira diferente, resultando em diferentes Estados (totalitários, liberais etc.).

As histórias clássicas fazem a hagiografia dos heróis com os quais se pretende criar uma “identidade” de um território, de uma nação, de um Estado e têm nessa tarefa a cooperação da Geografia, resultando em diferentes formações dos Estados segundo linhas territoriais que desenham a fisionomia de cada Estado. Desse modo, como nos diz Antonio Carlos Robert de Moraes⁴⁶, cabe reafirmar a importância da Geografia (1988, p. 112)

[...] enquanto veículo das ideologias geográficas. Em primeiro lugar, enquanto matéria escolar, ela divide com a História o papel de transmissora de núcleo de informações básicas sobre o país e o mundo, atuando diretamente na formação da consciência social e na visão espacial dos indivíduos. Em segundo lugar, ela recobre um campo fundamental de levantamento das realidades empíricas, sendo o caráter corológico um de seus mais proclamados atributos. Em função disso, o labor do geógrafo liga-se diretamente com a produção do espaço, sendo um dos subsídios essenciais do planejamento, o da atividade de outras ciências. E, finalmente – o que mais nos interessa – a Geografia oferece modelos discursivos de interpretação do real que [...] são bastante adequados para o equacionamento autoritário de uma formação como a brasileira.

O autor nos diz ainda que as “ideologias geográficas têm uma importância central

⁴⁶ A. C. R Moraes. Ideologias geográficas. São Paulo: Hucitec, 1988. Ver, particularmente, o capítulo “Geografia, política e cultura no Brasil: um esboço”, p. 109-144.

nos países de capitalismo atrasado e, principalmente, de capitalismo retardatário ou hipertardio” (MORAES, 1988, p. 93).

O Brasil tem por signo a conquista territorial, a expansão das fronteiras, assim: “O imperativo da apropriação constante do espaço e da consolidação do espaço conquistado pode ser considerado um dos fios condutores da formação brasileira” (MORAES, 1988, p. 94-95). Constitui-se, dessa maneira, uma “tutela do povo em nome da integridade do espaço”.

Em efeito, o Brasil é “obra de conquista territorial, de apropriação de espaço, de exploração do homem e da terra. De construção de uma sociedade que tinha a construção do território como elemento de identidade. De berço, o nacional é muito territorial” (MORAES, 1988, p. 96). Vê-se como o território e o espaço podem ser no discurso dominante e, inclusive no discurso científico e escolar, conservadores ou mesmo fazerem parte de uma “revolução conservadora”.

Essas segmentações do Estado fundadas na apropriação do território e de seu espaço se traduzem em processos de poder que ressoam no próprio Estado, mas que não se resumem a ele, pois incorporam os outros níveis de poder externos ao Estado, legitimando ou não a ordem discursiva e pragmática e retirando ou não do poder territorial e espacial o invólucro das relações de dominação que deixam transparecer as histórias e geografias derivadas e transversais, o que revela as lutas intestinas ao Estado.

Em realidade, há uma interpenetração ou uma imanência nos processos de poder. O Estado é uma caixa de ressonância de outros centros de poder, criando uma centralização, o Estado central. Mas essa centralização não suprime as distinções dos segmentos e círculos diversos de poder: uns se rebatem sobre os outros. A centralização é sempre hierárquica, mas a hierarquia é sempre segmentária, o que leva os autores a dizer que “Cada centro de poder é igualmente molecular” (MPs, v. 3, p. 105). A partir, mais uma vez, das análises de Foucault, Deleuze e Guattari nos falam do poder:

A análise das “disciplinas” ou micropoderes, segundo Foucault (escola, exército, fábrica, hospital etc.), atestam estes ‘focos de instabilidade’ onde se afrontam reagrupamentos e acumulações, mas também escapadas e fugas, e onde se produzem inversões.

Os centros de poder molares (a escola, a fábrica, o Exército, os ministérios e secretarias dos Estados etc.) são banhados na sopa molecular das relações de poder por meio dos indivíduos encarnando determinados papéis. Porém há disputas, lutas e reações, contestações e cumplicidades nesses espaços que não se reduzem e/ou se limitam às relações de classe ou às relações com o Estado, de um lado, e com os indivíduos, de outro. Há as máquinas abstratas de mutação (segundo polo) que des-codificam e desterritorializam: as linhas de fuga, os fluxos e as máquinas de guerra.

Tais relações vão fundo na espessura da sociedade, elas não se localizam nas relações do Estado com os cidadãos ou na fronteira das classes, e não se contentam em reproduzir [...] a forma geral de lei ou de governo [...]. Elas definem inúmeros pontos de afrontamento, focos de instabilidade, comportando cada um seus riscos de conflito, de lutas e de inversão ao menos transitória das relações de força (FOUCAULT Apud MPs, v. 3, p. 106).

Essas microtexturas do poder explicam como “[...] um oprimido possa sempre

ocupar um lugar ativo no sistema de opressão: os operários dos países ricos, participando ativamente da exploração do terceiro mundo, do armamento das ditaduras, da poluição da atmosfera" (MPs, p. 106, v. 3). Em efeito, como explicar que operários se autoexplorem ou explorem outros operários ou façam aquilo que vai acabar por se voltar contra si mesmos?

É como, por exemplo, os fundos de pensões dos trabalhadores que se constituem por meio de cotizações salariais e patronais e acabam alimentando as especulações contra o conjunto dos próprios trabalhadores nas bolsas de valores, especulando contra empresas que não aplicariam as "reestruturações", o que provoca, por sua vez, mais desemprego. A resposta vai além da "consciência de classe", da "luta de classes". Tal resposta se inscreve na luta de classificação, nas disputas de micropoderes, que são as intensidades. O *quantum* de força é rebatido sobre as linhas de poderes que solidificam a potência dos subchefes, chefes e mandantes, mas essa potência é uma impotência a fazer as coisas, pois "não haveria escolha" entre aceitar produzir canhões para a guerra e ficar desempregado, denunciar o colega de trabalho ou perder o emprego.

Essa não escolha funda a mediocridade e é coextensiva, por outro lado, com a revolta, o enfrentamento que dirá, "sim, temos escolha!" São linhas de fuga dos fluxos incontroláveis que podem colocar-se em ruptura com o poder e construir alternativas, solidariedades transversais, internacionais. Os fóruns mundiais são as colaborações transversais de diversos movimentos planetários que saem do jugo dos nacionalismos que nos são vendidos cotidianamente pelos Estados na reiteração da rivalidade, das oposições das línguas, das culturas etc. Isso nos leva a um paradoxo da "modernidade": acentuar as padronizações maquínicas globalitárias ao mesmo tempo em que se reiteram os "nacionalismos" e a volta do recalçado.

De uma mão agita-se a "globalização"; de outra, mexe-se com a marionete dos "valores" nacionais e regionais. Em efeito, as particularidades regionais e locais são processos diversos que não se seccionam do global, mas que não podem, também, ser reduzidos a meros joguetes ideológicos reacionários e/ou de simples aplicação dos desígnios globais.

A questão das ordens de grandeza e/ou de escala e sua cartografia atinente⁴⁷ não quer significar tão somente que processos acontecem e são apropriados de maneira diferencial nos marcos do macromundo e do micromundo, mas, também, e em simultaneidade, que as moléculas ativas presentes numa e noutra escala são de mesma natureza e podem operar em sentidos opostos ou convergentes, num determinado momento, provocando conjunções e disjunções, agenciamentos e "des-agenciamentos". Podem-se, assim, mapear os fluxos de todas as ordens (objetiva e subjetiva), interferindo regional e localmente de maneira topológica ou espacial e concreta. Desse modo se pode ultrapassar a reificação do espaço (e do território) como referente último e

⁴⁷ Cf. Cláudio Luiz Zanotelli. Yves Lacoste: entrevistas. São Paulo: Annablume, 2005. Nesse livro, Lacoste invoca as ordens de grandeza territoriais e as cartografias possíveis que se podem fazer delas, demonstrando como que as representações escalares podem ser enganadoras e escamotear processos que não são visíveis em determinada escala, mas que se articulássemos as escalas seriam aparentes. Ver, igualmente, Yves Lacoste. A geografia – isso serve em primeiro lugar para fazer a guerra. São Paulo: Papyrus, 1985 [1976]. Henri Acselrad. Cartografias sociais e território. Rio de Janeiro: IPPU/UFRJ, 2008. Sobre a articulação Global-local, ainda se pode ler M. Santos A natureza do espaço, 2008.

inocular o tempo do evento e do devir na ordem do mundo, *des-idealizando* as ordens conjunturais e abrindo a possibilidade de um pensar e de um agir outro, malgrado os relativos determinismos e automatismos territorializados.

Os fluxos, em realidade, são, no absoluto, indomáveis. O rebatimento deles nos segmentos de linha, que representam o poder molar onde eles são relativamente domáveis, não significa que na outra vertente, a molecular, eles assim também o sejam.

As bolsas de valores no capitalismo são, pelos mecanismos que as alimentam, fluxos e seus *quanta* que num determinado limiar são indomáveis, pois funcionam como um autômato que se *auto-re-produz*, mantido pelos programas de computadores e pelas antecipações que se fazem sobre os valores. Essas antecipações são a especulação para baixo ou para cima das dívidas soberanas de um Estado em função de parâmetros de agências de notação interessadas nas notas que se dão aos países⁴⁸ e que retroalimentam as especulações, levando à instabilidade de todo o sistema.

Os países beiram a falência ou ficam nas mãos dos bancos (que tomaram emprestado dinheiro para o emprestarem aos países em dificuldades, cobrando taxas de juros escorchantes)⁴⁹ e dos organismos financeiros internacionais – que impõem decisões de gabinetes contrárias aos interesses dos povos, promovendo as recessões, com as reduções impostas aos salários, o alongamento do tempo de trabalho para se ter direito à aposentadoria, a redução dos serviços do Estado e do funcionalismo etc. Entre tais organismos, constam o FMI, Banco Mundial⁵⁰ ou o Banco Central Europeu (conforme o caso atual, na Europa, da Grécia, de Portugal, da Irlanda; e, na América do Sul, do Brasil, em 1999 e em 2002). Sobre o caso europeu, pode-se ler o dossiê do *Le monde diplomatique*, julho 2011. Associado e em simbiose com esse movimento macro, temos as dívidas dos particulares detidas pelos bancos que, em função da especulação sobre tais dívidas, retroalimentam as especulações infinitamente (cf. a crise financeira de 2008 dos “*subprimes*” americanos que perduram até hoje, provocando abandonos em massa de residências nos Estados Unidos e jogando centenas de milhares de famílias na miséria). Esses mecanismos têm efeitos bem reais de recessão e retrocesso nos países.

Voltando-se à exposição da noção do autômato que se *auto-re-produz*, pode-se encontrar na obra de Deleuze, em *A dobra: Leibniz e o barroco* (1988), referências às suas singularidades intersubjetivas, que podemos extrapolar para a forma como se trata esse aspecto em *MPs*. Sobre essa noção, Modenesi escreve (2009, p. 225):

48 Interessadas por meio das empresas que detêm e prestam consultorias, para “orientar” os países que tiveram as notas reduzidas e favorecer todo e qualquer tipo de especulação e antecipação sobre as “notas”.

49 Vejam-se recentemente os casos das notas retrogradadas da Grécia, Espanha, Portugal, Irlanda, Itália, Estados Unidos e da França. Os “bons alunos” do sistema se veem ocupando o lugar dos “maus alunos”. Assim, a infantilização do sistema é total, a submissão dos governos aos mecanismos financeiros aos quais eles mesmos se ligaram é absoluta.

50 O FMI (Fundo Monetário Internacional) e o Banco Mundial foram criados como instituições dentro do quadro da ONU (Organização das Nações Unidas) e se autonomizaram com os anos. Trazê-los de volta à ONU significaria que eles deveriam, dentre outras coisas, pelo menos formalmente – mas oferecendo reais possibilidades de controle por parte do conjunto das nações criando-se barreiras às políticas impostas por essas instituições – respeitar a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e o pacto relativo aos direitos econômicos, sociais e culturais de 1976 (mesmo que não acreditemos muito nessa perspectiva e nos formalismos dos direitos que encobrem inúmeras explorações e injustiças pelo mundo, toda tática é bem vinda. A destruição e as injustiças não esperam a “Grande revolução” para acontecer). Pode-se dificultar, assim, a deriva neoliberal dessas instituições. Veja-se, a esse propósito, a resenha do livro de Jean-Baptiste Jeangène Vilmer. *Pas de paix sans justice? Le dilemme de la paix et de la justice en sortie de conflit armé*. Paris: Presse Sciences Po, 2011. (*Le monde Diplomatique*, Janeiro 2012, p.26).

[...] no conceito de dobra ao infinito, tal como pensado por Deleuze em sua obra dedicada a Leibniz, esse “movimento” apresenta-se como um moto-contínuo, isto é, enquanto um “movimento” autônomo, independente, livre na medida em que é acionado e mantido por si próprio, daí por que, para ele, mesmo o “autômato é livre”.

Esse autômato referido está relacionado à subjetividade, fazendo-se e desfazendo-se nos indivíduos, mas no pensamento de Deleuze e Guattari ele se refere, também, às máquinas como processos e fluxos codificadores e decodificadores, que são coextensivos entre o humano e o não humano. Daí essa *indiferenciação diferenciante* (máquinas abstratas e concretas comungando as trocas de fluxos e, ao mesmo tempo, operando por torções múltiplas, diferenças internas e singularidades) entre os processos dentro e fora dos homens.

Isso abre a possibilidade de não se ter uma abordagem antimaquinica ou de pensar que o “problema é da máquina”, mas não dos usos, das afetações e da economia política que as abordam e sobrecodificam. Portanto, não se devem considerar no absoluto as máquinas como “inimigas” da natureza, pois essa última é, em si mesma, processo e fluxo. No entanto, certos automatismos presentes nas repetições que os homens fazem de sua identidade e de suas condicionantes, automatismos pré-individuais, “inconscientes”, podem encontrar um eco nos processos maquínicos repetitivos concretos. As diferenciações, o pensar-se como um eu dividido contra si mesmo, o pensar contra si, o ser diferenciante em relação ao Outro de si mesmo, sempre anônimo (ver as belas páginas de Modenesi (2009, p. 229-230) sobre esse tema da diferença para consigo em Deleuze e Foucault), podem incluir também as máquinas como um dos processos das subjetividades construídas e *des-construídas* e não colocá-las mais como algo exterior como, por exemplo, se poderia depreender da citação a seguir de André Gorz (apud CORDONNIER, 2011, p. 32):

[...] o espírito tornado capaz de funcionar como uma máquina se reconhece dentro da máquina capaz de funcionar como ele – sem se perceber que em verdade a máquina não funciona como o espírito, mas somente como o espírito tendo apreendido a funcionar como uma máquina.

Parece-nos, nessa citação, que as máquinas são externas aos homens. No entanto, como vimos, as técnicas, dentre elas as máquinas utilitárias, são uma construção humana e, como tal, inteiramente dentro dos hibridismos *sociomaquínicos* de nossos tempos. Isso não quer significar que os homens vão virar máquinas – como no velho fantasma do fordismo bem retratado por Chaplin em seu filme, *Tempos modernos* (1935), ou ainda no filme *Metropolis* (1927), de Fritz Lang, cuja crítica “romântica” que se faz à máquina e a apologia ao “amor”, representando a união das classes sociais, se inscrevem nesse registro ambíguo em relação às máquinas – ou que as máquinas materiais pensarão no lugar dos homens.

O que há é a maneira como se extrai a mais-valia, como se utiliza a máquina e se exploram por meio dela os nossos afazeres, induzindo-nos a trabalhar, por exemplo, cada vez mais, a fim de comprarmos passagens aéreas, objetos diversos e/ou realizar operações bancárias pela *Internet*, movendo-nos a trabalhar para corrigirmos o mau funcionamento da própria máquina (computadores etc.), o que nos obriga a passar

horas tentando reparar, durante nosso tempo livre, aquilo que não funciona. Os automatismos das operações técnicas podem ser mortíferos, como diz Laurent Cordonnier (2011, p. 32), mas não pelas razões invocadas, porque teríamos confiado as ações humanas “[...] a mais bela parte (aquela das ações bem-sucedidas) à máquina [...]”, o que seria “morrer antes da hora.”

As operações técnicas, repetitivas, que podem retirar o que há de encontro, de troca de experiência de todos os atos que realizamos cotidianamente, como ir à feira, podem nos tornar dependentes das máquinas, “estranhos”, alienados do fazer. Contudo, essa utilização da máquina não é determinada pela máquina em si, mas, sim, pelos usos que fazemos dela ou que nos induzem a fazer dela – no interior da produção de subjetividade da Verdade – que nos levam a retirar dela e por meio dela as crenças e os comportamentos coletivos.

A *Internet*, máquina-fluxo que se quer dominar e transformar em poder mortífero, também é máquina que se *re-cria* e pode permitir o escape dos fluxos codificados e sobre-codificados (conforme os exemplos das redes nas mobilizações dos movimentos sociais e na criação de usos não inscritos nos valores de troca) (GORZ, 2005). Retoma-se, assim, a posse das ferramentas informáticas que despossuem os utilizadores potenciais. Com isso, programas que sobredeterminam uma utilização padronizada podem ser substituídos por outros que podem ser modificados, disponibilizando-se ao livre acesso (LAFARGUE, 2011).

No entanto, as “vigilias profundas” na *Internet* são difusas e servem tanto para a espionagem dos cidadãos pelos Estados como para ações comerciais das empresas que atuam nesse segmento. Conforme nos indica Antoine Champagne (2012, p. 23), essa “Vigília profunda” na rede – denominada *Deep Packet Inspection (DPI)*, em português, *Inspeção Profunda dos Pacotes*, que é fornecida às ditaduras e utilizada pelos Estados americano e europeus, onde estão instaladas as empresas que criaram essa tecnologia – pode espionar tudo que circula pela rede e não é criptografado. Isso corresponde à maioria da massa de informações da *Internet*. Permite-se, assim, que se leiam nossos e-mails e que se saiba com quem e o que falamos no *Skype*, no *MSN*, *Facebook*, *Twitter* e se possam ver os arquivos de filmes, as músicas e os textos que baixamos etc., o que configura uma devassa nas nossas vidas, tornando-a prenhe de perigos.

A ESPIONAGEM, A INTERNET E A GEOPOLÍTICA

A espionagem em larga escala também é possível em relação à transmissão de dados criptografados; é isto que se ficou sabendo a partir do mês de maio de 2013. No primeiro semestre de 2013 veio à tona o affaire Edward Joseph Snowden, este herói americano dos tempos atuais (indicado para o prêmio Nobel da paz pelo professor sueco Stefan Svallfor) que denunciou o programa de espionagem do governo americano da internet e de todas as formas de comunicação. Ex-analista de inteligência americana, ele tornou público detalhes de vários programas confidenciais de vigilância eletrônica dos governos de Estados Unidos e Reino Unido. Snowden, atualmente exilado na Rússia, era um colaborador terceirizado da Agência de Segurança Nacional (NSA) e foi também funcionário da Central Intelligence Agency (CIA). As revelações de Snow-

den dão detalhes da vigilância de comunicações e tráfego de informações executada pelo programa de vigilância PRISM⁵¹ e por outros programas. A espionagem se exerce sobre todo mundo, a própria presidente do Brasil, Dilma Roussef, é espionada, bem como a petroleira com controle do Estado brasileiro, Petrobras, conforme foi anunciado na imprensa a partir de documentos fornecidos, em setembro de 2013, por Snowden ao jornalista americano Glenn Greenwald, que vive exilado no Brasil (além de Glenn, as jornalistas Laura Poitras e Sarah Harrison se encontram também exiladas por revelar as ações do Império na espionagem mundial) (Cf. Programa Fantástico da Rede Globo de Televisão, 1 e 8 de setembro de 2013, disponível no site de notícias G1).

As agências americanas de espionagem quebram os códigos de provedores de internet e as criptografias das redes protegidas na internet: as transações em SSL e TLS – protegidas sob a forma de “túnel” em meio do fluxo da internet, por onde passam, dentre outros, os dados bancários confidenciais – são acessadas pelo sistema. Os documentos vasados indicam inclusive que os sistemas de criptografia de algumas provedoras de internet já vêm com “uma vulnerabilidade instalada de propósito pela NSA, assim os espões conseguem entrar no sistema”. Há sinais, também, de que “alguns computadores montados nos Estados Unidos já saem de fábrica com dispositivos de espionagem instalados”, conforme o jornal *The New York Times* (Cf. programa *Fantástico* da Rede Globo de Televisão, 8 de setembro de 2013). Informações políticas, econômicas e diplomáticas são, assim, fornecidas ao governo e multinacionais americanos.

Eles filtram os dados de todos os tipos de mensagem – há uma filtragem especialmente dos cabos marítimos de transmissão de dados entre o Brasil e o resto do mundo, em particular com a África. O Brasil e a América Latina seriam alvos-chave por meio do programa de espionagem americano Silverzephyr. Os documentos secretos americanos copiados por Edward Snowden demonstram que o Brasil é um dos países mais espionados por Washington. Milhões de *e-mails* e chamadas telefônicas no Brasil foram interceptados pelo governo americano (Cf. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Grande interesse da espionagem americana no Brasil está nos cabos submarinos. *UOL Notícias*, noticias.uol.com.br, de 29 de julho de 2013).

Aparecem cada vez mais na imprensa as denúncias de que, para além dessa espionagem, há a presença de espões americanos no Brasil, as embaixadas servindo de antenas para colher informações ditas “sensíveis”, notadamente políticas e econômicas (Cf. MARTINS, M. A. Agentes da CIA conseguem atuar livremente no Brasil. *Folha de São Paulo*, de 15 de setembro de 2013, p. A22). Esta espionagem, conhecida desde sempre, mas pouco detalhada, já havia sido indicada nos documentos capturados das agências de espionagem americanas por este outro herói dos tempos modernos, Julian Assange, fundador e editor chefe do WikiLeaks e atualmente exilado na embaixada do Equador em Londres, ameaçado, como Snowden, se capturado, de ser julgado

51 PRISM é um programa de vigilância eletrônica mantido pela agência de segurança nacional (NSA) dos Estados Unidos desde 2007. O programa tem como objetivo o monitoramento e a avaliação de mídias eletrônicas, de maneira a possibilitar a vigilância de comunicações em tempo real. O PRISM é capaz de fornecer à NSA informações sobre correio eletrônico, conversas por áudio e por vídeo, fotos, conversações usando voz sobre IP, transferências de arquivos, notificações de login e outros detalhes pertinentes a redes sociais. Segundo uma apresentação de PowerPoint de 41 slides que Snowden divulgou, confirmada como autêntica pelo jornal *Guardian*, nove das grandes corporações da Internet participam do programa: Microsoft, Google, Facebook, Yahoo!, Apple, YouTube, AOL, Paltalk e Skype (EUA têm acesso direto aos servidores de Google, Facebook e Apple, dizem jornais. Cf. Revista em linha Carta Capital de 6 de junho de 2013).

severamente pelo governo americano com uma provável condenação à pena capital. Assenge não tem permissão de sair da embaixada londrina do Equador para se exilar no país andino.

Os países sul-americanos estão na mira americana, pois têm demonstrado independência em relação à diplomacia de Washington, basta notar o ataque à soberania da Bolívia quando o avião do presidente Evo Morales foi impedido de sobrevoar o espaço aéreo europeu e obrigado a pousar em aeroporto de Viena, em desrespeito a todas as leis internacionais, isto porque as agências secretas e o governo americano, apoiados pela França, Inglaterra, Portugal e Itália, suspeitavam, de maneira impropriedade, que Evo – depois de uma visita de Estado à Rússia – estaria transportando Snowden para a Bolívia, pois este último não tinha ainda àquela época recebido asilo por parte do governo russo e se encontrava confinado no aeroporto de Moscou (MORALES, Evo. “Moi, président de la Bolivie, séquestré em Europe”. *Le Monde Diplomatique*, p. 1 e 10, ago. 2013).

Recentemente o presidente da Venezuela, Nicolás Maduro, declarou, antes do asilo provisório oferecido pela Rússia à Snowden, que o “mundo precisa proteger Snowden” (Cf. “Snowden precisa de ‘proteção do mundo’, diz Maduro”. Revista em linha *Exame.com*, de 2 de julho de 2013). Nicolás Maduro disse à época que “dará asilo ao ex-agente da inteligência americana Edward Snowden” (site de notícias em linha *G1*, 5 de julho de 2013).

Em 19 de setembro de 2013, o presidente da Venezuela, em viagem internacional à China, não foi autorizado a sobrevoar o espaço aéreo dos Estados Unidos (Cf. “EUA fecham espaço aéreo para Nicolás Maduro”, jornal em linha *Zero Hora* de 20 de setembro de 2013). Ainda, em 10 de setembro de 2013, a Venezuela se retirou da Comissão dos Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA) (Cf. “Venezuela se retira de la Corte Interamericana de Derechos Humanos”, vídeo disponível no *YouTube*, <http://www.youtube.com/watch?v=aLaWb5h5KXI>), acusando os Estados Unidos, o Império, de interferir na soberania e perseguir os países da América Latina.

O que nos parece é que a Geopolítica dos Estados Unidos da América do Norte tem buscado no tabuleiro regional da América Latina via espionagem e pressões diversas tentar opor-se à independência crescente e à autonomia que os governos e os povos, em particular os da América do Sul, têm demonstrado em relação a eles, e tem para isso usado todos os meios de pressão possíveis.

Por fim, é bom lembrar que Deleuze e Guattari não estão concordando – a propósito do exemplo econômico dado anteriormente – com o discurso do *laissez faire*, a mão invisível do mercado, com o neoliberalismo ou o liberalismo econômico, com o monetarismo ou ainda com a destruição do Meio ambiente pelas máquinas. Não!⁵² Eles constatam que os mecanismos podem derivar e sair do controle com os fluxos que os extravasam, inclusive sair do controle daqueles que os criaram e pretenderam dominá-los. Mas, então, como as dominações podem acontecer para além do poder simbólico

⁵² Guattari, em sua militância, buscou refletir sobre uma nova forma de ecologismo, o que ele chamou de “novos agenciamentos ecosófico de enunciação”, que levam em conta o Meio Ambiente, as relações sociais e a construção de subjetividades que se contrapõem ao sistema mortífero do capitalismo. Félix Guattari. *As três ecologias*. São Paulo: Papirus, 2000 [1987].

lico e/ou ideológico? Deleuze e Guattari avançam uma resposta (MPs, v. 3, p. 107-108).

Os capitalistas podem dominar a mais-valia e sua distribuição, mas não dominam os fluxos dos quais decorre a mais-valia. Em compensação, os centros de poder se exercem nos pontos onde os fluxos se convertem em segmentos: são permutadores, conversores, osciladores. Entretanto, isto não quer dizer que os próprios segmentos dependam de um poder de decisão. Vimos, ao contrário, como os segmentos (por exemplo, as classes) se formavam na conjunção de massas e de fluxos desterritorializados, o fluxo mais desterritorializado determinando o segmento dominante: é o caso do dólar, segmento dominante da moeda; o caso da burguesia, segmento dominante do capitalismo... etc. Os próprios segmentos dependem, portanto, de uma máquina abstrata. Mas o que depende dos centros de poder são agenciamentos que efetuam esta máquina abstrata, isto é, que não param de adaptar as variações de massa e de fluxo aos segmentos da linha dura, em função do segmento dominante e dos segmentos dominados. Pode haver muita invenção perversa nessas adaptações.

Os centros de poder têm três aspectos ou zonas: zona de potência relacionada com os segmentos de *linhas duras, molares*; zona de indiscerníveis, difusão em tecido microfísico (*linhas flexíveis*); e zona de impotência, relacionada com o fluxo e os *quanta* que ela só consegue converter, e não controlar nem determinar (*linhas de fuga*). Dando como exemplo a questão monetária, diríamos que a zona de potência, *linha dura*, é o Banco Central (aparelho de Estado, máquina abstrata de sobrecodificação dos agenciamentos); a zona indiscernível (*linha flexível*) – o tecido molecular onde mergulha o agenciamento do Estado – os bancos, os tomadores de empréstimo, credores, poupadores etc.; e, por último, a de impotência, o fluxo de moeda definido pela massa de transações econômicas (máquina abstrata de mutação do fluxo), a *linha de fuga*.

Deleuze e Guattari descrevem os perigos e as ameaças encontrados nessas três linhas relatadas anteriormente dos círculos do poder, que devem ser objeto da pragmática ou da esquizoanálise, realizando um mapa, traçando as linhas e suas misturas. Trata-se sempre de misturas, pensamento das misturas, dos híbridos. Para melhor revelar as potências criadoras e os perigos fascistas (MPs, v. 3, p. 109-112), exporemos o medo, a clareza, o poder e as linhas de fuga:

- *o medo*, nós o temos; temos paranoias, o tempo todo, de perder os valores morais, o dinheiro, a família, o amor, a pátria, a religião; quer-se “segurança”, estatuto, tudo isso garantido pelas máquinas binárias (segmentaridade dura, molar): “fuga diante da fuga” que representa esses elementos que tentam preencher o imenso desarranjo encoberto do mundo;
- *a clareza* diz respeito ao molecular; tudo é concernido: a percepção, a semiótica, as micropercepções sonoras e visuais que revelam espaços vazios como buracos nas estruturas molares, fronteiras incertas, invasões, superposições, atos de segmento que não mais coincidem com a segmentaridade dura. Mas, atenção, há perigos aqui: corre-se o risco de se reproduzirem em miniatura as afecções da linha dura: messias e portadores da “boa palavra” que, tendo percebido as fissuras do sistema de linhas duras, constroem pequenas monomanias com suas certezas (missionários, juizes, justiceiros, chefetes de toda espécie). Vence-se o medo, mas

entra-se num sistema de pequenas inseguranças. Essa clareza se ancora em “buracos negros” e naqueles que têm “clareza” sobre seu caso, seu papel e missão, porém “mais inquietantes que as certezas da primeira linha” (MPs, v. 3, p. 107-111);

- o poder se encontra nas duas linhas (dura e flexível), indo de uma a outra, por exemplo, da demagogia dos jogos de futebol dos clubes ditos de base (o que não exclui a existência e a participação efetiva e diversa das populações em “clubes de várzea” e a socialização que permitem) aos “grandes atletas” e imperialismos das organizações nacionais e internacionais de futebol, com suas relações mafiosas e redes impositivas, passando por cima dos Estados; mas essas tramas de poder estão mergulhadas nos fluxos mutantes, que lhes escapam (rebeliões, contestações etc. das linhas de fuga). O homem de poder vai tentar tomar, fixar a máquina de mutação em máquina de sobrecodificação, controlando os agenciamentos por meio do totalitarismo, do “uso fechado”, do confinamento (ditaduras, Estados e organizações autárquicas, organizações ecumênicas mundiais – por exemplo, a Fifa etc.);
- as linhas de fuga são máquinas de mutação, de criação, máquinas de guerra, mas que não têm por objetivo realizar a destruição, a abolição da vida ou se rebater sobre uma linha de morte (que seria a função destruidora que restaria quando a máquina de guerra perdesse sua potência transformadora)⁵³. A questão não é só de recuperação, as linhas de fuga “depreendem um estranho desespero, como que um odor de morte e de imolação, como que um estado de guerra do qual se sai destroçado [...]” (MPs, v. 3, p. 111). Assim, no fascismo a máquina de guerra constrói um aparelho de Estado para ela e busca se abolir e ir-se até a catástrofe final, levando juntamente consigo todo o povo.

As linhas de fuga transformadoras podem trazer, de maneira catastrófica, também, a abolição do mundo. Deleuze e Guattari dizem que o Estado totalitário é aquele que tem uma máquina militar e de sobrecodificação no poder e não uma máquina de guerra. O Estado totalitário é conservador por excelência (conforme as ditaduras pelo mundo e a ex-URSS); ele integra a máquina de guerra e a transforma em exército. Mas, ao contrário, os fascismos alemão e italiano foram uma apropriação do Estado por uma máquina de guerra com fins puramente destrutivos. Os autores nos dizem que

[...] no fascismo, o Estado é muito menos totalitário do que suicidário. Existe, no fascismo, um nihilismo realizado. É que, diferentemente do Estado totalitário, que se esforça por bloquear todas as linhas de fuga possíveis, o fascismo se constrói sobre uma linha de fuga intensa, que ele transforma em linha de destruição e abolição puras (MPs, v.3, p. 113).

Assim, diferentemente de outros autores, tais como Hannah Arendt, em que o nazismo e o fascismo italianos eram vistos como Estados totalitários, Deleuze e Guattari fazem uma distinção. Essa distinção nos parece pertinente quando se trata de diferen-

53 Debateremos no próximo capítulo essa noção de máquina de guerra associada ao nomadismo em oposição ao Estado, mas recuperada por ele e, ao mesmo tempo, podendo servir para a pura guerra e o extermínio.

ciá-los de outros Estados totalitários (ditaduras, governos de partido único etc...). A percepção de Deleuze e Guattari, citando autores como Paul Virilio e Faye, do fascismo no interior e exterior do Estado, como linha diagonal da destruição é muito interessante. A articulação molar-molecular e das linhas de fuga destruidoras está no que eles identificam nos nazistas, que desde o início anunciavam para o povo alemão que o que propunham eram as “núpcias e morte ao mesmo tempo, inclusive a sua própria morte e a dos alemães. [...] E as pessoas gritavam bravo, não porque não compreendiam, mas porque queriam esta morte que passava pelos outros” (MPs, v.3, p. 113).

Essa vontade de morte coletiva, reproduzida pelos horrores e pelas ruínas, só fazia aumentar a vontade de uma catástrofe final, conforme citação do livro de Goebbels, *Hitler fala aos seus generais* (apud MPs, p. 114, v. 3):

No mundo de fatalidade absoluta onde Hitler se move nada mais tem sentido, nem o bem nem o mal, nem o tempo nem o espaço e aquilo que os outros homens chamam de sucesso não pode servir de critério [...]. É provável que Hitler culmine na catástrofe...

Ou ainda o telegrama de Hitler onde ele escreveu “Se a guerra está perdida, que pereça a nação” (apud MPs, v. 3, p. 114), caminhando, assim, para a destruição de seu próprio povo e projetando aniquilar reservas civis de toda natureza (água potável, carburantes, víveres etc.). Essa reversão da linha de fuga em linha de destruição não animava somente o aparelho de Estado, mas todo o tecido social molecular. O grito de “viva a morte” ressoava como vontade coletiva. Trata-se de um processo econômico, político, concreto-abstrato, que vai muito além de uma simples constatação freudiana de “pulsão de morte” que a “civilização” deveria domar ou ainda de desejos “não satisfeitos”, frustrados que levariam as pessoas a desejar a morte.

As linhas de fuga – banhando na indeterminação, compostas de individuações pré-individuais, atravessando subjetividades e intensidades desejantes – confrontando o Estado e o medo, podem ser capturadas pela rede de destruição, de autoabolição da vida; e o fluxo de vida pode transformar-se em fluxo de morte. A “paixão de abolição” “[...] designa o momento em que o desejo enfrenta sua repressão em condições desesperadas e encontra na destruição dos outros e de si ‘o único objeto’ que lhe resta quando ele ‘perdeu sua potência de mudar’ ” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 47).

Esse perigo, constatado por Deleuze e Guattari no início dos anos 1980, vem das análises de uma guerra ainda próxima que conheceram, sem terem participado dela diretamente, pois eram ainda adolescentes na época da Segunda Guerra mundial (cf. DOSSE, 2009). Essa Guerra foi a marca de uma absoluta inumanidade. Os anos 1950 a 1980 serão muito marcados nos intelectuais europeus pela reflexão sobre o fascismo. Assim, a *démarche* de Deleuze e Guattari se inscreve também numa tentativa de compreender os filamentos desses poderes fascistas e de sua penetração nas pessoas.

Os anos dos governos conservadores no pós-guerra da França, assim como o evento de maio de 1968 e sua repressão, somados ao retrocesso que veio depois, marcaram muito, como já vimos, nossos autores, levando-os a se interrogar sobre o porquê de as pessoas, os desejos, poderem desejar a repressão ou a morte. Como escreve Zourabichvili (2003, p. 47): “esse estado do desejo funcionando, por assim dizer, à vácuo, não se confunde com o não desejo da neurose, pois é precisamente a interiorização que o desejo conjura, dando-se como objeto último a guerra ou a morte.”

Há um ponto, que será abordado mais aprofundadamente no próximo capítulo, que nos pode deixar perplexos: se a guerra representa a destruição abominada, por que utilizar o termo “máquina de guerra”, para marcar tanto um aspecto de mutação positiva dos poderes como as possibilidades de se transformar ou não uma “linha de fuga em linha de morte”?

Talvez por se tratar de uma constatação histórico-filosófica e etnológica, pois, como o veremos no próximo capítulo, os autores farão uma genealogia desse conceito na relação Estado x sociedade. Mas, talvez, também o fato de que certa guerra (a Segunda Guerra Mundial) – a diferenciar da “guerra primitiva” contra o Estado – estando ainda tão presente e sendo abordada de maneiras já consagradas, eles pensem, aqui, numa máquina conceitual, provocadora, que tentará dar toda importância às “guerras” cotidianas que todos fazem para se “liberar”: as guerras dos dominados reais, as guerras e lutas de liberação dos povos do Terceiro-Mundo, as mobilizações sociais etc., que também estiveram na ordem do dia nos anos 1960 e 1970. Mas essas guerras são a base de uma linha de vida ou morte (fluxos que ora podem pender para um lado, ora para o outro, em função dos agenciamentos de poder, dos agenciamentos maquínicos e da história onde se inscrevem, fazendo-nos inventar uma máquina de guerra para destruir-se ou destruir os outros ou se liberar).

Diga-se de passagem, existe, no Brasil, hoje, certo estado do fascismo larvar analisado pelos autores: cotidianamente crianças, adolescentes e pessoas adultas são torturadas e assassinadas por bandos de déspotas, criminosos – podendo contar com a participação de policiais de maneira encoberta ou não, de milícias etc. – que restam impunes, pois relativamente protegidos pelas próprias corporações, pelo Estado, e pelos cúmplices interessados no sistema difundido de impunidade do qual as classes dominantes se aproveitam largamente.

O tema da morte em Deleuze vai para além dessas constatações da morte concreta, provocada de maneira fascista, destruidora e pelas guerras dos Estados, que ele e Guattari denunciam e contra a qual se erguem em *MPs*, o que faz desse livro um livro de ética, como já notamos.

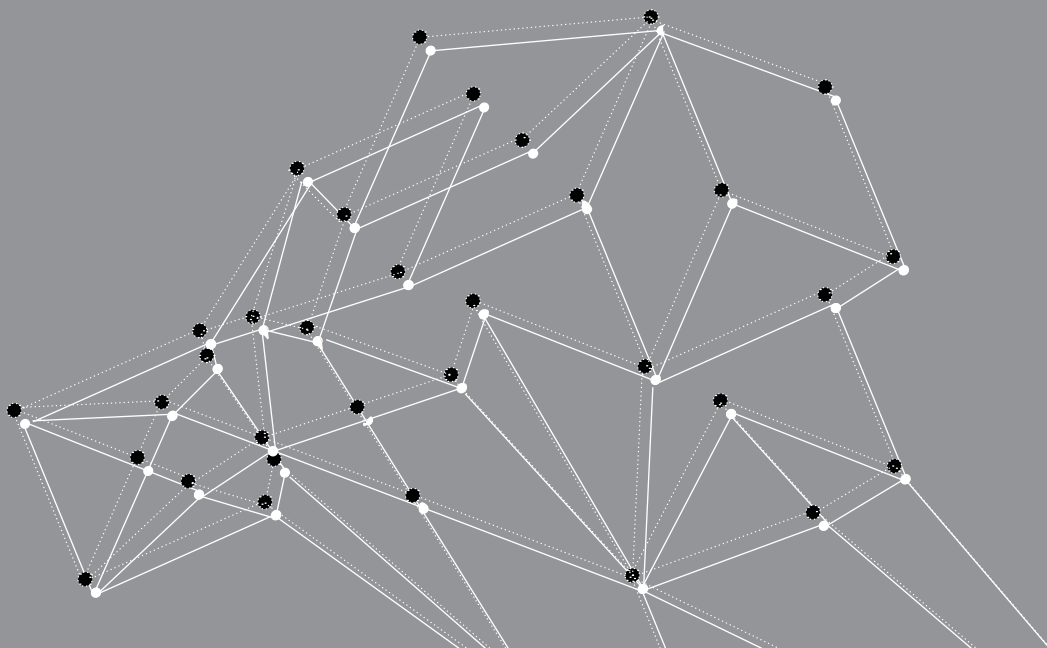
Deleuze e Guattari se referem também à morte de Deus, de certa filosofia cartesiana ou de certa configuração do homem nas ciências humanas, como vimos. Ou ainda abordam a morte como horizonte de cada um, que nos faz criar. A morte é a origem mesma do problema, da interrogação do próprio sentido.

É que a morte não se reduz à negação, nem ao negativo de oposição, nem ao negativo de limitação. Nem a limitação pela matéria da vida mortal, nem a oposição à matéria de uma vida imortal dão à morte seu protótipo. A morte é antes de tudo a forma derradeira do problemático, a fonte dos problemas e das questões, a marca de sua permanência acima de toda resposta, o Onde e o Quando? que designa o (não)-ser em que toda afirmação se alimenta (DELEUZE apud MODENESI, 2009, p. 204).⁵⁴

54 O livro de Deleuze citado por Modenesi (2009, p. 204) é Diferença e repetição, que consta em nosso capítulo final, Referências.

GENEALOGIAS E ARQUEOLOGIAS
DO ESTADO, DA MÁQUINA DE
GUERRA, DA CIDADE E DO
CAPITALISMO

– pgs 107 à 179 –



No capítulo 12: “1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra” (MPs, v. 5), os autores franceses farão a demonstração de como as “máquinas de guerra” são antes de tudo externas ao Estado e, por meio de diversos processos, serão capturadas pelo Estado, mas sempre estarão em processo de rebelião, sobre linhas de fuga, apesar de serem relativamente anexadas pelo Estado. Deleuze (2003 [1990], p. 50-51) assim definiu a “máquina de guerra”:

[...] um agenciamento linear que se constrói sobre linhas de fuga. Nesse sentido, a máquina de guerra não tem como objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, espaço liso, que ela compõe, ocupa e propaga. O nomadismo é precisamente esta combinação máquina de guerra-espaço liso. Nós tentamos mostrar como e em qual caso a máquina de guerra toma a guerra por objeto (quando os aparelhos de Estado se apropriam da máquina de guerra que não lhes pertencia inicialmente).

A ambiguidade donde a máquina de guerra retira seu nome vem de que ela somente deixou traços negativos na história, pois toda resistência é qualificada em primeiro lugar de terrorismo ou de desestabilização – mas em seguida pode triunfar na forma de Estado. Isso pelo fato de ela relevar o *devenir* revolucionário e não se inscrever na história. Desse modo se dirá (ZOURABICHVILI, 2003, p. 48) “[...] que a ‘vitalidade não orgânica’ de uma coletividade, sua inventividade social em termos de agenciamentos originais, somente se manifestam, às vezes, na guerra, mesmo se ela não tiver a guerra por objeto.” Quando apropriada pelo Estado – separada do “que ela pode” – a guerra é tomada como fim em si mesmo e se transforma, passando de guerrilha a operação militar.

Não estamos dizendo aqui e nem acreditamos que os autores tenham defendido a destruição e/ou o “terrorismo”, mas, antes, processos de transformação que podem levar a ações incontroladas. O Estado, diante disso, vai invocar os riscos de desestabilização e reagir, provocando, em retorno, mais contestação, resistências, guerrilhas, guerras (tenham-se em vistas os exemplos na Síria, na Tunísia, no Egito e noutros países atualmente, mas, também, na China)⁵⁵.

Deleuze e Guattari invocarão – nessa vontade de fazer uma genealogia e uma arqueologia do Estado, da guerra e das forças vivas sociais – dois axiomas e levantarão em relação a eles diversos problemas, bem como debaterão possíveis respostas (as proposições). Esses axiomas e sua problematização serão debatidos ao longo dos subcapítulos seguintes.

O primeiro axioma diz que a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado. A primeira proposição diz: essa exterioridade é confirmada, inicialmente, pela mitologia, pela epopeia, pelo drama e pelos jogos. Essa exterioridade será, então, demonstrada por meio, inicialmente, da mitologia indo-europeia. Assim, Deleuze e Guattari (MPs, v. 5, p. 12) nos indicam como os deuses guerreiros dessa mitologia representam um furor contra a medida, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho, opondo-se, desse modo, aos deuses padres-juristas (aqueles que regulam e estabelecem o pacto) em associação com os reis mágicos, ligados, déspotas.

⁵⁵ Cf. a matéria “Pesquisadores chineses pedem reformas em seu país”, *Le monde diplomatique*, julho de 2011.

Da mesma forma, o Xadrez seria o jogo do Estado, com sua hierarquia, com seus enunciados representados pelas peças (Cavaleiro, Rei etc.); e os peões do jogo de Go, ao contrário, podem ser grãos, pastilhas, simples unidades aritméticas, cuja única função é anônima, coletiva, de terceira pessoa, portanto indeterminada. Essa representação nos mitos e nos jogos é a manifestação da forma império, por um lado, e, por outro lado, das máquinas nômades de guerra, dos “bárbaros” e “selvagens” que se opõem ao Estado e vêm de fora, do exterior. O Estado, capturando a máquina de guerra, livres elétrons, constitui o aparelho, o Exército, por meio de sua fundação arbitrária. Mas, no movimento de captura das forças que o desbordam, o Estado assiste ao nascimento de máquinas a pensar, a criar, a amar, que são forças vivas que colocam em questão o próprio Estado. O segundo axioma diz que a máquina de guerra é a invenção dos nômades por ser exterior ao aparelho de Estado e distinta da instituição militar. Assim, a máquina de guerra

[...] teria sua origem nos pastores nômades, contra os sedentários imperiais; ela implica uma organização aritmética num espaço aberto onde os homens e os animais se distribuem por oposição à organização geométrica do Estado que reparte um espaço fechado. Inversamente, o poder de Estado não repousa sobre uma máquina de guerra, mas sobre o exercício de máquinas binárias que nos atravessam e da máquina abstrata que nos sobrecodifica: toda uma “polícia” (MPs, v. 5, p. 12).

SOCIEDADE-SEM-ESTADO, SOCIEDADE-CONTRA-ESTADO OU SOCIEDADE-ESTADO

Antes de começar a analisar os aspectos ligados à relação sociedade-Estado, teremos algumas considerações sobre as sociedades indígenas e as noções utilizadas por Deleuze e Guattari de “primitivos” e “selvagens”. Isso contribuirá para situar mais tarde as questões relativas a essas sociedades.

NOTAS SOBRE AS SOCIEDADES INDÍGENAS

A palavra mal nomeada “selvagem” remete à selva e a todo um imaginário colonial (seriam os “selvagens” homens ou animais?); os “primitivos” remetem a uma espécie de evolucionismo; povos “tradicionais” remetem igualmente a uma marca de subordinação em relação ao “moderno”; e “indígenas”, a uma história colonial. Portanto, nenhuma dessas palavras é satisfatória para designar o conjunto. Tal conjunto tem algumas características próprias que unificam esses povos sob certo ponto de vista, mas eles são em si fortemente fragmentados, como o exemplificam estes sintagmas: povos americanos, asiáticos, africanos, australianos, do pacífico etc. A expressão “povos americanos”, por exemplo, guarda ainda uma referência à colonização remetendos a Américo Vespúcio.

Mesmo no caso da América Latina, esse nome tem herança na história colonial. Essa tarefa da *des(re)nomeação* é difícil, pois tenta englobar uma diversidade de nações, línguas e povos no passado e no presente. No caso do Brasil (nome também controverso), essa diversidade é significativa.

Mas essas expressões devem, também, levar em conta as apropriações e incorporações que as sociedades pós-coloniais fizeram dessas “identidades” que serão reconstruídas. Sobre essa questão, o “Manifesto Antropofágico”, de Oswald de Andra-

de⁵⁶, propõe assim, uma perspectiva para se pensar a antropofagia como incorporação do Outro (suas qualidades e defeitos), do inimigo, sua deglutição literal e simbólica, como algo particular ao universo indígena, que se tornaria geral na cultura brasileira: todos somos índios “exceto aqueles que não se dizem índios” como diz Eduardo Viveiros de Castro.

Em outra perspectiva, aquela de uma “construção do Brasil”, interpretam-se essas re-apropriações de outra maneira, como por exemplo, o livro *Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre; e a obra de Darcy Ribeiro⁵⁷, dentre outras, que justamente lembram esse legado de diferentes povos no Brasil, e como o Brasil se constrói como Brasil, numa perspectiva mais de antropologia e sociologia da sociedade brasileira.

Em outro patamar, inscreve-se o perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro, que nos apresenta uma instigante reviravolta na forma de abordagem dos indígenas no Brasil, a partir dos estudos que efetuou junto a tribos tupis da Amazônia e das releituras que faz da obra de Lévi-Strauss sobre as Mitologias indígenas das Américas, dos estudos sobre os tupinambás de Florestan Fernandes, das noções e recuperações da antropofagia de Oswald de Andrade, das pesquisas de Hélène Clastres sobre a “Terra sem males” dos guaranis e de Deleuze e Guattari em *Mil platôs*. Assim, estudando essas sociedades indígenas, pensa na perspectiva de pôr-se no lugar do Outro, propondo “que o canibalismo tupi-guarani poderia em geral ser interpretado como um processo em que se assume a posição do inimigo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 31).

O que interessa a Viveiros de Castro não é uma “teoria do Brasil”, como ele diz em livro de coletâneas de entrevistas (2007, p. 74-75): “[...] o que me interessa não são os índios enquanto parte do Brasil, mas os índios sem mais; para mim, se algo é parte de algo, é o ‘Brasil’ que é parte do contexto das culturas indígenas, e não o contrário.”

Segundo o autor, ele estuda o problema que o “Brasil” oferece aos índios, pois “[...] os brancos são apenas mais uma dentre as várias espécies (embora uma espécie espetacularmente problemática) de Outros com que a sociedade indígena se deve haver: os animais, os espíritos, os outros povos indígenas...” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 75).

Numa perspectiva original, Viveiros de Castro inverte a questão dominante nas interpretações das sociedades indígenas pelos etnólogos e antropólogos, pois, a partir de tribos tupis que estudou na Amazônia, constata o fato de que nelas, e provavelmente num conjunto largo de sociedades indígenas americanas estudadas por meio de seus mitos, se descreve uma situação originária em que se lê que, por um lado, todos os seres eram humanos; por outro, tais seres perderam (relativamente) essa condição humana e vieram a se tornar os animais de hoje.

Ou seja, se para nós os humanos “foram” apenas animais e se tornaram humanos, para os índios os animais “foram” humanos e se tornaram animais. Nós pensamos, é claro, que os humanos fomos animais e continuamos a sê-lo, por baixo da “roupa” sublimadora da civilização; os índios, em troca pensam que os animais, tendo sido

56 Oswald de Andrade. Manifesto Antropofágico. Revista de Antropofagia, Ano 1, No. 1, maio de 1928. Essa obra consta em nosso capítulo final, que são as Referências.

57 Aludimos aqui a dois autores brasileiros que pensaram essas questões de brasilidade, cada um em sua perspectiva: Gilberto Freyre. *Casa-grande e senzala*, Darcy Ribeiro. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil*. Essas obras constam em nosso capítulo final, que são as Referências.

humanos como nós, continuam a sê-lo, por baixo de sua roupa animal. Por isso, a interação entre humanos propriamente ditos e as outras espécies animais é, do ponto de vista indígena, uma relação social, ou seja, uma relação entre sujeitos (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 76).

Essa perspectiva de mundos diversos abre uma possibilidade de analisar as relações entre sociedade e natureza radicalmente diferentes daquela da sociedade ocidental e viabiliza pensar, a partir do perspectivismo, sobre os diferentes mundos dos seres humanos e dos animais, uma posição que não é nem universal e nem particular, nem cultural e nem natural, mas relacional sem, no entanto, ser relativa, no sentido vulgar do relativismo associado de maneira pejorativa ao “tudo é possível”, pois os índios, como deles o diz Viveiros de Castro, veem a humanidade dos outros homens e dos animais de maneira inversa de como os veem as culturas ocidentais.

Essas culturas, com as concepções de lógica e razão, natureza e cultura, tenderiam a projetar no mundo suas “verdades”, suas imagens, vendo o Outro como projeção de si e não como composição de algo diferente sobre um fundo reconhecido de humanidade. Portanto, nem os relativistas têm razão quando definem o que se pensa e se vive em cada cultura em termos incomensuráveis, particulares e irreduzíveis; nem os universalistas têm razão quando pensam que “cada cultura é apenas uma emanção de uma natureza humana universal que, ela própria, faz parte da Natureza sem adjetivos e que as diferentes culturas devem ser comparadas pelo viés dessa natureza comum.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 90). Vê-se uma alusão a Lévi-Strauss no clássico livro “fundador” do estruturalismo nas ciências sociais e humanas, *As estruturas elementares do parentesco*. Assim, Lévi-Strauss escreveu que “[...] tudo quanto é universal no homem depende de ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular” (LÉVI-STRAUSS, 1976 [1947], p.47).

Em seguida, Lévi-Strauss vai indicar que um conjunto de fatos, de crenças, costumes etc., que ele designa como a proibição do incesto, é uma exceção à regra que ele mesmo anunciou mais acima, isso porque

a proibição do incesto apresenta, sem o menor equívoco e indissolavelmente reunidos, os dois caracteres nos quais reconhecemos os atributos contraditórios das duas ordens exclusivas, isto é, constituem uma regra, mas uma regra que, única entre todas as regras sociais, possui ao mesmo tempo caráter de universalidade (LÉVI-STRAUSS, 1976 [1947], p. 47).

Vê-se nessa obra de Lévi-Strauss, malgrado sua importância, em termos de análise comparativa e geral negável, uma dicotomia fundadora do tipo natureza-cultura à busca de uma regra comum nas sociedades humanas, a interdição do incesto, que, apesar de particular, seria universal, pois está presente entre todos os povos, mesmo que de maneira variada, com interdições ora recaindo sobre um membro da família ou do clã ora sobre outros. Como diz Viveiros de Castro (2007, p. 91-92):

Pode-se imaginar [que] essa oposição – imaginação de modo algum arbitrária, Lévi-Strauss construiu sua antropologia em torno da oposição natureza/cultura e, ao mesmo tempo, a identificou como questão central da mitologia dos ameríndios – não é

completamente estranha, senão na forma, pelo menos no conteúdo, ao pensamento indígena. Lévi-Strauss teve uma intuição muito profunda sobre a centralidade desse tipo de questão [relação natureza-cultura] no universo ameríndio. Penso que ele estava no caminho correto, a não ser pelo fato de sua resposta se parecer, às vezes, mais com a de um filósofo europeu do século XVIII do que com as respostas que um índio daria. Tudo que faço é tentar não responder por, nem no lugar de, mas, sim, diante dos índios, pensando nos índios. Evidentemente, é uma resposta hipotética, uma experiência de pensamento, um exercício de "metafísica experimental" diria Bruno Latour.

A sugestão de procurar uma "regra comum", um "denominador comum" entre as culturas, comparando-as para descobrir o que têm em comum é limitativa, pois o que

Elas [as culturas] têm em comum é menos rico que aquilo que constitui sua especificidade, pois as zonas de superposição são necessariamente mais restritas. Isso corresponde à idéia de que a natureza humana deve ser menor, em termos de extensão, de riqueza, que as culturas, pois a natureza é apenas aquilo que temos "em comum". Isso supõe uma concepção da relação (da relação em geral) como algo que é compartilhado pelos termos em relação. Uma relação social seria constituída apenas por nossos pontos em comum: somos todos homens, somos todos democratas etc. É por meio dessa comunidade que nos comunicaríamos (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 92).

Mas os índios da América têm uma metafísica da relação que é completamente distinta da ocidental, pois "não é porque se tem algo em comum que se comunica, mas porque, sendo diferente, tem-se interesse em ter uma relação com outra coisa que não nós mesmos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 93).

A concepção da natureza ocidental é externa e englobante: as culturas giram em torno dela. A natureza funciona assim como referência externa e como algo que é um "princípio de unidade e universalidade, algo que 'está aí' para que as coisas possam manter-se juntas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 93).

Deus, assim, na concepção ocidental, ter-se-ia ausentado, mas em seu lugar teria deixado uma Natureza, pois senão viveríamos num multiuniverso dos simulacros e das representações... Os indígenas têm uma posição bem contrária. Sua mitologia diz que outrora todas as coisas, todos os animais, as plantas, os artefatos, os fenômenos meteorológicos e os acidentes geográficos eram humanos. "O que narra os mitos é o processo pelo qual os seres que eram humanos deixaram de sê-lo, perderam sua condição original" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.94).

Desse modo, para Viveiros de Castro (2007, p. 113) ao multiculturalismo poder-se-ia propor um multinaturalismo; a partir de um ponto fixo no centro de um círculo (as culturas, os humanos) ter-se-iam, no círculo em torno, as diferentes naturezas ou as diferentes formas assumidas pelos corpos na natureza, todos humanos, mas podendo vir a ser animal. Assim:

Todas as espécies podem ser consideradas como humana em um momento ou outro. Tudo é humanizável. Nem tudo é humano, mas tudo tem a possibilidade de se tornar humano, porque tudo pode ser pensado em termos de auto-reflexão. É isto o "animismo" indígena: um permitir a tudo a possibilidade de reflexão.

O humano, portanto, “[...] não é uma questão de ser ou não ser; é estar em posição de humano. A humanidade é muito mais um pronome do que um nome. A humanidade somos nós” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 113).

Viveiros de Castro (2007, p. 90) defende que:

Um verdadeiro relativismo – isto é, um perspectivismo –, nas palavras de Gilles Deleuze, não afirma “a relatividade do verdadeiro, mas a verdade do relativo”. Ou seja, um relativista de verdade afirma a relação, a pertença universal recíproca; seu adversário “absolutista” (como lembra Bruno Latour, o contrário de um relativista só pode ser chamado de absolutista) afirma ao contrário o privilégio do absoluto, do separado, do em-si, da Substância, da propriedade intrínseca – já ia acrescentando: de Deus e da propriedade privada.

Vê-se a complexidade, a perspectiva da cultura sobre diferentes mundos (a natureza), como uma relação instável entre animais, humanos e plantas, uns podendo assumir a forma dos outros, mas tudo pode vir a ser humano, um devir humano dos animais e dos próprios homens.

Assim, na mitologia ameríndia, mesmo se vários animais são muito distantes dos humanos, são quase todos,

na origem, humanos ou humanoides antropomorfos ou, sobretudo, “antropológicos”, isto é, comunicam-se com(o) os humanos. Tudo isso vai ao encontro da atitude que se costuma chamar de “animismo”, a pressuposição ou intuição pré-conceitual (o plano de imanência, diria Deleuze) de que o fundo universal da realidade é o espírito (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 33).

Assim, para os índios tudo é espírito, tudo é alma, sujeito. É no plano metafísico que os índios se comunicam, portanto, ser humano é perigoso, como viver é perigoso, pois as espécies que aí estão podem não ser o que se pensa. Os corpos das espécies não são, no entanto, pura aparência. Como escreve Viveiros de Castro, “de fato, são sua maneira de ser no mundo, são o modo pelo qual o espírito universal se particulariza ou se ‘especifica’.” (2007, p. 101). O corpo é instrumento e não é um disfarce:

Não é uma fantasia, uma aparência de que alguém se reveste. Evidentemente, essa aparência animal é uma capa, mas não é como um disfarce, uma aparência falsa de uma essência verdadeira; ao contrário, é um instrumento ou dispositivo que especifica o espírito universal que, em si, é indeterminado (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.101).

Portanto, a nomeação pode vir a ser mundo, sem ser um nominalismo ou sem ser uma essência, ser ato criador, perigoso, que faz corpo com a existência. Assim, de qualquer maneira, é difícil para nós empregar uma nomenclatura apropriada que desconstrua as nomeações da língua colonial que é esta que nós mesmos utilizamos para escrever este texto (eu mesmo tenho sobrenome e ancestrais italianos, mas o que constitui minha experiência cultural é a experiência do lugar, da classificação – e desclassificação – social, da nação e das lutas e significações que se desenrolam para estabelecer uma configuração socioespacial que refunda tradição, memória e língua). Mas as línguas indígenas em sua experiência concreta para nomear as coisas, aprender as coisas do mundo passa pelos hábitos corporais, e necessariamente por uma experiência.

Para a ciência moderna, a linguagem é uma faculdade eminentemente cerebral; portanto, filha legítima das antigas faculdades espirituais. Para os índios, ao contrário, é algo que se passa no nível dos hábitos corporais. Ela é como o sexo, como os fluidos fisiológicos, como a alimentação – uma parte do processo corporal, uma materialidade encarnada. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 103).

Em vez de uma nomeação, de um verbo, poderíamos falar de uma relação, de uma forma de relação generalizada que afeta as coisas não pelos nomes, mas pela forma dos corpos-nomes, anunciando um por vir, um devir índio, um devir animal, um devir humano, um devir floresta, um devir geológico, que não é uma essência, mas uma forma de encontro e de mistura.

Daí a importância das línguas dos ameríndios apreendidas com a experiência prática e uma interrogação sobre a própria identidade de nossa língua – o português brasileiro – herdeira de uma forma de logocentrismo em sua estrutura, mas também diferente, hoje, de sua matriz portuguesa, com invenções e empréstimos tomados às linguagens indígenas, africanas e de tantas outras nações, produzindo um “falar brasileiro” com diferenças regionais e invenções em relação à língua-mãe; daí, também, a necessidade de se reinventar uma língua com a língua que possuímos, o que, de certa forma, Deleuze e Guattari fazem quando criam termos a partir das expressões existentes, contendo outros sentidos e operacionalidades – poderíamos mesmo dizer que pelas misturas e mestiçagens que invocam todo o tempo, são filósofos mestiços (plurais) e filósofos dos fluxos que procuram sair das capelas e das idealizações de toda sorte de invocação messiânica do dizer a *Verdade última* ou indicar alguém ou grupo que teria o caminho do verdadeiro.

Os historiadores⁵⁸ em relação às populações indígenas nos séculos XIX e XX, e até hoje em dia no Espírito Santo em geral, invocam as misturas ocorridas nos aldeamentos, entre os aldeamentos e o sertão etc., que tornam difícil falar – a propósito de parcela significativa dos indígenas circunscritos aos territórios do Espírito Santo – de uma “identidade” estática e fixa, de uma etnia precisa e “pura”: todos são povos indígenas (denominação inclusive colonial – é bom lembrar – mas utilizada, na falta de outro termo, e já apropriada de maneira “politicamente correta” pelos movimentos desses mesmos povos).

Inclusive essas populações indígenas estão em meio à população em geral, muitas vezes não se reconhecendo como tais ou recusando suas próprias origens em função de um longo trabalho de denegação inculcado pelo modelo colonial, branco dominante. Mas um movimento contrário também existe: cada vez mais há pessoas de origens indígenas que se assumem como tais, fazendo – ora em função de lutas reivindicatórias, ora em função das políticas afirmativas implementadas pelo Estado como consequência dessas lutas – aumentar substancialmente as estatísticas do censo relativas a essa parcela da população brasileira.⁵⁹

58 Conforme palestra da Vânia Maria Losada Moreira promovida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Ufes em maio de 2012 no CCHN-Ufes.

59 Sobre as lutas e história dos Guaranis-Mbyas, ver a tese de Celeste Ciccarone. Drama e sensibilidade, migração, xamanismo e mulheres mbya guarani. Tese de Doutorado, PUC – São Paulo, 2001. Sobre o próprio movimento migratório dos Guaranys-Mbyas para além das visões estáticas sobre a territorialidade, consultar Celeste Ciccarone. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais. Revista Dimensões, 2011, p. 136-151, v. 26. Ainda sobre a relação desse povo com a Geografia ver LADEIRA, M. I. Espaço Geográfico Guaraní Mbya: significado, constituição e uso. Tese de Doutorado em Geografia. São Paulo: USP/FFLCH, 2001.

Essas misturas, mestiçagens e migrações são atestadas em todos os lugares do Brasil desde o século XVI, inicialmente pela dependência dos indígenas que tiveram os portugueses, franceses e holandeses que buscavam traficar e colonizar as terras brasileiras. No entanto, inúmeras tribos resistiram e foram exterminadas por diferentes processos, seja pela guerra direta quando os colonizadores, utilizando a velha tática repetida em todas as empresas coloniais, se alinhavam a determinadas etnias contra outras etnias para combatê-las, seja pelas contaminações por agentes bacteriológicos disseminados de maneira voluntária ou não pelos colonos ou, ainda, pela escravização, de parte considerável dos índios (FERNANDES, 1963; ABREU, 2010). Mas, uma parcela dos índios foi aldeada pelos jesuítas, e recebeu, depois de ter sido desposuída de suas próprias terras, concessões dos portugueses como retribuição pelos “serviços prestados” nos combates aos seus conterrâneos. Nesse processo a ação dos jesuítas foi polêmica e contraditória. Assim escrevia há mais de 50 anos Florestan Fernandes (apud ABREU, 2010, p.155):

[A] influência dos jesuítas tem sido avaliada em termos estritos de horizonte intelectual do “colonizador”. Desse ângulo, seu papel humanitário ressalta facilmente, em virtude dos conflitos que tiveram a coragem de enfrentar seja com os colonos, seja com os oficiais da Coroa ou diretamente com esta. Invertendo a perspectiva, entretanto, e examinando as coisas tendo em vista o que se passou no seio das sociedades aborígenes, verifica-se que a influência dos jesuítas teve um teor destrutivo comparável aos das atividades dos colonos e da Coroa, apesar de sua forma branda e dos elevados motivos espirituais que a inspiravam.

O projeto jesuíta se propunha a uma assimilação dos povos nativos onde se realizava a transformação do índio em trabalhador produtivo, mas esse projeto malogrou: “[...] embora instituídos com a intenção de proteger as populações indígenas, os aldeamentos, na verdade, aceleraram o processo de desintegração de suas comunidades” (ABREU, 2010, p. 155).

Mas como nos demonstra Maurício de Almeida Abreu (2010, p. 156), os índios foram também agentes ativos do processo colonial. Apesar da

conquista do território [que] podia ser feita através da violência e destruição da organização social dos grupos indígenas, o projeto de colonização implicava a reorganização dessas populações de forma a integrá-los na nova ordem que se estabelecia.

A legislação indígena e as missões religiosas, apesar de suas contradições internas, rearticularam as populações indígenas na ordem colonial e eram assim mais eficazes que o próprio escravismo na incorporação produtiva dos índios à ordem colonial que a escravização dos primeiros tempos. É nas misturas, que se seguiram aos aldeamentos de índios de diversas tribos, que se produziram outras identidades e novas lutas.

Quanto às concessões de Sesmarias aos indígenas e às terras de suas próprias aldeias, essas serão motivo de diversos litígios e de falcatruas ao longo dos séculos. A maior parte será expropriada e retirada dos povos indígenas por inúmeros subterfúgios, invasões etc., conforme nos indica, a propósito do Rio de Janeiro, Maurício Almeida de Abreu (2010) em seu livro *Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)* nas páginas 194 a 201. Voltaremos mais tarde a essa questão.

SOCIEDADE-ESTADO

Após abordar rapidamente alguns aspectos das sociedades indígenas, retome-mos o debate sobre o Estado na perspectiva dessas sociedades.

Deleuze e Guattari levantam um problema a propósito do Estado e da máquina de guerra: haveria meio de conjurar a formação de um aparelho de Estado ou de seus equivalentes num grupo? Em seguida, fazem outra proposição: *a exterioridade da máquina de guerra é igualmente confirmada pela etnologia.*

Em efeito, a partir da obra de Pierre Clastres(1974)⁶⁰, Deleuze e Guattari definirão as “sociedades-sem-Estado” que, de certa maneira, pressentem o Estado, mas jugulam o perigo por processos de segmentação permanentes e por uma posição onde o chefe é sempre submetido aos interesses coletivos. De outro lado, especificam, a partir do mesmo Clastres, que os guerreiros-heróis são uma das formas de impedir que esse Estado se configure. Pierre Clastres⁶¹ demonstra como as comunidades múltiplas, fragmentares (Deleuze e Guattari falam de segmentares) dos selvagens são coesas, são uns “nós”, sociedades homogêneas internamente, que se opõem à divisão interna, mas se fragmentam externamente em relação a outros grupos.

Apesar do que foi dito sobre as línguas e sociedades indígenas e as diversas expressões delas, pela comodidade, continuaremos empregando a expressão dos etnólogos citados por Deleuze e Guattari: selvagem; curiosa expressão para designar povos que humanizam o mundo e cuja expressão é mais uma visada do colono que queria avaliar se os índios tinham alma ou eram humanos ou, justamente, selvagens. Mas, apesar disso, o “selvagem” não remete, pelo menos por parte de certos autores e de maneira explícita, a nenhum racismo. Lévis-Strauss lançou um livro sobre o *Pensamento selvagem*⁶², no início dos anos 1960, em que se descreve a importância desse pensamento e a riqueza dessas culturas, que são tão complexas pela arte de vida e pela arte na vida quanto aquelas que se instauraram em Verdade: o logos ocidental.

Pierre Clastres, por sua vez, toma radical partido do modo de pensamento e de vida dessas sociedades, a partir de sua experiência com os povos de sociedades guerreiras vivendo no Chaco Paraguai (os Abipones, os Guaykurus e os Chulupis), nos anos 1960. Pelo modo de vida, pela autonomia, pelo meio e pelo impedimento que efetuam da emergência de todo poder de chefes, bem como pela integração da função guerreira na sociedade, eles seriam, para Clastres, muito mais interessantes do que as sociedades ocidentalizadas. Mas Clastres tem, ainda, de certa maneira, uma espécie de “idealização” dessas sociedades. Claro, Clastres foi crítico do “romantismo” e de outras visões preconceituosas sobre os índios, porém deixou transparecer nos seus escritos, como veremos, a invocação de uma sociedade que seria “pura, livre, do poder do Estado”, o que será questionado por Deleuze e Guattari.

60 Podem-se conferir estas obras, listadas nas Referências: *Société contre l'Etat* (1974), *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas* e *Infortúnio do guerreiro selvagem, 1977 [1980]*, estes dois últimos textos se encontram na edição brasileira: *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas* (2004).

61 Uma alusão à *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas* (2004, p. 231-270).

62 Uma alusão à obra *La pensée sauvage*, de Claude Lévi-Strauss (1962), listada no capítulo Referências.

Essas sociedades lutam para manter sua autonomia e autarquia, não permitindo o surgimento da divisão do trabalho e das unificações políticas de comunidades, que levariam ao surgimento de uma totalidade que é pressentida como a formação de um Estado. Constituem multiplicidades, impedindo, desse modo, o surgimento do Estado. A guerra é identificada como o melhor inimigo do Estado. O estado de guerra é uma mobilização permanente, para garantir a autonomia dos grupos em face dos rivais, mas não impede o surgimento de alianças com os grupos próximos espacialmente. O Estado de guerra não significa uma guerra de todos contra todos, pois alianças existem, trocas se instituem entre vizinhos territoriais, mas são alianças flexíveis e reversíveis, que representam a vontade de não se submeter a um Estado ou ao grande chefe.

A função social da guerra nas comunidades indígenas brasileiras, em particular entre os tupinambás, nos dizeres de Abreu (2010, p. 88, nota 179), era muito mais complexa do que a dimensão “vingativa”. A esse propósito, pode-se consultar o pioneiro estudo produto da tese de Florestan Fernandes, *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (2006 [1951]). A guerra, segundo Florestan, não se explica por si só, numa espécie de obsessão indígena pela batalha ou pela vingança. Seu sentido deve ser analisado num campo mágico-religioso que orientava seu objetivo mais manifesto – a vingança –, mas ao qual deveriam ser agregados outros propósitos, como os econômicos e territoriais. Dessa forma, Florestan vê a guerra enquanto função social; pelo viés dessa função, a guerra tem sua origem e seu fim na manutenção da sociedade tupinambá.

Assim, a guerra, nos diz Clastres, isso muitos anos depois de Florestan Fernandes, não é nenhum reflexo de uma natureza ou animalidade das sociedades indígenas, muito menos um reflexo ou consequência de um estado de penúria material ou ainda o resultado de um fracasso nas trocas generalizadas que manifestaria um problema acontecido em determinado momento nas trocas ou que seria como o negativo das trocas⁶³. Mesmo entre os tamoios que habitavam o recôncavo da Guanabara, no século XVI, e os colonos portugueses havia troca. Depois de uma fase de trocas relativamente amistosa, no início da chegada dos portugueses à Baía da Guanabara, esses últimos começam a aprisionar os índios para fazê-los escravos – para isso, os portugueses se associaram aos tupiniquins, inimigos dos tamoios –, o que levou a uma reação dos tamoios e uma declaração de guerra desses aos portugueses; mas as trocas, fundamentais para as sociedades indígenas, que em muitos aspectos facilitavam sua vida, continuaram depois da guerra declarada conforme nos resenha Mauricio de Abreu (2010, p. 101-103).

Dessa maneira, a guerra é uma forma política de impedir o surgimento de divisões sociais no interior dos grupos, bem como de se construir um Estado; é a garantia de uma autonomia, e leva, em consequência, à fragmentação dos grupos e dos territórios. A guerra é, assim, essencialmente, a política, tendo primazia nos grupos indígenas ainda em estado de praticá-la, como o demonstrou Clastres. A guerra seria, então, a política por outros meios. Desse modo, com escreve Abreu (2010, p. 100) a partir de Alfred Métraux e Florestan Fernandes, para os tupis,

63 Clastres opera, assim, uma crítica da teoria de Lévi-Strauss, que não teria dado a devida importância às guerras tanto quanto deu às trocas. Para Lévi-Strauss (apud CLASTRES, 2004, p.147), em “Estruturas elementares do parentesco”, as trocas são “[...] guerras pacificamente resolvidas, as guerras são transações malsucedidas”. Como indica Clastres, então, para Lévi-Strauss, a guerra nessas sociedades não teria papel político importante. Lévi-Strauss não teria podido perceber ou não teria querido perceber que a guerra é diferente da troca, o que poderia questionar os próprios fundamentos das trocas como modo fundamental e prioritário de funcionamento das sociedades analisadas por ele.

a guerra era um moto-contínuo e motivada, fundamentalmente, por sede de vingança. Como descreveram inúmeros cronistas do século XVI, sacrificar e devorar inimigos aprisionados em ações bélicas constituía uma importante instituição social. Embora considerado bárbaro ou desumano pelas sensibilidades europeias, o ato antropofágico cumpria uma destacada função nas sociedades tupis, pois vingava a morte anterior, em idênticas condições, de guerreiros da aldeia e resgatava a honra da comunidade.

Como já notamos, a antropofagia seria estruturante, e para além do ato de vingança, inscrito no processo guerreiro de permanente cisão, era também um ato de incorporação das qualidades ou não, do Outro, o “amar comer o Outro”. Daí a comemoração de Oswald de Andrade (1928) em seu Manifesto Antropofágico do ato de comer o outro e sua lógica: “Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chama-se Galli Mathias. Comi-o.” O comer o outro guardou, entre nós, o sabor da relação amorosa, longínqua herança na língua desse ato fundador?!

Por meio da arqueologia da guerra nas sociedades ditas selvagens, arqueologia extremamente complexa e inovadora, Deleuze e Guattari restauram a noção de guerra com outro sentido em relação àquele dado comumente. De um mesmo movimento, extrapolam o estado de guerra nas sociedades ditas “selvagens” para todo tipo de organização de grupos, bandos etc. Isso lhes permite associar à guerra a noção de máquina, de automatismos e produção de ações sociais profundamente arraigadas nas lutas de poderes, nas lutas políticas de toda espécie.

A partir dessas constatações, Deleuze e Guattari passam a debater a questão do surgimento do Estado e a relação dele com as *sociedades-contra-Estado*, tanto a dos “selvagens” como dos nômades guerreiros, dos “bárbaros”, que invadiram e destruíram os impérios no passado ou que ameaçaram e/ou se integraram à Europa na Idade Média. Clastres, como Deleuze e Guattari, não tem uma concepção evolucionista do Estado.

As sociedades que recusam o Estado não são “menos desenvolvidas” que aquelas com Estado. Eles não pensam que o Estado seja a forma última de evolução das sociedades ditas “selvagens” e/ou das sociedades ditas “primitivas” ou, enfim, que as sociedades indígenas complexas não tenham técnicas e que, por isso, não puderam se desenvolver e mudar para a sociedade tecnicista. Essas visões são ligadas às percepções de um evolucionismo por etapas e cartesiano, como se o “desenvolvimento” tivesse uma só possibilidade e como se não ter Estado fosse um aleijão. Por isso, como indica Clastres, a referência à sociedade “sem Estado” é comumente negativa, como se lhes faltasse algo quando comparadas às sociedades com Estado.

Há nas sociedades contemporâneas uma aparente hegemonia dos Estados. Como explicar isso ou ainda como explicar antropologicamente e historicamente a transformação das sociedades contra Estado em sociedades com Estado? Antes de falecer, Clastres pretendia responder a essas questões. Aqui Deleuze e Guattari (MPs, v. 5, p. 22-24) divergem das interrogações sobre a origem do Estado em Clastres, que teria ficado, não obstante sua originalidade e sua crítica ao evolucionismo, prisioneiro doutro tipo de evolucionismo em seus escritos: de um lado, o Estado monstruoso; e, de outro lado, as sociedades autônomas contra-Estado, autárquicas. O Estado surgiria, desse modo, de um

golpe só, contrapondo-se e, submetendo ou não, aqueles que o esconjuram.⁶⁴

Deleuze e Guattari nos dizem, baseados na arqueologia e nos mitos, que o Estado remonta aos tempos mais recuados do Neolítico (voltaremos noutro momento a debater essa questão), portanto, ele foi concomitante e coextensivo à existência das sociedades que não tinham Estado (MPs, v. 5, p. 23).

A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estado ou sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente. Não apenas não há Estado universal, mas o fora dos Estados não se deixa reduzir à "política externa".

De fato, o "fora do Estado" toma duas direções: de um lado, grandes corporações e/ou formações religiosas etc., de outro lado, mecanismos locais de bandos, margens, minorias, selvagens "[...] que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder de Estado" (MPs, v. 5, p. 23). De um lado, "máquinas mundiais ecumênicas"; de outro, uma sociedade tribal. Ambas – máquinas ecumênicas e sociedade tribal – se encontram presentes em todo o campo social. Essas duas direções podem confundir-se: uma multinacional comercial pode ser, também, em determinado momento, um bando de pilhagem ou de pirataria em parte de seu percurso e em muitas de suas atividades, mas, às vezes, é por bandos que uma formação religiosa começa a operar antes de se transformar em Igreja reconhecida.

Assim: "O que é evidente é que os bandos, não menos que as organizações mundiais, implicam uma forma irreduzível ao Estado, e que essa forma de exterioridade se apresenta necessariamente como a de uma máquina de guerra, polimorfa e difusa." (MPs, v. 5, p. 24).

A máquina de guerra não se reduz a uma forma ou formação específica, ela é sempre exterior e funciona por fluxos, podendo ser ainda "[uma] inovação industrial como uma invenção tecnológica". Essa máquina pode existir num circuito comercial ou numa criação religiosa, "[...] em todos esses fluxos e correntes que não se deixam apropriar pelos Estados senão secundariamente" (MPs, v. 5, p. 24). Há, portanto, uma coexistência e uma perpétua interação conflituosa entre máquinas de guerra e Estado. A exterioridade e a interioridade sociais.

Essas imanências das máquinas de guerra em todo o campo social serão em seguida descritas por Deleuze e Guattari (MPs, v. 5, p. 24) numa terceira proposição: *A exterioridade da máquina de guerra é confirmada ainda pela epistemologia, que deixa pressentir a existência e a perpetuação de uma "ciência menor" ou "nômade"*.

Dessa maneira, existem, no interior das lutas no campo científico, as ciências "rainhas" e as ciências ditas menores ou nômades, que estão sempre em combate e/ou são apropriadas parcialmente pelas ciências rainhas. As ciências "menores" dizem

64 Kropotkin em seu livro *O Estado e seu papel histórico (2000 [1923])*, malgrado um instigante libelo contra o Estado e um resgate histórico das cidades e suas federações livres na Idade Média, também se inscreve em certo evolucionismo na explicação da instauração do Estado, parecendo-nos dar uma causa para o surgimento do Estado que se circunscreve à questão do poder e, sobretudo, da economia, sem abordar, no entanto, aquilo que leva os homens a demandar o Estado (suas subjetividades). Mas é bem verdade, por outro lado, que Kropotkin faz uma análise da qual se aproximam Deleuze e Guattari no que diz respeito à importância dos padres, juizes e mágicos, ajudados pelos guerreiros, na instauração do Estado. Da mesma forma, invoca os conflitos e as guerras contra o Estado como salutareis e abomina a guerra dos Estados, invocando o papel dos messianismos e milenarismos igualitários da Idade Média no combate aos nobres e ao Estado.

respeito a uma construção de problemáticas em oposição às ciências teomáticas (dominantes). A “ciência régia” busca reduzir ao máximo a parte do elemento problema e a ciência “problemática” não entende o problema como um obstáculo, ao contrário: onde há o problema, há criação, há busca de ultrapassagem do obstáculo; ali está a ciência nômade, criativa, que se transforma em máquina de guerra contra o *status quo* da ciência estabelecida.

A esse propósito, Deleuze e Guattari se referem às oposições dentro do Estado soberano, este último se apropria ao longo da história da ciência nômade. Descrevem inúmeros exemplos dentro das academias de ciências de divergências entre cientistas, particularmente daqueles situados à margem dos corpos científicos estabelecidos. Dão como exemplo a história dos “corpos de ofícios” dos maçons na Idade Média⁶⁵, que são, num determinado momento, combatidos pelo Estado. O Estado que procura criar suas escolas, submetendo-as a regras, conforme a criação das escolas politécnicas no fim do século XVIII na França (MPs, v. 5, p. 28-29). Mas esses “corpos do Estado” guardarão um espírito de máquina de guerra (MPs, v. 5, p. 30-32), de desestabilizadores no coração mesmo do Estado.

Desse modo, a partir da “máquina de guerra” identificada nos mitos indo-europeus e nas sociedades ditas selvagens, revelam-se máquinas de guerra no interior das ciências e do pensamento. Por uma assunção, passa-se de um estado de constatação e apropriação mitológico-histórico-anropológico para uma ordem de pensamento e de ciência que reproduz no interior e no exterior do Estado as lutas entre os guerreiros minoritários dos aparelhos de ciência e de saber e os reis do saber instituído. Mais uma vez, o pensamento mestiço, das misturas.

Isso nos coloca o problema da forma do pensamento e de sua genealogia, levando-nos, por esse caminho, ao problema número 2 de Deleuze e Guattari: *existe algum meio de subtrair o pensamento ao modelo de Estado?* Em seguida, eles fazem a proposição número 4: *a exterioridade da máquina de guerra é confirmada finalmente pela noologia.*⁶⁶

ESTADO, RAZÃO E PENSAMENTO

Como resposta à questão e demonstração da proposição anterior, Guattari e Deleuze vão operar, inicialmente, uma análise do pensamento como sendo moldado no próprio aparelho de Estado (MPs, v. 5, p. 43):

O pensamento já seria por si mesmo conforme a um modelo emprestado do aparelho de Estado, e que lhe fixaria objetivos e caminhos, condutos, canais, órgãos, todo um organon. Haveria, portanto, uma imagem do pensamento que recobriria todo o pensamento, que constituiria o objeto especial de uma “noologia”, e que seria como a forma-Estado desenvolvida no pensamento.

⁶⁵ Kropotkin (2000 [1923]) nos pinta um quadro bastante idílico das “guildas”, das “fraternidades” e dos grêmios de artesãos nas cidades livres da Idade Média, ilustrando esse combate da arte, da obra e da cooperação contra um Estado invasor e desestruturador dos saberes autônomos.

⁶⁶ Noologia é o estudo das imagens do pensamento e de sua historicidade.

Essa imagem do pensamento tem dois polos da soberania, duas “cabeças”. A partir do exemplo da Grécia arcaica e dos estudos de Dumezil, teríamos, por um lado, o *Imperium* do “pensar-verdadeiro”, a partir da palavra mágico-religiosa do déspota que constitui a eficácia fundadora (*muthos*) e, de outro lado, uma república dos espíritos livres, procedendo por pacto e/ou contrato, constituindo uma organização legislativa e jurídica, trazendo a sanção do fundamento, a palavra-diálogo da cidade (*lógos*). Essas duas cabeças se misturam e são mutuamente necessárias. O império do verdadeiro e a república dos espíritos não são metáforas, mas “[...] a condição de constituição do pensamento como princípio ou forma de interioridade, como estrato” (MPs, v. 5, p. 44).

A partir dessa elaboração do pensamento, a forma-Estado ganhou um consenso ao longo da história, pois “só o pensamento pode inventar a ficção de um Estado universal por direito, de elevar o Estado ao universal de direito” (MPs, v. 5, p. 44). Como nos diz Pierre Bourdieu (1997, p. 114, nossa tradução), indo no sentido invocado por Deleuze e Guattari:

*No princípio da lei, não há nada mais que o arbítrio (no duplo sentido), a ‘verdade da usurpação’, a violência sem justificação. [...] na origem somente há o costume, quer dizer, o arbitrário histórico da instituição histórica que se faz esquecer como tal, tentando se fundar em razão mítica, com as teorias do contrato, verdadeiros mitos de origem das religiões democráticas [...]*⁶⁷

O Estado moderno vai, desse modo, se definir como “organização racional e razoável de uma comunidade” (MPs, v. 5, p. 44). Assim, a forma do racional-razoável seria extraída do Estado, de maneira a dar ao Estado razão. Os autores questionam aqui filósofos como Hegel e sociólogos como Max Weber, que refletiram sobre a relação entre Estado e razão, e dizem que se transformaram em “funcionários do Estado”, burocratas do pensamento. O Estado, como nos diz Castoriadis, constituiu uma enorme burocracia centralizadora que busca reduzir a autonomia e a autoinstituição coletiva por meio da política.⁶⁸

67 Bourdieu, em livro publicado recentemente de seus cursos sobre o Estado, analisa detidamente os numerosos sentidos e práticas do Estado e, num dos cursos, dá uma definição geral do Estado, a partir de Weber, procurando interrogá-la ao mesmo tempo, assim, “[...] o Estado [seria o] [...] detentor de monopólio da violência física e simbólica legítimas”. Bourdieu pergunta, mas “[...] quem tem o monopólio desse monopólio” (BOURDIEU, 2012, p. 199, nossa tradução). Abrindo, desse modo, a possibilidade de se verificarem, para além dos debates sobre as origens, as relações de força e as lutas materiais e simbólicas à obra dentro e fora do Estado.

68 Cornelius Castoriadis, comparando a invenção da democracia na Grécia antiga – embora ele não classifique, ao contrário de Deleuze e Guattari, o Estado na Grécia como tendo por fundamentos o mito e a “república dos espíritos”, bem como não professe a mesma opinião de nossos autores sobre Max Weber – com a época moderna, chega grosso modo às mesmas críticas de Deleuze e Guattari ao Estado. Ele nos diz que na Grécia antiga “não há Estado como aparelho ou instância separada da coletividade política. O poder é a coletividade mesma que o exerce [...]” (CASTORIADIS, 1996, p. 165). Já o Estado moderno é extremamente centralizador: busca tudo absorver e burocratizar. Mas Castoriadis, deixa claro, ao mesmo tempo, que o Estado moderno, com as noções de contrato social (transcendental), com supostos indivíduos-substâncias passando contrato entre si, separa a instituição política da sociedade e permite interpretações tais como: sociedade contra o Estado ou indivíduo contra Estado ou sociedade. Coisa impossível na sociedade democrática ateniense em que sociedade e indivíduo são imanentes (CASTORIADIS, 1996, p. 170). Isso dito, Castoriadis, apesar de criticar as noções de razão dominante e do “desenvolvimentismo” e as crenças do mundo moderno na técnica, não deixa de pensar na possibilidade de uma razão raciocinante ou de uma universalidade complexa e problemática da democracia radical, diferenciando-se, aparentemente, assim, da crítica de Deleuze e Guattari em relação a uma possibilidade de uma “razão razoável” nos quadros desse sistema. Sobre Castoriadis e a perspectiva “autonomista” e crítica das democracias ocidentais, bem como do marxismo e a utilização da obra dele no “planejamento autonomista”, ver o excelente livro de Marcelo Lopes de Souza: Mudar a cidade: uma introdução crítica ao planejamento e à gestão urbana (2001 [2004]), notadamente as páginas de 169 a 189.

Em efeito, Max Weber (1967), particularmente em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, busca demonstrar uma racionalidade própria à “civilização ocidental” que teria engendrado o capitalismo moderno e a modernidade, com o aparelhamento jurídico, técnico e financeiro particular às “sociedades ocidentais”. Ora, parece-nos que Max Weber, na introdução desse livro, reafirma a superioridade técnica, política e econômica da “civilização ocidental” a partir de cânones do pensamento e da ação da “razão ocidental”.

Mas, rendendo justiça a Max Weber, cuja obra é complexa, não há em seus textos nenhuma apologia à sociedade ocidental. Ao invés disso, ele aponta as críticas e os limites dessa sociedade, acentuando a sua especificidade no quadro das civilizações. De qualquer modo, a Razão é largamente questionável, tendo em vista as práticas predadoras que ela instaurou. Daí, esta questão: haveria algo a salvar da razão? Ou caso se pretenda falar numa “razão razoável”, para que continuar a se referir à “razão”, tendo em vista a sua irracionalidade frequente (parcialidade, diga-se de passagem, da razão que o próprio Weber identifica na obra citada)?

Tanto o “desenvolvimento” (para quê? Para onde? Para quem? De quem? Como?) como a “economia racional”, com construções de um imaginário de progresso e de cientificidade, revelam a argúcia de uma ilusão, bem como a técnica como ilusão de toda potência. Esses temas são abordados por Castoriadis de maneira crítica e muito interessante⁶⁹, mas ele não descarta outra *razão raciocinante* em oposição à razão irracional. Da mesma maneira, Pierre Bourdieu, em toda sua obra se refere a certa razão e questiona os diferentes racionalismos e “teorias de escolhas racionais”. Castoriadis e Bourdieu são dois autores, filósofos e sociólogos, importantes em nossa perspectiva, com os quais também trabalhamos; nesse particular, diferenciam-se de Deleuze e Guattari.

Não queremos, no entanto, com a dúvida enunciada sobre certa “razão” a partir da obra *MPs*, defender um pensamento da des-razão, do tudo e qualquer coisa, da imprecisão e da intuição que poderia nos levar a uma espécie de ideologia *kitsch* e transformar o pensamento num “relativismo” generalizado que, com suas múltiplas faces, poderia servir para tudo e para todos (segundo os desejos de uns e de outros). Não defendemos uma forma de pensamento que poderia fugir a qualquer crítica e/ou contraposição pela ambivalência eterna e pela duplicidade dos termos, autofundadora e autorreferencial, e, assim, anteciper e desvirtuar toda e qualquer oposição: uma espécie de ontologia existencial transcendental e trans-histórica, como nos indica, na análise que faz da ontologia de Heidegger, Pierre Bourdieu (1989, p. 84):

No próprio movimento pelo qual ele [Heidegger] fundamenta a redução das verdades no tempo, na história e na finitude, privando as verdades científicas da eternidade que elas se atribuem e que a filosofia clássica lhes reconhece, a ontologização da história e do tempo (como ontologização do Verstehen que dele é inseparável) extrai da história (e da ciência antropológica) a verdade eterna da constituição ontológica do Dasein como temporalização e historicidade, isto é, como princípio a priori e eterno de toda história (tanto no sentido da História como de Geschichte). Ele fundamenta a verdade transitória da filosofia que anuncia fora de toda determinação histórica, a verdade trans-histórica do Dasein como historicidade.

⁶⁹ Essas questões são tratadas notadamente no capítulo “Reflexões sobre o ‘desenvolvimento’ e a ‘razão’”, p. 131-174, da obra *Domaine de l’homme : les carrefours du labyrinthe II* (1986 [1977]).

Como indica Bourdieu, há, nessa *démarche* de se invocar um pensamento da profundidade, uma ontologia transcendental – uma “superação insuperável de toda superação, fundamento autofundador de todo fundamento, preliminar absoluta para todas as preliminares” (1989, p. 85) –, uma denegação da ciência e do universal, mas que dá importância à história. No entanto, numa inversão surpreendente, arroga-se o direito da revelação final do Ser que se furta sempre à análise histórica, escapando, desse modo, a toda possibilidade de uma razão analítica e fundando uma “religião dentro da filosofia”, com muitos termos com coloração religiosa: angústia, queda, corrupção, tentação.

Portanto, em nome da crítica à razão não se deve massacrar a lógica; e em nome de um radicalismo de fachada, a *superação radical dos radicais de todo radicalismo possível* não se deve fornecer uma justificativa ao conformismo: nada muda, tudo muda, como parece ser o caso da “revolução conservadora” em filosofia instaurada por Martin Heidegger, segundo Bourdieu. De fato, a propósito ainda de Heidegger, Bourdieu escreve que fazer “[...] da alienação ontológica o fundamento de toda alienação é, se se pode dizer, banalizar e desrealizar ao mesmo tempo a alienação econômica e o discurso sobre essa alienação por uma superação radical, mas fictícia, de toda superação revolucionária” (1989, p. 89). Desse modo, a crítica à razão não é, não deve ser, a abdicação de uma “razão outra” ou doutra lógica.

Retornando a Deleuze e Guattari, estabelece-se que a *bi-valência* pensamento-Estado é abordada do ponto de vista de uma crítica da filosofia dita moderna e do Estado dito moderno ou racional. Nesse Estado e nessa filosofia modernos (MPs, v. 5, p. 45).

[...] tudo gira em torno do legislador e do sujeito. É preciso que o Estado realize a distinção entre o legislador e o sujeito em condições formais tais que o pensamento, de seu lado, possa pensar sua identidade. Obedece sempre, pois quanto mais obedecer, mais será senhor, visto que só obedecerás à razão pura, isto é, a ti mesmo.

Tudo se passa como se o indivíduo obedecesse a si mesmo, às suas “ideias”, ao que pensou quando, de fato, estaria pensando aquilo já pensado e moldado no próprio Estado e em seus “órgãos de poder”, pois “[...] a unidade de todas as faculdades como centro do *Cogito* é o consenso do Estado levado ao absoluto” (MPs, v. 5, p. 45). Nesse aspecto, Deleuze e Guattari colocam em evidência, com certa dose de humor, o que chamam de “tribunal da razão” kantiano.

A crítica da razão em Kant é, segundo Louis Guillermit (1979, p. 11-60),

[...] o convite feito à razão de iniciar novamente a empreitada, a mais difícil de todas suas tarefas, o conhecimento de si mesmo, e de instituir um tribunal que a garanta em suas pretensões legítimas e possa, em retorno, condenar todas as suas usurpações sem fundamento.

Desse modo, a função essencial da razão seria a legislação e os tribunais, que deveriam indicar leis à natureza e à liberdade.

Guillermit (1979) analisa a obra de Kant e nos demonstra como ele é “moderno” – é nosso contemporâneo – na busca da argumentação racional e crítica para desmascarar as dissimulações, os falsos apóstolos, os que avançam os valores de uma

universalidade da razão e do pensamento publicamente, mas que se subtraem ao que invocam, escondendo-se: façam o que digo, e não façam o que faço! Para isso, Kant, segundo Guillermit, invoca a moral e a razão como “mandamentos incondicionais”.

Há, aqui, relentos de “culpa”, de busca de uma “Verdade” que não são da ordem daquilo que invocam Deleuze e Guattari. No entanto, Kant se refere a preceitos de ética e de autonomia que acreditamos fazerem parte do universo dos autores franceses em apreço: o pensar por si mesmo e o pluralismo. Mesmo se, por outro lado, o “pensar kantiano de uma maneira consequente e de acordo consigo mesmo”, atacando-se a mentira e as trapaças seja algo pelo qual buscamos nos pautar, pensamos que o questionamento de uma moral dominante ou de uma moral de fachada e a necessidade de torcer o pescoço a certo racionalismo deformador e aos discursos “morais” que impedem as rupturas vão para além do que é explicitado por Guillermit a propósito de Kant.

Longe de querer fazer uma leitura crítica da crítica aprofundada, não podemos deixar de nos remeter, quando se invoca a “razão”, a certa ordem/organização que desenrola um fio do pensamento de maneira linear, com início, meio e fim. E, sobretudo, a “razão” constrói uma moral que leva todos a buscar um ideal de vida em comum, que alimenta a ficção de uma razão rainha de todas as coisas, fazendo-nos crer na possibilidade de uma sociedade e de um Estado com leis instituídas, válidas para todos e a todos submetendo a seu julgamento justo: a razão servindo como paradigma dos tribunais superiores de um Estado soberano que construiria a ficção de um contrato coletivo. Ora, como nos dizem Deleuze e Guattari (*MPs*, v. 5, p. 45), esses desenvolvimentos parecem demonstrar que a “[...] forma-Estado inspira uma imagem do pensamento. E vice-versa.” E, portanto, esse tipo de pensamento estaria, voluntária ou involuntariamente, em última instância, sendo o lastro da instituição Estado.

Por outro lado, determinados agentes socioeconômicos presentes no Estado, em relação com o Estado, em associação com os agentes políticos que ocupam cargos no Estado e as pessoas que trabalham no Estado, para o Estado e com o Estado podem – em determinados momentos e circunstâncias, dependendo dos interesses em jogo e de relações de forças da sociedade através do Estado – incorporar e fazer predominar os interesses coletivos por meio da elaboração doutra linguagem, doutra política e, portanto, doutra pensamento, podendo, dessa maneira, produzir uma “justiça social”, mesmo que relativa. Inúmeros são os casos de avanços parciais e relativos na legislação e nas práticas do Estado por meio de pressões de movimento e agentes sociais, assim como são numerosos os exemplos contrários. A “justiça” envia, é verdade, às noções burguesas de uma justiça possível no quadro do “contrato social”, mas pode servir, igualmente, para fazer valer os “direitos” das “minorias”, mas a questão que fica é aquela das relações de força para fazer valer o “direito”.

O que foi escrito no parágrafo anterior é, parece-nos, confirmado pelo que Bourdieu – em seus cursos sobre o Estado do período 1989-1992, publicados recentemente sob o título *Sur l'État: cours au collège de France 1989-1992* (2012) – analisa sobre a gênese do Estado moderno. Bourdieu nos indica a necessária associação entre os historiadores, os sociólogos e os antropólogos – diríamos que também os geógrafos fariam parte desses estudos – com o objetivo de se aprofundar o conhecimento sobre o Estado, em particular nas zonas de limites dos diferentes especialistas, notadamente os historiadores, estudando o Estado.

Em seus cursos publicados, ele chama a atenção sobre a gênese do Estado em diferentes sociólogos e, em particular, Norbert Elias. Assim, Elias, analisado por Bourdieu, pode nos ajudar na compreensão da formação do Estado e a correlacionar essas perspectivas com as de Deleuze e Guattari. Bourdieu analisa o livro de Norbert Elias, *Dinâmica do ocidente* (ELIAS, 1975 [1939]). Sintetizando a contribuição de Elias, Bourdieu nos diz que ele

[...] esforça-se em demonstrar como se constituiu o Estado, o que quer dizer, segundo a fórmula weberiana, [demonstrar como] essa organização afirma com sucesso sua pretensão ao exercício do poder sobre um território, graças ao monopólio do uso legítimo da violência. (BOURDIEU, 2012, p. 204, nossa tradução).

Bourdieu sublinha que a violência à qual se refere Weber é a violência física, violência militar ou policial. Quanto à palavra “legítimo”, ela seria suficiente para evocar a dimensão simbólica da violência, pois nela há a ideia de reconhecimento (BOURDIEU, 2012, p. 204, nossa tradução). Ainda, segundo Bourdieu, Elias deixa em sua análise escapar o aspecto simbólico da violência, importantíssimo, que se encontra em Weber e se centra, sobretudo, no duplo monopólio do Estado: aquele da violência física e do imposto. Assim, por processos sucessivos ao longo do tempo, o Estado se arrogou o monopólio dos instrumentos de violência e de coleta de impostos, colocando-os predominantemente nas mãos de uma administração única e centralizada.

Dessa maneira, “[...] o monopólio das rendas obtidas com o imposto permite de assegurar o monopólio da força militar que, por sua vez, permite manter o monopólio do imposto pela imposição da força” (BOURDIEU, 2012, p. 205). O imposto é necessário à guerra e a guerra determina o imposto!

Para Elias, segundo Bourdieu, os dois monopólios (o do imposto e o da força) são as duas faces da mesma coisa. Para exemplificar esse aspecto do Estado e demonstrar como ele, em realidade, está fundado, em sua origem, numa extorsão – que se quer sempre esquecer como se a história uma vez feita não deixasse outros caminhos e escolhas que foram abandonados – Elias dá o exemplo, como se pode ver, nas gangues de Chicago, que não são diferentes do Estado nesse aspecto, da extorsão de pessoas com os fins de vender uma “proteção” (BOURDIEU, 2012, p. 205; ELIAS, 1975, p. 149-179).

O Estado, assim, gradualmente, instaura sua dominação – por meio de métodos que se chamariam hoje de criminosos e que de fato continuam a se desenvolver no Brasil, por exemplo, com as extorsões que agentes públicos “legítimos” organizados em gangues fazem dos cidadãos e dos agentes civis, como no caso das milícias e esquadrões da morte – mas elimina, também, relativa e gradualmente, ao mesmo tempo, disputas entre diferentes chefes de guerra (e de gangues).

Instaura-se, dessa maneira, em troca da dominação, uma forma de paz relativa. Desse modo, a concentração de meios de violência num pequeno número de mãos no Estado absolutista tem como consequência que os “[...] homens de guerra são cada vez menos numerosos em poder adquirir territórios utilizando recursos militares. Progressivamente, as capacidades desses homens são subordinadas àquelas do dirigente central” (BOURDIEU, 2012, p. 207, nossa tradução). Dessa forma, o Estado absolutista se instaura por meio de um processo de concentração que conduz a um equilíbrio de forças entre

[...] o dirigente (o rei) e os sujeitos. O que é o ponto [de análise] mais original de Elias para mim. Ele desenvolve [Elias] um tipo de antinomia do poder central: mais o rei estende seu poder, mais ele estende sua dependência em relação àqueles que dependem de seu poder (BOURDIEU, 2012, p. 207, nossa tradução).

Desse modo, segundo Bourdieu (2012), os campos estatais e burocráticos tendem a se desenvolver no Estado moderno de forma complexa. Assim, à medida que o poder se concentra, ao

[...] invés de se ter um sujeito central do poder, há uma rede de interdependência de poderosos detentores de princípios de potência diferentes – religiosos, burocrático, jurídico, econômico; e isso [é tão bem realizado] que a estrutura desse espaço, em sua complexidade, se torna o princípio gerador de decisões estatais. Passa-se, e aqui está o essencial da análise [de Norbert Elias], de um monopólio relativamente privado – Elias é sempre prudente: um monopólio nunca é completamente privado, pois ele é partilhado com uma família, uma linhagem – a um monopólio público – eu diria “relativamente público”, pois os monopólios nunca são completamente públicos (BOURDIEU, 2012, p. 209).

Instauram-se estruturas de interdependência entre setores, organismos, pessoas, de maneira dissimétrica e com dominâncias diversas, mas que inserem interesses os mais diferentes possíveis, portanto, não dando do Estado uma visão monolítica. Retira-se, ao mesmo tempo, dos formuladores filósofos do Estado um poder determinante e se analisam as práticas políticas e administrativas do Estado por meio de sua apropriação de diversos pensadores, que podem legitimar ou não as ações dos agentes estatais em função de lutas de poder e pelo poder.

Buscar entender parte das grandes teorias do Estado, em particular os que dão modelos de gênese do Estado, é interessante pelo que pode nos permitir a compreensão dos mecanismos gerais de seu funcionamento. Mas, ao mesmo tempo, é imprescindível criticar os pensamentos que dão certa forma-modelo do Estado que se pode traduzir por uma inculcação da crença, aceita sem questionamento, do Estado e do seu governo.

Nesse sentido, Deleuze e Guattari demolem alegremente as pretensões de diversas ciências e saberes a ocupar o papel de um *Cogito* universal, como pensamento da lei, como forma-modelo do Estado (como, por exemplo, Durkheim (1995), que deu um “modelo laico de pensamento à república”⁷⁰, ou ainda a psicanálise num retorno à magia, ao mago, ao instrutor da consciência, que tem a pretensão de ser esse *Cogito* e, assim, estabelecer seu fundo de comércio⁷¹).

70 Durkheim pretendeu ensinar uma pedagogia de “educação moral e racional laica”. Os elementos fundamentais “da moralidade [a ensinar na França] são o espírito de disciplina, o espírito de abnegação e o espírito de autonomia” (Introdução de Paul Fauconnet (apud DURKHEIM, 1995), p. 25-26). Todo um programa de educação moral e cívica que nos remete a outro tempo... Mas, que por outro lado, permitiu desencastar o Estado francês da religião.

71 Não pretendemos aqui nos alongar e aprofundar a relação crítica à psicanálise dos autores, bem argumentada noutra obra deles (O anti-édipo). No entanto, é bom assinalar que Guattari foi analista, discípulo de Lacan, com quem rompeu em meados dos anos 1960. Guattari nunca deixou de realizar análises e trabalhar na instituição que ajudou a criar e onde experimentou novos métodos e maneiras de abordagem das psicoses e neuroses, a clínica de La Borde. A crítica à instituição psicanalítica e a crítica teórica a Lacan e a Freud, bem como a criação de novos métodos de análise (Esquizoanálise), portanto, não os afastam da importância de certa forma de efetuar terapias (Cf. DOSSE, 2007).

Isso tudo, dizem, tem um ar grave que é risível. O pensamento (MPs, v. 5, p. 46)

[...] só pede isso, que não seja levado a sério, visto que, dessa maneira, seu atrelamento pode tanto melhor pensar por nós, e continuar engendrando novos funcionários; e quanto menos as pessoas levarem a sério o pensamento, tanto mais pensarão conforme o que quer um Estado.

Em efeito, a difusão das “ideias” *prêt-à-porter*, a *bestialização* que se faz do “povo” no Brasil, a imagem que se constrói de um “povo incompleto”, “que não sabe votar”, ou ainda que “não nos formamos como uma nação”, um país sem “povo”, é fundada num ideal de “República”, de território, de nação” europeia do qual Machado de Assis em seus romances nos dá a medida da colagem entre modelo e cópia mal feita. Machado que é analisado de forma impar por Schwartz por meio das paradigmáticas “ideias fora do lugar”.⁷² Essas imagens são ainda esposadas por parte de certo “pensamento” que garante a manutenção do estado das coisas.

Essas concepções elitistas sobre o povo permitem a manutenção do Estado e da forma de pensamento dominante (“regionalista” e/ou “modernos”: todos têm o mesmo combate: guardar a representação dos outros como de si mesmo). O cúmulo do circo é atingido quando se constata que as imagens difundidas pelas televisões ocupam um lugar no imaginário brasileiro com suas “novelas” infinitas por meio de imagens padronizadas, assépticas, dando do mundo um ponto de vista naturalizado, com os enquadramentos e perspectivas *cleans*. Imagem de “pensamento” deteriorada e vazia do que supostamente o povo quereria, ou seja, uma abstração vazia de algo sobre o qual não se teve querer. Fundam-se as novelas e séries em discursos morais e mercantis, tomando os cidadãos-telespectadores como sujeitos de enunciado, mas fazendo-os crer que são sujeitos de enunciação, que escolhem o que já foi escolhido por eles.

Essa ordem é solidária de um Estado *a-moral* – mesmo se vende um discurso com efeitos superficiais pretensamente contrários ao amoralismo – capturado por oligarquias econômico-financeiras, pois produtora de injunções subjetivas como forma direta e indireta de as empresas televisivas se sustentarem nas hostes dos poderes e capitalizarem a sobredeterminação das subjetividades coletivas como moeda de troca no mercado político.

Isso explica porque, no lugar desse vazio, não se promove a cultura no sentido largo (literária, pictural, gráfica, teatral, cinematográfica, musical e outros modos de manifestação da Arte ou ainda da cultura no sentido amplo como práticas sociais), não se estimulando, igualmente, o pensamento sobre a história dos excluídos da História e sobre as derivas geográficas das multidões. Além, é claro, da ausência quase absoluta do debate político no seu sentido o mais cidadão possível, a partir dos interesses coletivos que deveriam colocar em pauta o questionamento da democracia oligárquica atual e dos discursos vazios dos políticos, padrão de produção de crenças que anunciam a verdade com a autoridade do discurso pomposo e legitimado pelas instâncias de reprodução dos discursos.

⁷² Conferir a esse propósito, Bajanos Teixeira de Brito Junior. *Lógica do disparate* (2001).

Desacreditam-se, desse modo, o pensamento, a reflexão e a ação, depreciando, ao mesmo tempo, a política e, num mesmo movimento, permitindo que os governos e os *políticos* exerçam o poder da maneira o mais deslavadamente possível, sem serem, *grosso modo*, incomodados na ação de enriquecimento por meio do Estado: Estado e não pensamento mascarado de pensamento, mesmo combate e mesma trapaça!

Porém, contra as “interioridades morais e os tribunais do pensamento” difundidos por um pensamento meia-sola ou solidário de uma “imagem do pensamento” ancorada no Estado, pelo Estado e com o Estado, emergem outros pensadores que colocam o pensamento numa linha de exterioridade, rompendo linhas e segmentos duros, as continuidades, as culpas e as cartilhas da moral, uma ventania que não deixa pedra sobre pedra: o pensamento como máquina de guerra. A guerra como luta para ser livre, como indicava o filósofo Heráclito (apud CASTORIADIS, 1996, p. 172) sobre a escravidão na Grécia antiga: “a guerra é o pai de toda coisa, é ela que demonstrou quem são os deuses e quem são os homens, é ela que criou uns livres e os outros escravos.”

Os contrapensadores, dentre os quais um exemplo célebre é Nietzsche, destroem a golpes de martelo o pensamento por meio de aforismos: o pensamento do deserto extremamente povoado, de um povo por vir. Pensamento tribo, contrário ao Estado, que se inscreve para além do bem e do mal e da moral, como escreve Nietzsche (1976, p. 49): “O juízo moral tem em comum com o juízo religioso o crer em realidades que não existem.”

É “[...] a força que destrói a imagem e suas cópias, o modelo e suas reproduções, toda possibilidade de subordinar o pensamento a um modelo do Verdadeiro, do Justo ou do Direito (o verdadeiro cartesiano, o justo kantiano, o direito hegeliano etc.)” (MPs, v. 5, p. 47). Essa força é a “vontade de potência”, que não tem nada a ver com uma vontade de dominação e de destruição ligadas à guerra, como vimos no fascismo, no hitlerismo e nas ditaduras e guerras de conquista colonial e/ou noutras guerras destruidoras e liquidadoras de povos, tribos e nações, mas, sim, com a afirmação da vida, da vontade de criar, de pensar doutra maneira. É isso que abre o espaço para a associação dessa “guerra do pensamento” com o pensamento e com as práticas nômades exteriores ao Estado.

ESPAÇO DO PENSAMENTO, PENSAMENTO SOBRE O ESPAÇO

Deleuze e Guattari operam, mais uma vez, a passagem do espaço do pensamento para o pensamento sobre o espaço e estabelecem no segundo axioma que: A máquina de guerra é a invenção dos nômades (por ser exterior ao aparelho de Estado e distinta da instituição militar). A esse título, a máquina de guerra nômade tem três aspectos: um espacial-geográfico, um aritmético ou algébrico e um aspecto afectivo. E fazem a quinta proposição: a existência nômade efetua necessariamente as condições da máquina de guerra no espaço.

Segundo Deleuze e Guattari, os nômades têm trajetórias que se apoiam em pontos em seu percurso (pontos d’água, por exemplo), mas esses pontos podem ser alternados: estão num espaço aberto. O trajeto está sempre entre dois pontos, mas “o entre-dois tomou toda a consistência, e goza de uma autonomia bem como de uma

direção próprias" (MPs, v. 5, p. 50-51). O trajeto nômade está em espaço aberto, indefinido, sem fronteira, não cercado, espaço liso em oposição, portanto, ao espaço estriado, controlado, cercado e regulado do espaço sedentário.

Os nômades aos quais se referem são os beduínos, dos desertos ou das estepes. São aqueles que, ao contrário do que se pensa, "não se movem", pois eles não partem, não querem partir. O nômade "[...] se agarra a esse espaço liso onde a floresta recua, onde a estepe ou o deserto crescem, e inventa o nomadismo como resposta a esse desafio" (MPs, v. 5, p. 50-51).

Para o nômade, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra,

por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se desterritorializa por si mesma (transforma-se em deserto, estepe), de modo que o nômade aí encontra um território. A terra deixa de ser terra, e tende a tornar-se simples solo ou suporte (MPs, v. 5, p. 53).

Deleuze e Guattari distinguem os nômades dos migrantes. Estes últimos vão de um ponto a outro por necessidade, mesmo que incerta; reterritorializam-se nos pontos aonde chegam e não no trajeto. Mas não fica clara essa distinção, a menos que o migrante seja considerado como um sedentário em movimento, o que parece ser o caso. As referências aos nômades sempre são feitas em relação àqueles que vivem nos extensos domínios, de desertos ou de estepes.

Mas fica nossa interrogação: boa parte dos indígenas do Brasil, sempre em movimento, teriam sido "migrantes" ou teriam eles sido nômades? Reterritorializar-se-iam no próprio trajeto? Se os considerarmos nômades (por exemplo, o movimento no território brasileiro dos Guaranis) e se na terra há florestas ou é ocupada por construções ou é cercada e atravessada por estradas e ocupada por indústrias, como então dizer que eles possam ser nômades, segundo os preceitos de Deleuze e Guattari, num espaço não liso, estriado?

Essa dificuldade pode ser resolvida com outros elementos por eles invocados que não são, necessariamente, da ordem do espaço concreto, pois se pode ser nômade "sem sair do lugar" (MPs, v. 5, p. 53), como, por exemplo, as "viagens espirituais" feitas sem movimento relativo, porém viagens em intensidades, movimento absoluto que não se move. Mestres na arte das voltas e contravoltas, do múltiplo no Um, da "univocidade paradoxal", como vimos, achamo-nos enredados no espaço mental e no espaço físico ao mesmo tempo.

Os nômades reais, tomados como exemplo histórico-concreto, são introjetados nos nômades intensivos dentro dos indivíduos, mas isso não é pura "imaginação": são coisas vividas, sentidas, são intensidades, portanto reais. Os nômades podem também sair de um espaço estriado e controlado, compô-lo e atravessá-lo, como veremos adiante sobre o próprio Estado e a guerra.

Resta-nos aqui problematizar as referências aos "espaços lisos", "espaços abertos", "espaços estriados" e "espaços fechados". O espaço aqui parece ser uma categoria não metafórica; tanto se referem a exemplos espaciais dos Estados e dos nômades como a espaços mentais e topológicos. Produzem-se espaços, criam-se espaços numa associação direta da Geografia com uma "fisiologia política": espaços molares e espaços micros. Esses espaços são pensados também como territórios percorridos, territórios construídos e reconstruídos, dando-lhes uma fluidez prático-política e fazem-

do dos indivíduos seus intercessores; isso tudo numa ordem sistêmica autoprodutora, com sentidos diversos e polivalentes, poliunívocos.

Por sua vez, a oposição nômade x sedentário parece resgatar o tema nietzschiano do gregário e não gregário, associando-o ao espaço e território como modo de vida que são modos modelares de um sistema em que o nômade do pensamento, das ações, está emblematicamente fora do Estado, vem de fora para o Estado, passa pelo Estado e foge do Estado. Ele não é contra nem sem Estado; ele é e não é, está e não está, dependendo do momento e das conjunções de forças, das redes no Estado, dos buracos nessas redes e da conjuração delas.

A relação do sedentário com a terra é mediada por outra coisa (regime de propriedade e aparelho de Estado). Essa não é a relação do nômade, que se desterritorializa e se reterritorializa na própria desterritorialização. Para ele, não há referência a um aparelho de Estado, às propriedades. Desse ponto de vista, o problema do conflito da terra no Brasil entre os indígenas (mas também quilombolas e populações ditas tradicionais, ribeirinhas, povos da floresta etc.) e o Estado e/ou proprietários privados vem de muito tempo. O prolongamento, até os dias atuais, desse conflito provocado pelo estatuto jurídico, que lança as teias da propriedade pública e privada sobre espaços sem limites jurídicos preliminares, é explícito.

NOTAS SOBRE A ESPOLIAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS

Os territórios indígenas eram (são) imbricados pela própria tendência a certa segmentação das sociedades, mas que têm alianças com geometria variável e, portanto, são territórios fragmentados e provisórios. Os indígenas se viram, assim, despossuídos da não posse jurídica original, pois não tinham, em 1500, "títulos de posse". Assim, foram empurrados para as margens, fixados parcialmente em aldeamentos.

Mas depois do avanço da colonização dos primeiros tempos, os índios, de maneira geral, no Brasil, tinham garantido pelo poder colonial, desde 1680, a posse original, o direito aborígine sobre a terra ocupada. Reconheceu-se que na concessão "[...] de Sesmarias se reservava o direito dos índios ao usufruto das terras que ocupavam, eles não podiam ser transferidos ou tampouco precisavam pagar foros aos novos Sesmeiros" (MOREIRA, 2002, p. 153).

Pode-se citar, como exemplo, o caso dos índios de Nova Almeida, região ao Norte de Vitória (ES) que tiveram, além dessas garantias, uma concessão de "[...] uma vasta Sesmaria, ainda quando eram tutelados pelos jesuítas. A mesma Sesmaria foi demarcada e confirmada posteriormente, logo depois da expulsão dos padres" (MOREIRA, 2002, p. 154).

Ora, a partir de 1840, esses direitos, por inúmeros subterfúgios, foram indeferidos. Os índios perderam aos poucos a posse de suas terras, o que se confirmou pela interpretação duvidosa que deram os governantes acerca da Lei de terras de 1850, que não tinha nenhum dispositivo específico para os índios "civilizados" – como eram chamados aqueles que já vinham de um longo contato e convívio com o "branco".

Por outro lado, eram reconhecidas as posses legais e formais de terra anteriores à lei, o que, em princípio, garantiria a posse da Sesmaria dos índios referida antes. No entanto, interpretava-se de maneira dominante terra devoluta como "inculta", sem cul-

tura, portanto nessa interpretação enquadravam-se as terras que não fossem cultivadas ou que – por um motivo qualquer – tivessem seus ocupantes ausentes por determinado período. Ora, os índios necessitavam de se ausentar frequentemente, a fim de realizar trabalhos para o Estado, para os fazendeiros ou para efetuar caça, pesca, a fim de se reproduzirem. Submetidas a esses expedientes, eram consideradas, assim, devolutas, as terras antes reconhecidas oficialmente como indígenas.

Isso foi ainda mais “legitimado” pela Decisão N° 92, de 21 de outubro de 1850, publicada um mês depois da Lei de terras que “[...] mandou incorporar aos próprios nacionais as terras de descendentes de índios que estivessem ‘confundidos na massa da população civilizada’” (apud MOREIRA, 2002, p. 158). Buscava-se obstar os direitos adquiridos anteriormente pela denegação de uma identidade aos índios e reservavam-se aos outros índios do sertão, considerados “selvagens”, terras para aldeamento, sob uma lógica de uma suposta “pacificação”.

Assim, apesar da subordinação e espoliação dos indígenas, até o início do século XIX, no Brasil Colônia, havia uma situação relativamente mais estável de parcela desses povos, que eram reconhecidos pela Coroa portuguesa por meio de antigo contato com aqueles ocupantes. Os indígenas tinham um estatuto definido: trabalhavam para o Estado, construíam estradas, prestavam serviços gerais e, em troca, eram reconhecidos como “comunidade” pelo direito em voga, apesar de que desde o século XVI as sesmarias concedidas aos indígenas já vinham sendo invadidas ou subtraídas.

A obra seminal de Maurício de Abreu sobre a Geografia histórica do Rio de Janeiro é exemplar quando faz levantamento, após um trabalho árduo nos arquivos durante 15 anos, das Sesmarias no Rio de Janeiro entre o século XVI e o início do século XVII, com uma cartografia sugestiva (ABREU, p. 216-233 e seguintes), demonstrando a apropriação gradual do território e das terras que fornecerão a base da acumulação fundiária moderna da região Metropolitana do Rio de Janeiro. Esse trabalho resta a ser feito nas outras ex-sedes das ex-capitanias hereditárias brasileiras.

Maurício de Abreu nos descreve a triste história da colaboração dos índios temiminós com os portugueses, que é exemplar a propósito do “reconhecimento” pelo Estado dos serviços prestados à Coroa portuguesa. Comandados por Aririboia, os temiminós teriam pertencido a uma das tribos dos antigos tamoios do Rio de Janeiro, que se deslocaram para o Espírito Santo no início dos anos 1550. A Coroa portuguesa, posteriormente, em 1564, solicitou que eles colaborassem nos combates contra os tamoios na Baía do Rio de Janeiro (ABREU, 2010, p. 118-119). Para assegurar a lealdade dos índios e ainda ter uma força mobilizável que protegesse a futura capital do Brasil de ataques de outros indígenas ou de outros europeus com pretensões coloniais, foi doada aos temiminós, como indica Abreu (2010, p. 168-169), uma extensa sesmaria onde hoje está localizada a cidade de Niterói.

Essas e outras terras, como a sesmaria de Guapiaçu, “recebida pelos temiminós em 1578” foram sendo posteriormente vendidas, em parte, pelos próprios índios descendentes de Aririboia, ou alienadas pelos padres administradores das sesmarias indígenas, o que, nos dizeres de Maurício de Abreu, “leva a crer que, ao final do século XVII, toda a sesmaria de Guapiaçu já se transferira para as mãos de particulares.” (ABREU, 2010, p. 196-197).

Esse foi o triste fim de uma “colaboração” (no sentido de colaboradores com os invasores) iniciada nos primeiros tempos coloniais do século XVI por uma tribo que

viu suas posses declinarem. E, ironia da história, Aririboia é ainda enaltecido como herói (talvez um herói trágico ou um índio “bom”) no Espírito Santo (e em Niterói) por certos espíritos saudosistas da cooperação com a “boa” – por oposição aos franceses, batavos etc. que seriam os colonos ruins – colonização portuguesa, ou que fazem da colonização portuguesa uma necessidade transformada em virtude, contrariando toda a história de espoliação, exploração e de conflitos.

Descrevendo a fundação da cidade do Rio de Janeiro, Mauricio de Abreu (2010, p. 194) nos informa que entre os séculos XVI e XVII os índios, de maneira geral, perdiam parcelas das terras que a Coroa portuguesa lhes concedera. Em efeito, houve declínio das aldeias indígenas instaladas no Rio de Janeiro a partir da segunda metade do século XVI e até o século XVII – período estudado pelo autor – em função de inúmeros fatores: mortalidade elevada por causa de epidemias; redução do patrimônio territorial indígena reconhecido, devido às alienações legais e invasões de terras; às tensões entre jesuítas e colonos quanto à utilização da força de trabalho indígena na sociedade colonial; e à má administração. Como escreveu Mauricio de Abreu (2010, p.194), a tais fatores juntaram-se “a partir da segunda metade do século XVII, o aumento da importação de escravos africanos e o reforço do efetivo militar luso aquartelado no Rio de Janeiro, que diminuíram consideravelmente a dependência inicial diante do indígena aliado.”

A diminuição do patrimônio territorial do aldeamento por meios legais, além das invasões das terras indígenas pelos senhores dos engenhos, foi algo significativo, isso em função “de seguidas vendas de terras que os procuradores jesuítas realizaram em nome dos índios” (ABREU, 2010, p. 196). Para além de um eventual interesse dos índios em vender suas terras episodicamente, havia as pressões dos senhores de engenhos poderosos que queriam transformá-las em plantações de açúcar e os interesses nem sempre honestos dos jesuítas. Assim o relata Mauricio de Abreu (2010, p. 197):

[...] os padres administravam o patrimônio territorial dos aldeamentos segundo seus próprios critérios e avaliações. Não é de se estranhar, portanto, que fizessem as mais variadas transações em nome de seus tutelados, emprestando dinheiro a juros e lavrando, inclusive, escrituras de compra e de troca em benefício próprio.

Assim, no Brasil Imperial, a situação de uma relativa proteção legal e reconhecimento, ainda que problemático, da situação dos índios do período colonial, será colocada em xeque. Abriram-se de forma generalizada as terras indígenas às vendas e aos aforamentos, de maneira totalmente ilegítima, ilegal, em relação à própria lei editada pelo Império.

Em período recente, como forma de se defender contra a invasão dos territórios e de recuperar parte do direito ancestral de uso das terras, efetivaram-se nos marcos do Estado as “demarcações” de territórios, tanto indígenas como quilombolas, que são frequentemente denegadas e invadidas pelas empresas e por outros indivíduos (FERREIRA, 2009).

Essa questão da denegação do acesso à terra ancestral e do conflito entre uso e mercadoria se reflete no meio urbano contemporâneo onde a propriedade da terra está sempre sujeita, nos bairros populares, com maior frequência, à caução de um documento/registo obtido por aqueles aliados ao Estado, deixando inúmeras “comunidades” sob a ameaça da “expulsão”. Esses seriam os lugares fora das ideias dos planejadores, deixados ao abandono ou simplesmente brotando da terra, segundo os

interesses de “loteadores” e homens políticos (MARICATO, 2002, p. 121-192).⁷³

No meio rural, da mesma forma, a definição dos “proprietários” da terra é ambígua e sujeita a todos os tipos de falcatruas, visto que eram (são) espaços que antes da colonização, mas também durante muito tempo depois, continuaram sem demarcações e/ou propriedades reconhecidas em cartórios. Sobre tais terras se dizia simplesmente que “pertenciam” (doações das sesmarias e latifúndios) a alguém (“nobre”, “coronel” ou outro personagem associado ao Estado ou, como vimos, aos próprios índios que tiveram seus direitos, parcialmente, reconhecidos e, depois, negados).

Isso faz da terra um cativo para aqueles que nela eram livres antes da chegada dos colonos ou que, uma vez “livres” do trabalho escravo, foram destituídos gradualmente das terras reservadas às classes dominantes e/ou às categorias sociais subalternas a essas classes, como parcela dos colonos europeus na segunda metade do século XIX, que, apesar de pobres, tiveram mais chances de legalizar suas posses do que os outros brasileiros mestiços, negros e índios (Cf. BERNARDO NETO, 2012).

Esses processos nos parecem semelhantes àqueles descritos por Kropotkin (2000 [1924]) de como o Estado na Europa, a partir dos séculos XV e XVI, tomou as terras comunais, coletivas, das comunidades rurais. Isso teve como resultado as inúmeras rebeliões dos camponeses por toda Europa. A expropriação de terras na Europa, particularmente na Inglaterra, foi também estudada por Karl Marx (1985)⁷⁴.

Retomando o raciocínio de Deleuze e Guattari sobre o espaço nômade e os nômades, eles nos dizem que estes últimos são o fora da forma-Estado, aquilo que advém. A partir de exemplos tomados da história e do combate dos nômades aos impérios no Oriente, na África e na América, os autores nos dizem que esses combatentes constroem uma máquina de guerra e poderão se integrar ou proceder por meio de revoltas e mudanças dinásticas dentro do aparelho de Estado, se não forem em boa parte exterminados.

Dessa maneira, parte dos indígenas no Brasil, se o considerarmos como esses nômades, foi relativamente assimilada pelos jesuítas, integrando-se ao aparelho da ordem jesuíta que teve presença fortíssima no Brasil; ela ajudou a estruturar o protoesta-

73 Nesse texto, Maricato, além de mostrar como os espaços ditos “periféricos” no Brasil estão fora dos planos de urbanismo, demonstra-nos como no planejamento existente se copiam “ideias de fora”, planos vindos, na maioria, da Europa, para planejar a cidade brasileira. Por isso as “ideias fora do lugar”, como nas colagens intelectuais feitas por brasileiros dos europeus. Em livro recente (MARICATO, 2011), a autora aborda o problema da terra no campo ou na cidade no Brasil, demonstrando como o incremento do agronegócio e a produção de produtos primários como minério, celulose, grãos, carne, petróleo e etanol ganharam importância estratégica e promovem a expulsão de pessoas. A terra é mais um ativo no mercado global da especulação no campo, mas também nas cidades, com o aumento da população urbana expulsa do campo, com o aumento gradual do mercado especulativo e com as expulsões para realização de grandes plantas industriais e de portos nas zonas urbanas, localizadas, em geral, na zona costeira do Brasil ou ao longo de infraestruturas centrais nas zonas interiores do país. Acrescentem-se a isso as “grandes obras” ligadas à copa do mundo de futebol de 2014 e às olimpíadas de 2016, no Rio de Janeiro, que, também, têm expulsado pessoas de seus lugares de moradia, para dar passagem às infraestruturas e “renovações” urbanas ligadas a esses eventos. Tudo isso incrementado pelo excedente de capital global em circulação à busca de investimentos rentáveis.

74 Ver também os estudos de Marx sobre a renda da terra que são tão atuais, em particular sobre o fato de se gerar do estatuto de se poder controlar uma propriedade e tirar dela os sobrelucros pela simples definição jurídica e política da propriedade, a ficção jurídica, pela qual se tira renda do controle do acesso daquilo que é dado e lá sempre esteve: a terra sobre a qual vivemos. Cf. Marx. *O Capital*, Volume V, Livro Terceiro, Parte Segunda, Seção VI (1988).

do brasileiro em muitos lugares, como, por exemplo, no Espírito Santo, em cuja capital, Vitória, e seus arredores ao Norte, a Oeste e ao Sul, até os limites com o Rio de Janeiro, tiveram desde muito cedo um colégio jesuíta, missões e fazendas em meio a aldeias.

Mas até o início do século XX, no Espírito Santo e em outros lugares do Brasil, as revoltas e resistências dos índios aldeados (ou não) aconteceram inclusive nas áreas dominadas pelos jesuítas. Um exemplo notório que nos dá Maurício de Abreu (2010, p. 180-181), além dos tamoiós na Baía da Guanabara, é aquele da resistência dos índios goitacás no Norte do Rio de Janeiro à escravização e às alianças com outros grupos indígenas que fizeram os portugueses. Assim, nessa região – entre Macaé e Campos –, graças, em parte, à configuração lagunar, os goitacás nos séculos XVI e XVII conseguiram desafiar os portugueses em sua empreitada colonial por anos a fio. No Espírito Santo, temos o exemplo, mais próximo de nós, dos índios que se revoltaram em Piúma, no Sul do Estado, em meados do século XIX: revolta que resta a ser explicada, mas que pode ser creditada às perdas progressivas do estatuto desses índios no século XIX, aos desrespeitos aos seus direitos sobre suas terras e à relativa autonomia conquistada até então.⁷⁵

Aldeados, ou não, índios do “sertão”, ou não, as trocas permanentes e as alianças variadas sempre estão à obra, as migrações e os nomadismos serão práticas correntes, mesmo que em um determinado espaço durante um tempo limitado ocupado por determinada etnia. Isso pode ser exemplificado pelos índios conhecidos como “Botocudos”, do tronco de língua Gê, que tinham sua localização na Serra dos Aimorés, nos Vales do Rio Doce e do Rio Mucuri, Noroeste do Espírito Santo, Leste de Minas Gerais e Sul da Bahia, divididos em vários subgrupos (Nak-nuques, Krenak, Pochicha etc.) e que se moviam em seus territórios sem demarcações evidentes e em lutas e alianças à geometria variável, sem fixidez. Portanto, o espaço não é delimitado, com “fronteiras” e limitante. A história dos tupinambás, desde o século XVI, é, ela também, ilustrativa da dispersão, das misturas, das rebeliões e da assimilação dos indígenas no território brasileiro, por movimentos migratórios espontâneos ou forçados em face das guerras com os colonos europeus e com os grupos indígenas aliados desses, conforme se pode constatar no livro de Florestan Fernandes, *Organização social dos tupinambá*.

Por sua vez, o espaço estriado é limitado e limitante. O *Global relativo* limita suas partes, fixa fronteiras. Mas o nômade, mesmo sofrendo o efeito dessas definições globais de fronteiras, passa de uma região a outra, de um ponto a outro, ele é transfrontaleiro!

A confrontação entre nômades e Estado acontece em diversos espaços e territórios, com maior ou menor intensidade, dependendo dos períodos históricos. Os nômades são mais ou menos integrados aos aparelhos de Estado, mas sempre há margens de resistência, mesmo nas assimilações. Daí os conflitos, as guerras, as revoltas e as revoluções.

Os Estados gerem e capturam os fluxos de toda sorte: de populações, de mercadorias, de dinheiro e de capitais, controlam as massas, regulam os movimentos e as velocidades. Deleuze e Guattari (*MPs*, v. 5, p. 60), a esse propósito, citam Paul Virilio (*Velocidade e política*): “[...] ‘o poder político do Estado é *polis*, polícia, isto é, vistorias’ e [...] ‘as portas da cidade, seus pedágios e suas alfândegas são barreiras, filtros para a

75 Cf. Debate em palestra realizada pela professora Vânia Maria Losada Moreira no CCHN – Ufes, promovida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Ufes, maio de 2012. Há também as inúmeras resistências, já referidas dos índios conhecidos como Botocudos nos Vales do Rio Doce, Mucuri e Jequitinhonha até o início do século XX. E, claro, todas as resistências e revoltas dos índios brasileiros em nossa história.

fluidez das massas, para a potência de penetração das maltas migratórias’.”

A partir dessas explicações e do conceito de velocidade absoluta (que pode ser local, pode não ter movimento aparente, mas que turbilhona e aparece como máquina de guerra pronta a capturar o fluxo que está no ar: as intensidades, o devir) como sinônimo de velocidade para designar a irrupção de uma intensidade, de um fluxo revolucionário nômade, Deleuze e Guattari nos dizem que

[...] cada vez que há operação contra o Estado, indisciplina, motim, guerrilha ou revolução enquanto ato, dir-se-ia que uma máquina de guerra ressuscita, que um novo potencial nômade aparece, com [a] reconstituição de um espaço liso ou de uma maneira de estar no espaço como se esse fosse liso (Virilio recorda a importância do tema sedicioso ou revolucionário “ocupar a rua”) (MPs, v. 5, p. 60).

Efetivamente, os momentos em que as coisas acontecem e desestabilizam os Estados são sempre, hoje, os movimentos de rua, por isso mesmo são controlados, geridos e espionados pelo Estado.

Assim, a imobilidade aparente dos estudantes recentemente em Vitória, Espírito Santo, em maio e junho de 2011, se acelerou numa velocidade absoluta, rapidíssima, e imobilizou o trânsito da cidade por meio da mobilidade das manifestações massivas que colocaram o poder em cheque na luta particular por um melhor transporte metropolitano, abrindo espaço, ao mesmo tempo, para outras mobilizações e fissurando o edifício do “consenso” em torno do poder.

Da mesma maneira, as mobilizações de rua no mundo – da praça Tahrir (no Cairo) à Puerta Del Sol (Madrid) e ao movimento “Ocupem Wall Street” (que se disseminou pelo mundo) – são palcos dos movimentos sociais (o movimento dos aparentemente imóveis) que colocam em questão as determinações permanentes para circular. Tais determinações caracterizam a cidade neoliberal, com seus fluxos de finanças, de mercadorias.

A cidade é uma máquina à mobilidade desigual (ROUSSEAU, 2011, p. 10): expulsão das populações dos centros das cidades revalorizados, gentrificação dos espaços e controle das praças populares e das ruas, limitando a circulação das pessoas nas ruas, tenha-se em vista o caso das ocupações de antigos prédios na zona portuária da cidade do Rio de Janeiro, por populações ameaçadas pelas obras de “revitalização” das olimpíadas e pela legislação de exceção que o Estado brasileiro está concedendo à Fifa, para a organização do Mundial de Futebol no Brasil, suspendendo o direito de se venderem produtos nos abordos dos estádios para pessoas sem autorização e garantindo exceções à legislação brasileira sobre a venda de álcool nos estádios etc.

Mas, invertendo a perspectiva, o movimento absoluto modelado na máquina de guerra nômade pode tomar caminhos tortuosos. Os aparelhos de Estado podem produzir, também, a partir do espaço estriado e controlado, o espaço liso, engendrando, do movimento relativo, o movimento absoluto.

O Estado instaura um vetor de desterritorialização em motoperpétuo que cobre todo o espaço da Terra por meio das vigílias (por satélites e câmeras possantes, potentes filtros de espionagem na *Internet* e nos telefones) e intervenções sobre qualquer espaço do planeta, a partir de centros de controle e de uma tecnologia minituarizada, a nanotecnologia, que já permite que se espalhem *microchips* invisíveis a olho nu, verdadeiras poeiras que, se forem jogadas de avião, poderão se incrustar nos lugares, na pele das pessoas, sem que elas o saibam, e controlar seus movimentos à distância.

Os vetores de guerra têm uma deslocalização (acionam-se bombas, mísseis e controlam-se aviões não tripulados a milhares de quilômetros do cenário da guerra, mantêm-se arsenais nos mares do globo, embarcados em navios e submarinos, prontos a agir em qualquer parte) que relativiza a localização geográfica estratégica. Mas o terreno vai se mostrar fundamental nas resistências e nas guerrilhas diante de todo o aparato técnico, conforme a guerra do Afeganistão, o que por sua vez trará reações dos aparelhos de guerra estatais.

O exército americano, apesar da sua superioridade tecnológica, se viu obrigado a mudar as suas estratégias, a partir das experiências com os movimentos de resistências no Afeganistão e noutros lugares. Assim, novas estratégias apoiadas em outra concepção fundada em tecnologia de “proximidade” estão sendo elaboradas para levar adiante o combate, em particular, contra a guerrilha urbana.

Alguns projetos chamam a atenção por sua aplicabilidade em zona de conflito, mas também pelo seu “retorno à metrópole”, isto é, a aplicação sobre qualquer cidade, inclusive nas cidades americanas e doutros países pelo mundo em face de processos de revoltas, como em Los Angeles (EUA), em 1992, ou nos controles e “liquidação” de movimentos e indivíduos, incluindo os cidadãos americanos, o que é justificado pelo “interesse nacional” e pelo “combate ao terrorismo”.

Uma das melhores ilustrações desses projetos, como nos diz Stephen Graham (2012 [2010]), é o projeto “Zonas de Combate que veem” ou “Combat zones the see” (CTS), levado adiante pela Agência de Projetos de Pesquisa Avançada da Defesa dos Estados Unidos (Darpa, sigla em inglês).

Lançado no início da insurreição iraquiana, em 2003, o projeto CTS “explora os conceitos, desenvolve os algoritmos, concebe sistemas capazes de utilizar grande número (até milhares) de câmeras algorítmicas para satisfazer a exigência de detecção próxima apropriadas às operações militares em terreno urbano”. Instalam-se sistemas de vídeo vigilância informatizados no território das cidades ocupadas. Os responsáveis do projeto pensam que, uma vez instalado, o CTS assegurará uma análise dos diversos tipos de movimentos em todas as escalas da cidade. Isso graças à vigília de uma enorme quantidade de automóveis e de pessoas por meio dos algoritmos informáticos. Esses últimos estarão ligados a um sistema de reconhecimento das placas dos carros e dos rostos de pessoas (GRAHAM, 2012 [2010], p.83, nossa tradução).

Outro projeto da Darpa é o “VisiBuilding Program”, destinado ao desenvolvimento da pesquisa de captadores graças aos quais “[...] as forças terrestres e os aparelhos aéreos teleguiados poderiam detectar as pessoas e os objetos no interior dos prédios” (GRAHAM, 2012, p. 84). Assim, os edifícios urbanos seriam “transparentes”, pois integrariam os “geotópicos” das estruturas e das atividades interiores das casas iraquianas (ou de outros países) consideradas por meio de

[...] estereótipos [que] são gerados por simulações virtuais da vida do país. O sistema poderia, assim, automaticamente, colocar em evidência, por contrastes, as ameaças e os riscos eventuais. Mas, essas atividades de referenciar-se o “anormal” por meio de varredura automática e de comparação com um estado de normalidade se apoiam nas representações e nas interpretações estereotipadas das normas e da cultura urbanas iraquianas que habitam o espírito dos antropólogos do exército (GRAHAM, 2012, p. 84, nossa tradução).

Percebe-se que alguém que não estaria na “norma-padrão” – mesmo que não estivesse envolvido com nenhum tipo de resistência, de ação armada etc. – poderia, se não se comportasse como se esperasse, cair sob as balas.

Projeta-se, com o propósito de encontrar um responsável por um atentado ou por uma ação de resistência “rebobinar a história” gravada. Isso poderia ser feito a partir de um balão estacionado permanentemente sobre uma cidade por vários anos, com um imenso radar que emite radiofrequências especiais capazes de penetrar os edifícios urbanos e de gravar uma história dos movimentos assim detectados.

Essa gravação será corroborada por captadores que coletam informações tiradas dos telefones celulares, dos televisores, dos rádios, mas também de *scanners* biométricos, de câmeras e de uma miríade de etiquetas emitindo radiofrequências: verdadeiras “poeiras inteligentes” semeadas antecipadamente sobre o campo de batalha por meio de aviões e ventiladores gigantes (GRAHAM, 2012, p. 85). Para encontrar os autores dos atos reprovados, bastaria rebobinar as filmagens e as informações dos captadores.

Busca-se uma vigilância automatizada que se transforme em arma de “guerra automatizada”, como nos diz Stephen Graham (2012). Há, assim, outros mecanismos nessa guerra, dignos de cenário de ficção, como os robôs armados que, em 2006, foram utilizados pela primeira vez em Bagdá. Controlados a distância, eles podem receber autorizações para atirar sobre eventuais “objetivos”.

Estima-se que, em 2008, o exército americano tivesse 4.000 desses robôs armados no Iraque e no Afeganistão. Eles poderão, conforme está previsto, ter autonomia para decidir se atiram ou não, matam ou não, alguém considerado suspeito pelos padrões integrados em seus programas (GRAHAM, 2012, p. 89-91).

Em 2007, o exército israelense anunciou que a “[...] fronteira entre Israel e Gaza será a primeira ‘fronteira automatizada’ do mundo, com *snipers* robotizados capazes de atirar sobre intrusos, graças às imagens transmitidas a uma sala de controle” (GRAHAM, 2012, p. 90, nossa tradução). São os gladiadores do futuro bem presentes. Um dos robôs que estão sendo fabricados pelas forças armadas americanas se chama, justamente, Gladiador!

Generalizam-se, com o emprego dessas tecnologias militares, os controles de movimentos políticos, civis, e da criminalidade nos países e nas cidades que não estão em guerra. Os helicópteros das polícias – e, em breve, os aviões não tripulados e armados – que sobrevoam nossas cidades são uma reprodução das técnicas empregadas nos palcos de outras guerras, que não aquelas urbanas (Vietnã, Afeganistão etc.). Vetores de máquinas de guerra estimulados pelo Estado e por grandes grupos industriais, cujo objetivo é perpetuar um sistema para além do objetivo imediato de guerra: tanto os dominados dos países invadidos e colonizados quanto os dominados dos países colonizadores são todos vítimas do mesmo mecanismo e, portanto, deveriam levar adiante um mesmo combate. Isso é a manifestação do que Graham chama de “retorno foucaultiano” em referência às análises de Foucault sobre os processos de controle coloniais que servem de laboratório para as metrópoles dos países colonizadores.

Deleuze e Guattari antecipam esses fenômenos e chamam a atenção sobre esse “novo nomadismo dos vetores das máquinas de guerra” engendrados pelo Estado e que o desbordam. A guerra é tomada como um fim do sistema em si, para além do Estado, como organização mundial da guerra (MPs, v. 5, p. 62):

É verdade que esse novo nomadismo acompanha uma máquina de guerra mundial cuja organização extravasa os aparelhos de Estado, e chega aos complexos energéticos, militares-industriais e multinacionais. Isso, para lembrar que o espaço liso e a forma de exterioridade não têm uma vocação revolucionária irresistível, mas, ao contrário, mudam singularmente de sentido segundo as interações nas quais são tomados e as condições concretas de seu exercício ou de seu estabelecimento [...].

Deleuze e Guattari dizem que a máquina de guerra tomou para si o objetivo da ordem mundial. Os Estados não seriam mais que objetos ou meios apropriados a essa nova máquina. Essa máquina de guerra assume cada vez mais funções políticas, conforme os exemplos dos *lobbies* militares-industriais diversos pelo mundo, estimulando a produção de armamento (as despesas militares de diversos países são, muitas vezes, maiores do que os gastos com saúde e educação).

Terrificante, essa máquina de guerra tem como objetivo a guerra em si. Ela “suscita as mais terríveis guerras locais, como partes de si mesma. Nós a vimos fixar um novo tipo de inimigo, que já não era outro Estado, nem mesmo outro regime, mas o ‘inimigo qualquer’” (MPs, p. 108, v. 5).

Os “inimigos públicos” da era Bush, e também do governo Obama, os “terrorismos” diversos agitados como lenço vermelho diante dos touros do mundo, justificam todos e quaisquer controles e abusos (torturas contra prisioneiros etc.), revelando a face do “Estado de direito” do Estado dito soberano.

Em julho de 2011, a “inocência da Noruega” – Estado relativamente “não tão policiado” em relação aos outros países europeus, vivendo da bonança da energia poluente do petróleo, num suposto “havre de paz” – teria sido roubada, dizem-nos, pelo assassinato a sangue frio, empreendido por um membro da extrema direita, de cerca de 70 pessoas. Esse fato trágico realimentará os discursos e as práticas armamentistas, relançando o ciclo da “guerra perpétua” sob a batuta da ordem discursiva da paz perpétua. A busca do “inimigo qualquer” da ordem (policial, militar, jurídica, da defesa nacional e do direito internacional) é em si mesma a tentativa de antecipar e encontrar o “criminoso” antes que ele reaja, eliminando aquilo que a máquina pode secretar: antecipar o crime.

A isso se refere o filme *Minority report*⁷⁶, que mesmo sendo muito conformista na sua estrutura, revela um mal-estar e uma paranoia constantemente inoculados nos sujeitos. Trata-se da antecipação do perigo que, como vimos, se busca realizar nos campos de guerras, nas cidades e nos campos dos países que não estão em guerra.

Em o *Enigma do capital*, David Harvey (2011) se refere à “acumulação perpétua” do capital que, diante da crise econômico-financeira atual, tende a provocar tensões e jogar Estados uns contra os outros e a favorecer uma Geopolítica da conquista tanto americana e europeia quanto de Estados como a China. As tensões em países europeus dominados, como Grécia, Irlanda, Portugal, Espanha, têm ilustrado os conflitos entre Alemanha e França, bem como a desestabilização do Norte da África (Líbia, Mali, Argélia, Tunísia, Marrocos) em face da interferência tanto americana como europeia.

Mas as máquinas de guerra revolucionárias quaisquer, multiformes, podem aparecer às margens como no próprio coração do sistema, provocando desordem/revolução, sen-

76 Direção de Steven Spielberg (2002).

do relativa e parcialmente reintegradas ou não (aqui voltamos à noção mesma de sistema instável e aberto vista precedentemente) e bagunçando o “concerto das nações”.

Resumindo, então, o que foi escrito anteriormente, temos dois polos da máquina de guerra, compondo com as potências nômades de maneira molar e molecular:

- primeiro polo: a máquina de guerra tem como objeto e forma uma linha de destruição prolongada até o limite do universo (bombas nucleares e outros elementos da guerra total limitada ou ilimitada, de baixa e alta intensidade). Isso não é a essência da máquina de guerra, mas o conjunto das condições sob as quais os Estados se apropriam dessa máquina (objetiva e subjetivamente), constituindo uma ordem dominante de que os Estados são parte, mas são pegos, ao mesmo tempo, na rede dos interesses multinacionais e das organizações globais “ecumênicas” que ressoam nos indivíduos que as incorporam nos atos fascistas e de obediência aparentemente desinteressado.
- segundo polo: a essência da máquina de guerra quando ela tem por objeto não a guerra, mas o traçado de uma linha de fuga criadora, a composição de um espaço liso e do movimento dos homens nesse espaço (um movimento artístico, científico, ideológico, contestatário). A guerra encontra essa máquina, mas como objeto sintético e suplementar, dirigido contra o Estado e contra a axiomática mundial expressa pelos Estados.

ESTADO, CIDADES E CAPITALISMO

Na continuidade das análises precedentes (sobre os dois polos onde se distribuem a máquina de guerra e a guerra), Deleuze e Guattari desenvolvem uma abordagem mais aprofundada sobre o Estado. Aqui é questão, inicialmente, de uma tentativa de genealogia tanto mítica como histórica da captura que realiza o Estado das forças em presença, retomando alguns aspectos já referidos anteriormente. Em seguida, neste mesmo capítulo se demonstrará como as cidades escaparão e, ao mesmo tempo, comporão com o Estado, e como o capitalismo escapará e igualmente comporá, também, com os Estados e as cidades.

Todas essas escapatórias, antecipações e conjurações traduzem-se em processos e em suas formações sociais.

Inicialmente, baseados na análise dos mitos indo-europeus de Dumézil, os autores nos dizem que a soberania política tem dois polos:

1) [...] O imperador terrível e mágico, operando por captura, liames, nós e redes; [e 2] o Rei sacerdote e jurista, procedendo por tratados, pactos, contratos (é o par Varuna-Mitra, Oddhin-Tyr, Wotan-Tiwaz, Urano-Zeus, Rômulo-Numa ...); [Há, além deles] [...] uma função guerreira [que] é exterior à soberania política e se distingue tanto de um polo quanto doutro (é Indra ou Thor, ou Tulo Hostillo...) (MPs, v. 5, p. 111, grifo nosso).

Cada Estado tem estes dois polos: o imperial e o jurídico, isto é, aquele que cria liame pela magia; e aquele que cria liame pela instituição da lei. Entre o imperador déspota e o rei jurista se insinua a máquina de guerra. O caolho (imperador déspota)

e o maneta (rei jurista) são figuras amputadas da mitologia remetendo ao Estado: “A mutilação é uma consequência da guerra, mas também uma condição, um pressuposto do aparelho de Estado e da organização do trabalho (donde a enfermidade nata não somente do trabalhador, mas do próprio homem de Estado, do tipo Caolho ou Maneta).” (MPs, v. 5, p. 113): trata-se dos mutilados do trabalho.

O primeiro polo de captura (o imperial ou despótico) remonta ao *Urstaat* (Estado) imemorial, desde o Neolítico. Ele corresponde à “formação asiática de Marx”. Assim, adaptando a descrição marxista, os autores escrevem (MPs, v. 5, p. 116):

Um aparelho de Estado se erige sobre as comunidades agrícolas primitivas, que têm já códigos de linhagem-territoriais; mas ele os sobrecodifica, submete-os ao poder de um imperador déspota, proprietário público único e transcendente, mestre do excedente ou do estoque, organizador dos grandes trabalhos (sobretalho), fonte de funções públicas e de burocracia. É o paradigma do laço, do nó. Tal é o regime de signos do Estado: a sobrecodificação ou o Significante. É um sistema de servidão maquínica: a primeira “megamáquina” propriamente dita, como assinala Mumford.

O imperador-déspota não é um rei ou um tirano; estes “[...] só existirão em função de uma propriedade privada.” Tudo é público no regime imperial arcaico, “[...] a posse da terra é aí comunitária, cada um só a possui por ser membro de uma comunidade” (MPs, v. 5, p. 116). A propriedade eminente do déspota é aquela de uma suposta unidade das comunas. A terra não existe como mercadoria alienável, há aqui o regime do laço:

[...] alguma coisa é emprestada ou mesmo dada sem transferência de propriedade, sem apropriação privada, e cuja contrapartida não apresenta juro nem lucro para o doador, mas antes uma “renda” que ele ganha, acompanhando o empréstimo de uso ou a doação de rendimento. (MPs, v. 5, p. 116-117).

Esses “protoimpérios” ou impérios arcaicos associados a certo tipo de cidade (MPs, v. 5) não teriam nascido, como seria de se esperar, nas planícies, *a priori*, mais fáceis de cultivar. Assim, falando-nos sobre o nascimento da agricultura e das cidades na pré-história, Braudel escreve que uma e outra nasceram “[...] nas altas terras nas bordas do deserto Sírio ou nos planaltos montanhosos da Anatólia e do Irã: é ali, em efeito, o *habitat* natural dos carneiros, cabras, bovinos e porcos, aquele também das gramíneas selvagens, a altitudes de 600m a 900m; é ali, enfim, que as águas correm com abundância relativa ao pé dos relevos do Norte em encostas bem expostas ao Sul e a Oeste” (BRAUDEL, 1985 [1977], nossa tradução).⁷⁷

Com estoques de sementes selvagens e de animais provenientes de territórios diferentes se operam nesses espaços, inicialmente, ao acaso, hibridações; é daí que sairá a agricultura e a criação de pequeno porte (MPs, v. 5, p. 117). Assim, Braudel (BRAUDEL, 1985 [1977], p. 85-86, nossa tradução) escreve:

Quem diz agricultura, diz sedentarização, enraizamento em habitats grupados. Mas a surpresa, revelada pelo radiocarbono, foi a descoberta desde o VIII milênio, não somente de vilarejos ou lugarejos, mas de grossas aglomerações que podemos chamar

⁷⁷ A invenção da agricultura e a domesticação dos animais data da revolução neolítica (milênios X a VIII a. C.).

de cidades, ainda que elas não tenham nada, na origem, da organização de uma cidade mesopotâmica ou egípcia. Donde a argumentação revolucionária de Jane Jacobs (The Economy of cities, 1969): ela pretende que no vazio, o da pré-história ou aquele de tal parte do Novo Mundo, após a conquista européia, é normal, lógico, que cidades comecem a viver ao mesmo tempo, mais cedo mesmo que os vilarejos. Jericó, Çatal Hüyük são dois exemplos dessas aglomerações "neolíticas".

No entanto, não se pode atribuir de maneira determinista e unilateral o nascimento da agricultura e das cidades às "condições naturais" (que poderiam se reproduzir noutros locais e noutros momentos). Outros pontos, contingentes, tão importantes quanto esses, intervêm no processo e nos fazem sair do canevais já tão entranhado em nossos cérebros de que as coisas "evoluem", ou seja, saem do "primitivo" para alcançar "as luzes", saem da formação "inferior" para alcançar a formação "superior", sob condições naturais ideais. Mesmo Braudel (1985 [1977]) cai nessa armadilha quando fala dos "primitivos", comparando a colonização do Oeste Mediterrâneo pelos fenícios e povos do Leste do Mediterrâneo à colonização da América, o "Far-West" Mediterrâneo. Ele deixa no ar essa ideia de trazer a civilização a povos sem civilização, velho fundo europeu da "evolução" hegeliana da história que "caminha de Leste em Oeste" (CHATELET, [s/d]).⁷⁸

Ao fim, concomitantemente e, talvez, mesmo antes da "revolução agrícola" que junta o acaso e a necessidade, o meio e a cultura, nascem cidades. Elas surgem, como vimos, ao mesmo tempo, ou antes, que os vilarejos agrícolas (Jericó, na Cisjordânia, e Çatal Hüyük, no planalto da Anatólia). São centros organizadores, a exemplo de Çatal Hüyük, de um protoimpério (JACOBS, apud MP, v. 5, p. 117).

Portanto, a tese de Deleuze e Guattari, a partir de economistas, urbanistas e arqueólogos (J. Mellaart, Jane Jacobs, Jean Robert), é a de que o Estado não vem depois dos estoques e das comunidades agrícolas elaboradas e forças produtivas desenvolvidas, como se supõe comumente, mas, ao contrário,

[...] ele [o Estado] se estabelece diretamente num meio de caçadores-coletores sem agricultura nem metalurgia preliminares, é ele que cria a agricultura, a pequena criação e a metalurgia, primeiro sobre seu próprio solo, depois o impõe ao mundo circundante. Não é mais o campo que cria progressivamente a cidade, é a cidade que cria o campo. Não é mais o Estado que supõe um modo de produção, mas o inverso é o Estado que faz da produção um "modo" (MP, v. 5, p. 118).

Desse modo, não há um evolucionismo do tipo que se ordena deste jeito: primeiro, a invenção da agricultura, certo desenvolvimento das forças produtivas, um excedente potencial capaz de constituir o estoque e levar ao aparecimento do Estado, capaz "[...] de sustentar um artesanato especializado (metalurgia) e de suscitar progressivamente funções públicas. É por isso que Marx ligava o Estado arcaico a certo 'modo de produção'" (MP, v.5, p. 116). Assim, inadvertidamente, Marx associava o Estado a um "modo de produção" e não o contrário, o modo de produção a reboque do Estado.

Recua-se cada vez mais no tempo, com as pesquisas arqueológicas, a origem do

⁷⁸ Essas visões foram muito comuns no século XIX entre os geógrafos, particularmente em Karl Ritter.

Estado e da cidade. O surgimento do Estado neolítico e a “revolução estatal e urbana”, dizem-nos Deleuze e Guattari, podem ser mesmo paleolíticos e não neolíticos e não dependem de uma evolução progressiva da infraestrutura econômica no sentido marxista.

Soja, no livro *Posmetropolis* (2008 [2000], p. 27-90), traça um panorama da “inversão” da clássica perspectiva dominante sobre a origem das cidades, questionando, como Deleuze e Guattari – a partir de autores também citados por eles (James Mellaart e Jane Jacobs)⁷⁹ – a sequência convencional dessa evolução: caça-coleta-agricultura-aldeias-cidades-Estados. A partir de uma Geo-história do espaço urbano, o autor descreve duas das principais cidades que surgiram entre 8 e 10 mil anos – Jericó, no vale do Jordão; e Çatal Hüyük, no Sul da Anatólia.

Assim, Soja (2008), por meio do impacto do *sinecismo* – impulso de desenvolvimento que deriva de habitats densamente povoados e do estímulo da aglomeração urbana – nos descreve como as cidades foram primeiras em relação ao campo. A palavra *sinecismo* deriva do grego *synoikismos*, cuja raiz é a palavra *oikos* (casa). O *sinecismo* conota as interdependências econômicas e ecológicas (economia, ecologia e ecúmeno têm a raiz *oikos*) e as sinergias criativas e destrutivas que surgem do agrupamento intencional e da coabitação coletiva das pessoas no espaço. O *sinecismo* na antiga Grécia fazia referência especificamente a união de uma grande quantidade de assentamentos urbanos menores ou aldeias mais ou menos submetidos à “cidade-capital”, levando à ideia de *governamentalidade* de base urbana ou cidade-Estado.⁸⁰

O *sinecismo* supõe a formação de uma rede regional de “assentamentos” nucleados e ligados de modo hierárquico, capazes de gerar inovação, crescimento e desenvolvimento social e individual dentro de um domínio territorial definido, criando uma economia de aglomeração ou um sistema regional urbano de lugares centrais e suas hinterlândias. O *sinecismo* seria, desse modo, o estímulo da aglomeração urbana para explicar esta, que é uma das questões mais enigmáticas e desafiantes da Geo-história: por que algumas regiões do mundo se “desenvolvem” mais rapidamente que outras?

Essas cidades estimuladas, segundo Soja, a partir de Jacobs, pelo *sinecismo* incubaram o desenvolvimento da agricultura em grande escala e organizaram a criação de animais, invertendo, assim, o que se tinha concebido convencionalmente como uma sequência histórica na qual a denominada Revolução Agrícola precedia ao desenvolvimento das primeiras verdadeiras cidades.

Jane Jacobs, em livro inédito em português, *A Economia das cidades* (*The economy of cities*, 1969), referindo-se a uma cidade imaginária, a “Nova Obsidiana”, que se situa no lugar de Çatal Hüyük, portanto inspirada pelas pesquisas arqueológicas realizadas nos anos 1950 e 1960 por Mellaart, arqueólogo inglês – voltaremos a falar de Mellaart – nesse sítio, descreve-nos uma “cidade pré-agrícola de caçadores”. Essa cidade foi, no livro, fundada há mais de 11 mil anos e organizada em torno do comércio de obsidiana, de criação de animais e de intercâmbio de alimentos coletados.

A Nova Obsidiana (em referência à pedra vulcânica encontrada em Çatal Hüyük,

79 Para uma comparação das duas perspectivas sobre o surgimento da cidade pode-se ler Edward Soja. *Posmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2000 [versão em espanhol (2008)].

80 Lewis Mumford, em sua obra clássica *A cidade na história* (1961, [2008], p.152), se refere ao *Sinecismo* na Grécia antiga como uma união de aldeias e cidades sobre a qual repousa, inicialmente, a força das cidades helênicas.

que, polida, se transformou provavelmente no primeiro espelho da história, além doutras utilidades) era uma aglomeração urbana capaz de gerar crescimento urbano a partir de seus próprios recursos; era capaz de levar a cabo a construção de um espaço urbano que estimulava e refletia a inovação econômica, novas formas de trabalho e uma divisão do trabalho em processo de expansão.

O crescimento urbano está, assim, para Jane Jacobs, ligado à centelha de vida econômica da cidade. A cidade é um agrupamento que gera crescimento econômico de forma consistente a partir de sua própria economia e recursos. Essa sinergia endógena ou intraurbana (estimulada por conexões interurbanas) se estende por si na criação de uma cidade-região com seus povoados, aldeias e campos dependentes. O sinecismo diz respeito não somente a um centro urbano singular e densamente povoado, mas mais categoricamente a um sistema regional maior, policêntrico, de lugares nodais interativos.

Como assinala Soja (2008, p. 74), entre 7.000 e 5.000 a. C., o planalto da Anatólia foi a região mais avançada em termos culturais do mundo neolítico, tendo desenvolvido sistema de lugares urbanos repartidos em milhares de quilômetros quadrados e com uma "sociedade urbana local com ar definitivamente metropolitano". Em efeito, nas escavações posteriores ao trabalho de Mellaart se "identificaram numerosos assentamentos como Asikli e Çayonu que precederam a Çatal Hüyük" (SOJA, 2008, p. 74, nota de rodapé 14).

Na figura 2, pode-se admirar, talvez, o "mapa" mais antigo da humanidade. Ele



Figura 2 – Pintura mural semelhante a um mapa realizada há 7.000 a.C.
Fonte: ÇATAL... Acesso em : 15 dez. 2012.

descreve Çatal Hüyük a partir de uma perspectiva aérea. A pintura neolítica original foi encontrada numa casa com santuário. Pode ter, portanto, algum tipo de significado religioso. Como se vê, todas as casas são conectadas e suas entradas ficavam nos telhados. De acordo com alguns arqueólogos, a forma triangular de cores vivas pode representar um vulcão em erupção, Hasan Dag, localizado perto de Çatal.

James Mellaart (apud SOJA, 2008 [2000], p. 73, nossa tradução) realizou escavações no planalto da Anatólia (localizada na Turquia atual) desde o fim dos anos 1950, escavações que continuam a ser realizadas até a época atual, colocando em evidência que:

A abundância de material produzido em Çatal Hüyük é inigualável por qualquer outro sítio do Neolítico. Além disso, por não ser uma aldeia, mas um povoado ou cidade, os seus produtos têm um ar definitivamente metropolitano: Çatal Hüyük poderia estampar luxos tais como espelhos de obsidiana, punhais cerimoniais e bugigangas de metal que estavam além do que poderia alcançar a maioria de suas contemporâneas conhecidas. [...] Fazendo retroceder, assim, o início da metalurgia ao sétimo milênio A.C. A indústria de pedra em obsidiana local e de sílex importado é a mais elegante do período, suas vasilhas de madeira são variadas e sofisticadas, a indústria têxtil de lã estava totalmente desenvolvida [...] O comércio estava bem estabelecido [...] havia evidências da existência de uma religião neolítica através de numerosos santuários, decorados artisticamente com relevos em gesso [...] ou com murais de uma ou mais cores.

Çatal Hüyük é, juntamente com Jericó, na Cisjordânia, o representante icônico do que Soja denominou da primeira Revolução Urbana. Çatal Hüyük tinha uma população estimada entre 6 mil e 10 mil habitantes e mais de 3 mil casas em seus diferentes sítios (o equivalente mais ou menos à população da primeira cidade suméria que será erguida milênios mais tarde no que Soja chamará de Segunda Revolução urbana).

A população de Çatal Hüyük, ao longo dos séculos e milênios, domesticou as plantas. Nessa cidade, surgiram e consolidaram-se ofícios de artesãos (confeções de tecidos, trabalho em cobre, chumbo, pedra, ossos etc.), de comerciantes, de artistas etc. Çatal Hüyük nunca esteve rodeada por sólidas fortificações de pedra; ali havia uma densa aglomeração: as casas eram unidas entre si, sem ruas entre elas que as separasse; os acessos se davam pelos telhados, os muros cegos das casas eram a proteção exterior, sem portas dando para o exterior, reforçados por madeiras.⁸¹

Essa cidade era, segundo interpretações mais recentes de um ex-aluno de Mellaart, citado por Soja, Ian Hodder, um centro urbano não *falocêntrico*. As referências às mulheres nas representações das divindades femininas, que dominavam amplamente sobre a figura masculina, indicariam uma sociedade matrilinear. Essa sociedade estaria associada a uma divisão do trabalho baseada no gênero nas primeiras fases da urbanização; haveria aí um "igualitarismo de gênero primitivo".

Ian Hodder promove uma arqueologia pós-processual e contextualizada, trazendo as questões do feminismo, das relações de gênero e do poder, em constante colaboração com antropólogos, historiadores, geógrafos etc., permitindo interpretações variadas. Critica muitas interpretações dos arqueólogos que dão a proeminência, nos sítios arqueológicos encontrados, aos homens. Hodder iniciou uma arqueologia que estava aberta às novas perspectivas teóricas derivadas da teoria crítica, do estruturalismo, do neomarxismo, do pós-estruturalismo, às críticas pós-coloniais, ao feminismo etc. (SOJA, 2008 [2000], p. 87).

Hodder, segundo Soja, é um dos primeiros arqueólogos a aplicar as novas metodologias da ciência sociais à arqueologia:

81 *Imagens das escavações, plano das casas, fotos dos utensílios e objetos encontrados nas escavações podem ser vistos no sítio www.catalhouyuk.com.*

Fazendo uso de modelos de análises de sistemas e de ciência espacial (por exemplo, a "teoria do lugar central" dos assentamentos humanos), ditos enfoques positivistas chamaram a atenção sobre a evidência material da cultura e da organização espacial, o que ele denominou de primeiro espaço. Sem dúvida, Hodder também se encontrava profundamente interessado no significado das coisas, na interpretação da "evidência simbólica" que não se manifestava de modo tão óbvio em termos materiais e empíricos. Interessava-se, também, nas relações entre cultura material e expressão simbólica, quer dizer [na relação] do real e do imaginário. (SOJA, 2008 [2000], p. 86-87, nossa tradução).

Assim, em função das interpretações de Mellaart e Hodder, citadas por Soja, podemos interrogar, pelo menos no início da cidade, sobre a existência, em Çatal Hüyük, de um protoestado, com características despóticas, conforme anunciado por Deleuze e Guattari nessa primeira idade do Estado. Isso porque, aparentemente, teria havido ali uma sociedade fundada no matriarcado e em certa cooperação e colaboração horizontalizada. Assim, como nos indica Soja (2008 [2000], p. 75-76), as mudanças acontecidas há nove mil anos em Çatal Hüyük

[...] sugerem não somente a transição neolítica da caça e da colheita para agricultura, mas também a consolidação de uma nova divisão do trabalho baseada no gênero, provavelmente matricêntrica, associada às primeiras etapas da urbanização. O assentamento urbano permanente e estável pode ter estado a cargo daquilo que, presumimos, deve ter constituído o trabalho das mulheres (a moenda dos grãos, a cozinha, o tecido, criação dos animais, cuidado da casa e das crianças). O poder religioso e secular [das mulheres] (com a Deusa Madre, soberana dos animais selvagens e símbolo metafórico da fertilidade, da criança e da reprodução social) deve ter sido central para a produção e reprodução da espacialidade e sociabilidade urbana dos fundamentos materiais e simbólicos da cultura. A relativa abertura do plano de desenvolvimento urbanístico, a ausência de fortificações monumentais como as de Jericó [cidade que surgiu por volta de 9000 a.C.], o fato que se tenham encontrado poucos indícios de morte violenta entre os restos dos esqueletos encontrados, bem como de outros indícios [levam a crer] que a sociedade urbana de Çatal Hüyük foi surpreendentemente pacífica e produtiva por volta de um milênio. Provavelmente, ela continuou aumentando e também foi incrementada pelo poder social das mulheres, pelo menos até o surgimento das primeiras Cidades-Estado mesopotâmicas, aquelas mais institucionalizadas, por volta de 4000 a.C.

Nessa interpretação de Soja baseada em estudos arqueológicos, pode-se sentir certo ideal de cidade, já manifestado no passado por Lewis Mumford e por outros atores da vida social e intelectual, de uma sociedade urbana cooperativa. Soja não tem saudosismo, da mesma forma que Jane Jacobs, que ele cita, de um "regionalismo e ambientalismo utópico" que teriam sido anunciados por Mumford ao longo de sua vida. No entanto, pensamos que as coisas foram e são, como nos anunciam Deleuze e Guattari, muito mais mescladas e que um "poder feminino" não é, necessariamente, a manifestação de uma sociedade cooperativa, sem violências ou, ainda, essas sociedades poderiam ser matriarcais, ter um poder fragmentado ou não em linhagens, mas ter guerras, e ter os homens e as mulheres como combatentes ou ter dissensões internas, como certas sociedades matriarcais brasileiras. Poderiam ter certo tipo de Estado virtual ou real em constituição ou ainda se inserirem numa rede de poder flexível que é englobante e tem centros em Cidades-Estado como veremos mais adiante.

As sociedades ditas “primitivas” ou ditas “selvagens”, “arcaicas” – ou ainda as populações da primeira revolução urbana que aconteceu entre 11 e 9 mil anos atrás (tendo como paradigmas Jericó e Çatal Hüyük) – não eram (e não são) sociedades sem-Estado; não seriam, também, como queria Pierre Clastres, sociedades “contra-o-Estado”, que organizariam mecanismos que conjuram a forma Estado que pressentiam vir do interior da própria sociedade. Assim, Deleuze e Guattari interrogam esse “ser-contra-o-Estado” nos povos ditos primitivos ou selvagens – poderíamos incluir aqui também os povos do início da primeira revolução urbano-estatal – que Clastres invoca; os filósofos colocam em questão o fato de os etnólogos não trabalharem com arqueólogos para confrontarem suas pesquisas, pois esses últimos comprometeriam a autarquia dos estudos etnológicos, reduzidos que seriam a estudar as sociedades indígenas e a compará-las entre si.

Aqui está uma das teses centrais de Deleuze e Guattari, que escrevem: “Enquanto não se passe pela arqueologia, a questão de uma relação etnologia-história se reduz a um confronto idealista e não se desembaraça do tema absurdo da sociedade sem história ou da sociedade contra a história” (MPs, v. 5, p. 119). Eles estão se referindo aqui à polêmica sobre a sociedade sem história, a frio (com os mitos que reproduzem eternamente o mesmo e que recusariam a mudança), e sobre a sociedade a quente, com história. Esses falsos problemas nos enviam, evidentemente, às teses que já analisamos, de um estruturalismo fechado, puro e duro, aparentemente a-histórico, que, em verdade, ninguém mais reivindica hoje em dia. Assim, os etnólogos

[...] tiram fotos de seus primitivos, mas recusam de antemão a coexistência e a superposição dos dois mapas, etnográfico e arqueológico. Çatal Hüyük teria tido, contudo, uma zona de influência de três mil quilômetros; e como deixar indeterminado o problema sempre posto da relação de coexistência entre as sociedades primitivas e os impérios, mesmo do neolítico? (MPs, v. 5, p. 119)

Deleuze e Guattari escrevem essas linhas em função da ausência de uma questão nas interpretações históricas e etnológicas, portanto, evidente, da coexistência entre as sociedades primitivas e os “impérios”, os Estados, mesmo que incipientes. Quando falam de “império” a propósito de Çatal Hüyük, referem-se à área de influência (3000 km) e a zona de comércio que teria tido a cidade fictícia de Nova Obsidiana (Çatal Hüyük) sobre qual escreve Jane Jacobs, a fim de reinterpretar a cidade no Neolítico. Segundo Soja (2008 [2000], p. 82, nota de rodapé 20), uma extensão de área de influência do comércio de tal sorte foi encontrada na rede de comércio da cultura de *Natufian* – cujo centro foi a cidade de Jericó – há mais de 11.000 anos.

Deleuze e Guattari dizem que: “Tudo não é Estado, justamente porque houve Estado sempre e por toda parte” (MPS, v. 5, p. 119). Nesse sentido, pode-se mesmo questionar essas periodizações que se fizeram entre pré-históricos e históricos. A história teria, assim, segundo diversos autores, nascido com a escrita, por isso mesmo os “selvagens” contemporâneos estariam fora da história. No entanto, as inscrições corporais, as inscrições no corpo da Terra, as estruturas do *habitat*, do território e os próprios mitos – como nos mostrou Lévis-Strauss e tantos outros antropólogos e etnólogos – são construções culturais complexas e não estão fora da história com grande H,

mas fazem outro tipo de história, como as sociedades arcaicas.

Os autores, mudando a própria perspectiva anunciada anteriormente em *O anti-é-dipo* (MPs, v. 5, p. 170 e 227-230), não mais contrapõem o Estado às sociedades ditas selvagens e/ou primitivas, mas demonstram como há interação ou relação desde sempre, mesmo que longínqua, entre o Estado balbuciente que se constitui nas e com as cidades primevas e os povos que estão relativamente isolados, mas que se encontram em relação com esses protoestados.

São mordazes e enfáticos no desmonte dos mitos dos ideais comunitários, selvagens e comunistas; são explícitos na afirmação das misturas existentes desde sempre, donde uma impossível pureza. Essa mítica pureza nos remete ao velho texto bíblico e à busca do Éden, tão recorrente entre os europeus no passado, conforme relato dos viajantes e exploradores sobre o Brasil⁸², mas também da velha “Utopia” de Platão. Destacam (MPs v. 5, p. 119):

Não é somente a escrita que supõe o Estado, é a palavra, a língua e a linguagem. A autossuficiência, a autarquia, a independência, a preexistência das comunas primitivas são um sonho de etnólogo: não que essas comunas dependam necessariamente de Estados, mas coexistem com eles numa rede complexa. É verossímil que as sociedades primitivas tenham mantido “desde o início” relações longínquas umas com as outras, e não apenas entre vizinhos, e que essas relações passavam por Estados, mesmo se estes só fizessem uma captura local e parcial delas. [...] E há nas sociedades primitivas tanto tendências que “buscam” o Estado, tanto vetores que trabalham na direção do Estado, como movimentos no Estado ou fora dele que tendem a afastar-se dele, precaver-se, ou bem fazê-lo evoluir, ou já aboli-lo: tudo coexiste, em perpétua interação.

Os evolucionismos lineares em suas séries ordenadas são questionáveis em três planos: no econômico (coletores-caçadores-agricultores-industriais); no etológico (nômades-seminômades-sedentários); e no ecológico (autarquia dispersa de grupos locais -aldeias-cidades-Estado). Isso porque basta fazer interferir essas evoluções abstratas entre si para que todo o evolucionismo desabe:

[...] por exemplo, é a cidade que cria a agricultura, sem passar pelos burgos. Por exemplo, ainda, os nômades não precedem os sedentários, mas o nomadismo é um movimento, um devir que afeta os sedentários, assim como a sedentarização é uma parada que fixa os nômades (MPs, v.5, p.119).

O movimento não é linear, mas em zigue-zague; não sucessivo, mas múltiplo (MPs, v. 5, p. 120). Por isso mesmo, não se deve traduzir em sucessão aquilo que é “coexistência de devires”. As “coletividades podem ser transumantes, semissedentárias, sedentárias ou nômades, sem que isso faça delas estados preparatórios do Estado, que, aliás, já se encontra ali, alhures ou ao lado.” Populações sedentárias nas cidades ou nos campos podem se colocar em movimento e se por a nomadizar em função de um fenômeno climático, econômico ou social e vice-versa.

⁸² Sobre isso, é bom conferir esta referência bibliográfica: Sérgio Buarque de Hollanda. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, 1985 [1959].

Mais que os cortes ou zigue-zagues são as “causalidades às avessas” que rompem com a evolução. Isso porque o Estado já age sobre as sociedades ditas primitivas, antes de surgir, pois ele é o limite atual que elas conjuram ou o ponto para o qual elas convergem. Há, pois, “[...] nessas sociedades, vetores que vão em direção ao Estado, mecanismos que o conjuram, um ponto de convergência repellido, posto para fora à medida que se aproxima dele. Conjurar é também antecipar” (MPs, v. 5, p. 121).

Posto que eu conjure é porque sinto que o déspota sobe do interior (como vimos anteriormente sobre os indígenas) e antecipo o que pode acontecer. Visto que eu o antecipo, faço injeção do futuro sobre o presente. Claro, o Estado conjurado e o Estado que aparece na existência não são de modo algum a mesma coisa. Daí surge a contingência, o incerto.

O Estado quando aparece impõe a agricultura, a criação de animais aos coletores-caçadores e a divisão do trabalho sob uma “onda centrífuga ou divergente”. Mas, antes de aparecer, o Estado já age sob a forma de “onda convergente ou centrípeta dos coletores caçadores”. A convergência dessas ondas marcaria a “inversão de signos ou a aparição do Estado (daí a instabilidade intrínseca e funcional dessas sociedades primitivas)” (MPs, v. 5, p. 121). Assim, é

[...] necessário, desse ponto de vista, pensar a contemporaneidade ou a coexistência de dois movimentos inversos, de duas direções do tempo – dos primitivos ‘antes’ do Estado e do Estado ‘depois’ dos primitivos – como se as duas ondas que nos parecem se excluir ou se suceder se desenrolassem simultaneamente num campo molecular micrológico, micropolítico, ‘arqueológico’ (MPs, v. 5, p. 121).

O limiar (de consistência ou de constrangimento) quer que o que é antecipado aconteça ou não, não é evolutivo “ele coexiste com seu aquém” e, poderíamos completar, com seu além.

A arqueologia pode, desse modo, interrogar a etnologia e a história sobre as verdades anunciadas e nos permitir conformar outra perspectiva sobre a sociedade brasílica e as relações entre os grupos indígenas ao longo da história, inclusive com os impérios Incas, Astecas ou outros proto-Estados ou cidades que poderiam ter existido ou existiram de fato no próprio território da América do Sul.

A esse propósito Alfred Métraux em seu livro sobre os Incas (1983, p. 3-10) nos demonstra a influência do império Inca na América do Sul, comentando os inúmeros indícios dos contatos – por meio de trocas, razias nas fronteiras do império ou dentro do próprio império Inca – dos índios guarani e outras tribos do Brasil meridional e do Paraguai com a região coberta pelo império. Estes contatos foram descritos pelos cronistas do século XVI e se encontram em diferentes relatos (muitas vezes interpretados de maneira mítica), como aquele de um armador português, voltando do Brasil, sobre as informações dos índios com os quais tinha tido contato relativas a “um povo das montanhas, com ricas armaduras feitas de finas placas de ouro cobrindo o peito e a cabeça” (MÉTRAUX, 1981, p. 4). Inclusive, uma das hipóteses sobre a própria construção da cidade de Machu Pichu, nos altos vales encaixados da cordilheira dos Andes, na região onde se encontra a nascente do Rio Amazonas, recoberta por uma luxuriante floresta tropical de altitude em meio a um relevo movimentado e extraordinário, é a de um posto avançado de proteção da capital do império (Cuzco, que se encontra a



Figura 3: Sítio de Machu Pichu, Peru.
Fonte: foto de Cláudio Zanotelli, abr., 2013.

uma centena de quilômetros de Machu Pichu) e/ou para trocas com os outros povos da floresta que não faziam parte do império Inca.

Ainda nessa veia das relações de impérios, concomitantemente, com povos indígenas e com cidades e proto-Estados dispersos no território, podemos nos reportar ao que descreve Antonio Risério em *A cidade no Brasil* (2012, p. 13), a partir de estudos de arqueologia da Amazônia de Anna Curtenius Roosevelt. Assim, Risério, sobre a existência de cidades nas terras do Brasil antes da chegada dos colonos europeus, escreve:

Embora com cautelas e ressalvas, aceita-se hoje a tese da existência antiga de cidades, ou de determinados tipos de ajuntamento citadinos, no espaço amazônico atualmente brasileiro. E isso tanto nas várzeas do Amazonas quanto na região xinguana. Assentamentos que podem nos servir, inclusive, para alargar ou mesmo subverter o conceito ocidental-moderno de cidade, que é certamente incapaz de dar conta de todo o espectro de fatos e aspectos encontráveis na universalidade da experiência urbana.

Assim, Anna Curtenius Roosevelt em artigo sobre A arqueologia Amazônica, de 1992 (apud RISÉRIO, 2012, p. 13-14), fala das sociedades indígenas da região e de seus notáveis aglomerados urbanos: as cidades dos “cacicados complexos” da Amazônia:

A arqueologia pré-histórica antiga e os dados históricos mais recentes revelam a presença dessas sociedades complexas, todas ao longo das várzeas dos rios Amazonas e Orenoco e nos contrafortes das costas andinas e caribenhas. Esses extensos domínios

abrangiam dezenas de milhares de quilômetros quadrados, sendo alguns unificados sob chefes supremos. Os cacicados eram belicosos e expansionistas, com uma organização social hierárquica, mantida por tributos e por um modo de subsistência baseado na colheita intensiva de roças e fauna aquática. O artesanato era altamente desenvolvido para cerimoniais e comércio, manifestando estilos artísticos bastante difundidos, baseados em imagens humanas, além dos motivos mais antigos de animais e formas geométricas. Havia um igualmente bem difundido culto de urnas funerárias e adoração dos corpos e ídolos ancestrais dos chefes. A população era densamente agregada ao longo das várzeas e alguns sítios eram ocupados por muitos milhares de pessoas. Havia obras de terraplanagem em larga escala para o controle da água, agricultura, habitação, transporte e defesa.

Essas sociedades estruturadas, esses proto-Estados, existiram provavelmente dois milênios antes e até bem depois (até o século XVII) do início da Era cristã. E Risério escreve que, mesmo se Anna Curtenius Roosevelt hesita em falar de cidades a propósito dessas aglomerações, é de cidades que se trata, “de cidades grandes, populosas, vivendo dos campos agrícolas”. Risério (2012, p. 14) continua citando Roosevelt:

Apesar de a maior parte das fontes [de informação] se referir aos assentamentos arqueológicos da Amazônia do pré-histórico tardio como não urbanos, os sítios arqueológicos e as grandes obras de terraplanagem [...] são surpreendentemente substanciais e complexos. [...] Os maciços sítios de habitação indicam a existência de uma ocupação pré-histórica muito mais substancial e sedentária do que a ocupação fraca e nômade visualizada pelos investigadores da Amazônia.

As sociedades amazônicas parecem ser, em termos da extensão dos domínios do chefe e do tamanho dos assentamentos, comparáveis a muitos cacicados estratificados ou pequenos estados pré-históricos, anteriores ou imediatamente posteriores ao advento da escrita.

Essas cidades, com cerca de 10 mil habitantes, eram muito maiores e complexas do que as vilas que os europeus começariam a construir na região no século XVII, ou mesmo do que as “cidades” construídas na costa do Atlântico no século XVI e XVII.

Risério (2012, p. 18) ainda nos descreve outras pesquisas mais recentes (HECKE-NBERG et al., 2008), que apontaram a existência de uma forma de planejamento na organização espacial da vida humana na região do Xingu. Ali houve:

Um urbanismo pré-histórico expressando-se, com disposições geométricas [...], em clusters formados por vilas, todas gravitando em torno de um núcleo comum, que, com a sua grande praça, era o centro político e religioso do conjunto. Diversos clusters ou agrupamentos de vilas, como os de Kuhikugu e o de Ipatse, formando, cada um deles, uma pequena unidade política independente. Um tipo de cidade-estado, com vilas ligadas ao centro por meio de vias largas de até cinco quilômetros de extensão. Cidades-estados que mantinham relações entre si, uma espécie qualquer de organização política regional.

Assim, haveria um “planejamento urbano pré-histórico” na região xinguana. Ele seria até mais sofisticado do “[...] que se podia encontrar, na mesma época, na Europa

Medieval, excetuando-se a Península Ibérica, onde as cidades conheceram um desenvolvimento distinto, em séculos de dominação muçulmana” (RISÉRIO, 2012, p. 18). Essas cidades dispersas e concentradas entre si teriam sido uma espécie de cidade-jardim preconizada por Ebenezer Howard. Em efeito, Howard propôs um modelo de cidade com no máximo 30 mil habitantes, com áreas verdes e agricultura suburbana: uma “espécie de cidade rural” que ultrapassasse a separação entre sociedade e natureza.

Essas sociedades teriam desaparecido em um ou dois séculos de conquista; a sociedade xinguana teria decaído no século XVII, em consequência da chegada de doenças novas, como a varíola, devastadora para os indígenas. A “onda viral teria se antecipado à espada do conquistador europeu, que somente no século XVIII chegaria àquela parte da Amazônia” (RISÉRIO, 2012, p. 19).

No Brasil, infelizmente, a arqueologia das sociedades indígenas é ainda, em muitos lugares, balbuciante, o que pode se constatar nos sítios arqueológicos do Espírito Santo. Ali centenas de Sambaquis são abandonados ou simplesmente destruídos sem que se possa ter um retrato da vida cotidiana e das sociedades no Neolítico ou Paleolítico ou mesmo das sociedades mais recentes. Assim, temos o exemplo, como muitos outros recentes, de vários Sambaquis destruídos, resgatados ou em monitoramento na área onde se está construindo o Condomínio Alphaville – a cidade Alpha, cidade qualquer num futuro qualquer? – na Estrada do Contorno metropolitano em Serra – RMGV – BR 101. Foram identificados por trabalho de prospecção 48 pontos de ocorrências arqueológicas. Esses pontos são sambaquis compostos por materiais líticos, culturais, históricos e ossos humanos, apresentando significativas elevações em relação ao entorno. O que se fez em Alphaville foi uma arqueologia de “salvamento”⁸³. Percebe-se não somente o desconhecimento da história e da pré-história dos povos indígenas, bem como sua denegação. Mesmo sítios históricos tanto indígenas como de cidades coloniais do século XIX são ainda pouco conhecidos na região de Vitória e doutros lugares; imaginem-se os sítios de época anteriores, completamente abandonados.

Assim, o sítio de Queimado, em Serra, RMGV, ponto importante na história da ocupação da região de Vitória e na rebelião de um grupo de escravos contra as condições de vida em que vivia, às margens do rio Santa Maria, está quase completamente destruído. As antigas casas em ruínas se encontram sob as árvores; suas cerâmicas estão despedaçadas; suas pedras soltas; a própria igreja nos últimos 40 anos vem sofrendo uma deterioração inexorável. Atualmente, somente se têm malsustentadas duas paredes laterais. A antiga vila de Queimado hoje se encontra dentro de uma fazenda. Mas como isso pôde acontecer? (Aliás, a mesma família que é proprietária da fazenda, que tem o sítio de Queimado dentro de seu perímetro, é também dona das terras onde se encontra o condomínio de Alphaville e os sambaquis a vários quilômetros do referido sítio histórico

83 A arqueologia de contrato (de salvamento) é uma exigência legal do licenciamento ambiental de uma obra. Esse tipo de pesquisa consiste em extrair o máximo de informação possível de sítios que serão destruídos por estradas, hidrelétricas, projetos de mineração, condomínios etc. No caso de Alphaville, resgataram-se objetos que estão nos locais do Iphan, no Rio de Janeiro, e o condomínio construiu um centro de “educação ambiental” onde algumas peças serão expostas. Outro exemplo, dentre tantos outros: recentemente a entrada em funcionamento da usina hidrelétrica de Santo Antônio, na Amazônia, condenou ao “afogamento” centenas de petroglifos (murais gravados em pedra pelos índios da pré-história) (Cf. Folha de São Paulo, 10 de julho de 2011, C7). A profissão de arqueólogo, infelizmente, no Brasil, é recente, e é insuficiente o número existente de profissionais. Assim, muitas pessoas sem formação adequada trabalham como arqueólogos.

em linha reta). O monopólio da propriedade da terra no meio rural-urbano é algo muito relevante; expõe o estágio em que se encontra a expansão da mancha urbana da RMGV e os numerosos interesses pela mudança do perímetro urbano, tanto em Serra como em Guarapari, Cariacica, Vila Velha e Viana, outros Municípios componentes da Região, além da capital Vitória e do Município rural de Fundão. O interesse pela história e pela arqueologia não é a preocupação primeira desses verdadeiros latifúndios.⁸⁴

DIFERENÇAS DA CIDADE E DO ESTADO

Retomando as distinções, passagens e coextensividades dos “primitivos” para o Estado e vice-versa, Deleuze e Guattari fazem uma diferenciação também importante entre o *aparecimento das cidades e do Estado*. Assim, remontando às origens da cidade e do Estado, afirmam (MPs, p. 122, v. 5):

A “revolução urbana” e a “revolução estatal” podem coincidir, mas não se confundir. Nos dois casos, há um poder central, mas não é a mesma figura. [...] Há a cidade nos dois casos, mas, num caso, a cidade é uma excrescência do palácio ou templo, no outro o palácio, o templo é uma concreção da cidade. Num caso, a cidade por excelência é a capital, no outro, é a metrópole⁸⁵. Já a Suméria testemunha uma solução-cidade, diferente da solução imperial do Egito.

Parece-nos que os autores estão referindo-se ao período que Soja denominou de Segunda Revolução urbana, que iria da fundação das cidades na Mesopotâmia, no Egito, na Eurásia, na Índia, na China, na África e no Novo Mundo até o Renascimento, portanto, período de invenção da Cidade-Estado e do Estado Imperial que tem como modelo a cidade de Ur, na Mesopotâmia.⁸⁶

Como indica Soja (2000, p. 91-116), operou-se gradativamente, a partir de 5000 a. C, um deslocamento progressivo da produção agrícola e dos assentamentos densos, como Çatal Hüyük, para os vales férteis dos rios (Mesopotâmia, Egito, Pérsia). Esse processo se desenvolveu também noutros lugares (Índia, China, Eurásia, África e Novo mundo). Nas Américas teríamos dois tipos estruturantes de cidades: aquelas dominantes dos planaltos (cidades dos Impérios Incas e Astecas) e aquelas, comentadas anteriormente, das florestas amazônicas.

84 Em Serra (ES), 47% das terras do espaço rural que correspondem a aproximadamente 56% da área do Município (553 km²) estão – se os dados o IBGE estiverem corretos – nas mãos de 3 proprietários fundiários (Cf. Censo Agropecuário IBGE, 2006). No censo, não se especifica individualmente o tamanho dessas propriedades. Ou seja, dos 310 km² rurais, aproximadamente 145 km² (14.500 hectares! Verdadeira Sesmaria equivalente a duas vezes a área do Município de Vitória, que tem 73 km², não incluindo as ilhas oceânicas) pertencem a três proprietários – um deles, o proprietário de Queimado e da área de Alphaville –, que, com todos os projetos previstos na região, como a estrada do contorno do Mestre Álvaro (já aprovada), serão os privilegiados com a modificação da afetação das terras e sua consequente valorização.

85 A genealogia da palavra *Metrópole* é do grego *mêtêr*, mãe, e *pólis*, cidade; ela descreve uma cidade-mãe em relação ao território e às colônias que domina ou influencia ou ainda uma organização de cidades em rede sobre as quais uma determinada cidade se encontra em proeminência.

86 A primeira revolução urbana seria aquela que começa com Jericó e Çatal Hüyük e a terceira iria do Renascimento até meados do século XX e da cidade industrial. Depois, teríamos tido a metrópole em crise em seguida a Segunda Guerra mundial e, na atualidade, a pós-metrópole (SOJA, 2000).

Soja escreve que a expansão das Cidades-Estados, do tipo sumeriano, foram, desde o início, associadas à civilização hidráulica e à invenção da escrita, levando à criação de uma rede de assentamentos urbanos interconectados que funcionavam como pontos nodais metropolitanos para a difusão de grande alcance do comércio, tecnologia, cultura, conhecimento e poder militar-governamental. O desenvolvimento das Cidades-Estados estava, assim, associado aos trabalhos de irrigação em grande escala; para cultivar a aluvião das terras baixas e áridas, havia uma demanda de tal monta que as cidades menores e mais igualitárias eram 'inadequadas' para tais feitos. Portanto, a localização entre os rios e perto do Golfo pérsico, em área de inundações férteis, e uma extensa rede comercial foram importantes para o surgimento dessas Cidades-Estados sumerianas.

Desse modo, houve um ganho em escala, aumento da burocracia, administração e alcance da autoridade política que levaram à invenção da escrita – a contabilidade promoveu por meio do cálculo o desenvolvimento da escrita cuneiforme – tornando maior a vigilância e o controle sobre o trabalho, otimizando a produção agrícola, o armazenamento e a distribuição do produto social, do comércio e ampliando a cultura. Assim, os processos de urbanização na Suméria levaram à constituição de Cidades-Estados, como Ur, com um centro de poder secular e sagrado, o Ziguratte, cidadela e cidade, centro do universo. Ur, em seu período de apogeu, chegou a ter uma população de 35 mil habitantes em seus 3,5 km² de área e tinha uma influência direta sobre 250 mil habitantes das cidades subordinadas.

Lewis Mumford nos relata como foi o surgimento da cidade como *excrecência do palácio*. O surgimento das cidades vai de par com o aprofundamento dos poderes religiosos e temporais e com a sua concentração no entorno do palácio e dos centros religiosos que vieram para solidificar o poder dos reis, o que conformou a cidadela.

A cidadela, em seguida, foi envolta pelas casas dos habitantes (mais ou menos forçados a sair de suas aldeias e se concentrar na cidade), e, por sua vez, num último círculo concêntrico, se construía a muralha. A cidade surgia como um meio de proteção, mas, também, de coerção e de controle interno. Os muros protegiam, mas eram e foram também erguidos para controlar os que estavam dentro.

Esse esquema terá suas exceções⁸⁷: houve cidades em impérios, como no Egito, que não estavam envoltas por muralhas. Isso teria sido em função de uma situação de poder, submetida às incertezas da história (particularidade do poder dos faraós e das crises dinásticas) e de uma situação geográfica particular (a região próxima ao delta do Nilo e arredores estava protegida pelo mar e pelas montanhas) que lhes possibilitaram existir como cidades "abertas". Assim, o Egito teria uma forma diferente da cidade imperial Mesopotâmica:

Em verdade, a princípio não se encontra no vale do Nilo a cidade arquetípica da história, a cidade murada, solidamente delimitada e protegida por baluartes, construída para a permanência. Tudo no Egito parece ter encontrado uma forma durável, exceto a cidade. [...] [a cidade], porém, é [no Egito] transitória. Cada faraó constrói sua própria capital, sem o menor desejo de continuar a obra de seus antecessores ou de engrandecer sua cidade. Seu lar urbano é tão exclusivo quanto sua sepultura, talvez pela

87 Além, é claro, da exceção anunciada de Çatal Hüyük, que não tinha muralhas e que à época que Mumford escreveu A cidade na história não tinha ainda sido explorada de maneira sistemática.

mesma razão egoística. Até onde o mesmo sítio geral é respeitado, como em Tebas, o crescimento se faz por uma espécie de frouxo adição suburbano (MUMFORD, 2008, p. 95).

Deleuze e Guattari (MPs, v. 5, p. 122) não nos dão mais indicações sobre qual seria a *solução-cidade diferente da Suméria em relação ao Egito*. Mas o que notamos é que também na Suméria se formarão impérios fundados nas Cidades-Estados e no culto aos deuses personificados nos déspotas com ascendência divina e com prerrogativas patrimoniais absolutas, como nos indica Soja (2000, p. 104-105), com influência sobre rede de cidades metropolitanas.

No entanto, aparentemente, as cidades da Mesopotâmia seriam, em determinado momento, mais autárquicas, e, portanto, em determinada época se constituíram também em rede de Cidades-Estados, que poderiam ter apresentado, num momento ou noutro uma *solução Cidade-Estado diferente de um império*. Em efeito,

A cidade-estado de Ur constituiu um dos primeiros centros do que posteriormente se converterá num extenso mosaico de Cidades-Estados vinculadas entre si de um modo flexível, com base no crescente fértil [indo da Mesopotâmia até o Egito, passando pela Assíria e pela Fenícia], mas também com outros centros mais longínquos, indo desde o Egito até a Índia [...] dita prototrama mundial, a primeira grande rede "global" de cidades metropolitanas, ampliou a escala e o alcance espacial da vida urbana local, ao articular um vasto sistema de intercâmbio para o comércio, a difusão cultural e tecnológica, os movimentos de populações e a conquista militar inter-regional (SOJA, 2000, p. 106).

O que nos parece é que há uma mistura entre a Cidade-Estado e o Império, desde o início, com certa autonomia de determinadas cidades – que teriam ou não um aparelho de Estado mais ou menos desenvolvido – em determinados períodos, como se observou para Çatal Hüyük e como notaremos mais adiante sobre as cidades gregas. O que se observa é a conjunção de determinados aspectos, uma tipologia de Cidade-Estado, com outros aspectos de uma tipologia de impérios, formados com as cidades, para além das cidades, apesar das cidades.

Lewis Mumford nos fala das cidades do Egito e as diferencia das da Mesopotâmia:

Na Mesopotâmia, cada cidade constituía um mundo separado. No Egito faraônico, provavelmente as cidades não detinham uma parte tão grande da população: as funções da cidade – cerco, reunião, entremistura – eram desempenhadas pela própria terra. O deserto e a montanha constituíam a "muralha", os grupos provinciais ou totêmicos formavam as "vizinhanças", e os túmulos e templos dos faraós serviam como "cidadelas" doutro mundo. Era o próprio faraó, não a divindade familiar da cidade, que encarnava a comunidade: seus poderes divinos impregnavam todo o reino. Mas, no período dinástico e nas duas grandes recaídas no localismo e dispersão feudalista, se adotarmos o relato de Jacques Pirenne, as cidades eram entidades destacadas e autogovernadas, cujos cidadãos estavam livres das restrições da servidão, eram capazes de ir e vir à vontade e conduzir negócios particulares – pelo menos no Egito inferior. Estranhamente, essa "recaída" na autonomia corre paralela, de muito perto, a uma fuga semelhante ao controle central e a uma expressão semelhante da independência municipal, ocorrida na Idade Média européia, após o colapso do Império Romano do Ocidente. (MUMFORD, 2008, p. 96-97).

Talvez aqui Mumford, como ex-aluno e amigo de Patrick Geddes, urbanista, “utopista” do fim do século XIX e início do século XX, que se inspirou em teses de Kropotkin e de Reclus, tenha se deixado levar mais pelo desejo que pelos fatos ao comparar essas cidades “independentes” egípcias com as da Idade Média que, como veremos, não eram, talvez, tão autônomas assim (HALL, 2002).⁸⁸ Mas não deixa de ser instigante essa reflexão quando se pensa no modelo evolucionista que temos das cidades, como vimos anteriormente.

Mumford nos explica ainda que é provável que no Egito a forma religiosa centralizada num rei e plenamente aceita pela população (mas na Mesopotâmia os reis também se identificavam com os deuses) – assim não havendo necessidade de muros e controles coercitivos – e o culto aos mortos e suas cidadelas tenham colocado a cidade dos vivos em plano secundário:

O triunfo das primeiras dinastias em elaborar uma forma religiosa de governo, centralizado num rei que era popularmente aceito como deus vivo, mudou os problemas da construção de cidades, de duas maneiras: eliminou a necessidade da proteção exterior, como um meio de coerção e controle, e criou um tipo singular de cidades, plenamente desenvolvido apenas no Egito – a cidade dos mortos. Ao redor das pirâmides centrais de Gizé, encontramos um verdadeiro núcleo urbano de cadáveres, com as sepulturas colocadas em fileiras ordenadas, em ruas e transversais; as mastabas dos nobres têm mesmo a aparência de casas. Com investimento tão pesado na permanência dessas estruturas monumentais, pouco admira que a cidade dos vivos não tivesse os meios, bem como talvez a vontade de tomar forma mais durável (MUMFORD, 2008, p. 97).

De maneira geral, à parte a exceção egípcia já comentada, a cidade imperial da antiguidade teria sido produto de uma “implosão” do sistema anterior e lugar de aglutinação de forças e de criação, bem como de concentração de poder. O ajuntamento nas cidades provocou colisões e interações sociais, como nos diz Mumford (2008, p. 39):

Os muitos elementos diversos da comunidade, até então dispersos num grande sistema de vales e, vez por outra, em regiões muito além, foram mobilizados e ajuntados sob pressão, por trás das maciças muralhas da cidade. Até mesmo as gigantescas forças da natureza foram postas sob consciente direção humana: dezenas de milhares de homens a se mover para ação como uma máquina sob comando centralizado, construindo valas de irrigação, canais, montes urbanos, zigurates, templos, palácios e pirâmides, numa escala até então inconcebível. Como resultado imediato da nova mitologia do poder, a própria máquina tinha sido inventada: por muito tempo invisível para os arqueólogos, porque a substância de que era composta – corpos humanos – fora desmontada e decomposta. A cidade foi o recipiente que provocou essa implosão e, embora sua própria forma retivesse unidas as novas forças, intensificava suas reações internas e elevava o nível total de seus efeitos.

88 Consultar Peter Hall. Cidades do amanhã, São Paulo: Perspectiva, 2002 [1988] a propósito das relações de Mumford com Patrick Geddes, bem como a importância do primeiro na introdução das ideias de Geddes nos Estados Unidos e sobre a relação entre cidade e região. Geddes acreditava na formação de liga de cidades – mas não das cidades-capitais, que eram (e são) o centro das máquinas de guerra – das grandes cidades provinciais que, recuperando sua antiga independência, se organizariam federativamente. As suas propostas de urbanismo eram próximas àquela das cidades jardins (desconcentração e descentralização das cidades e da indústria em meio a um quadro natural como solução para a implosão do quadro antigo das cidades (concentração) e explosão (disseminação) da forma urbana tentacular no início no século XIX e mais acentuadamente a partir da segunda metade do século XX).

Em época posterior aos impérios egípcio, mesopotâmico e suas cidades, o mundo mediterrâneo, com os gregos, fenícios e os cartagineses cria um tecido urbano distinto dos organismos imperiais do Oriente.⁸⁹ Ainda aqui não se trata de uma questão “[...] de evolução, mas de dois limiares de consistência, eles mesmo coexistentes.” (MPs, v. 5, p. 122).

A cidade existe desde o início em função de uma circulação e de circuitos, diríamos, de um sistema; define-se pelas entradas e saídas de fluxos; opera uma “polarização da matéria: inerte, vivente ou humana”. A cidade é uma rede, pois está fundamentalmente em relação com outras cidades. Além disso, ela “[...] representa um limiar de desterritorialização, pois é preciso que um material qualquer seja suficientemente desterritorializado para entrar na rede, submeter-se à polarização, seguir o circuito de recodificação urbana e itinerária” (MPs, v. 5, p. 122); ela opera uma integração completa, mas local, e de cidade em cidade. As cidades são pontos-circuitos de toda natureza: comércio, religião, artesanato, etc. Cada cidade constitui um poder central,

[...] mas de polarização ou de meio, de coordenação forçada. Daí a pretensão igualitária desse poder, qualquer que seja a forma que ele assuma: tirânica, democrática, oligárquica, aristocrática... O poder da cidade inventa a idéia de magistratura, muito diferente do funcionariado de Estado, do poder imperial centrado na aliança mágica e na figura tutelar do imperador que se identifica ao próprio Deus. Mas quem dirá onde está a maior violência civil? (MPs, v. 5, p. 123).

Na cidade de Atenas, da época clássica, nas cidades da Itália, da Alemanha e da região de Flandres a partir do século XI não se poderia confundir cidade com Estado. O poder político não implicaria aí a forma-Estado, mesmo na comunidade de cidades hanseáticas, sem funcionários, sem exército, e mesmo sem personalidade jurídica (talvez até naquelas do período de “liberdade” descritas no Egito por Mumford ou em Çatal Hüyük descrita por Soja?).⁹⁰

Com o propósito de corroborar a perspectiva dos autores, podemos nos reportar a Lewis Mumford (2008, p. 143-160) citado por Deleuze e Guattari no livro *Capitalismo e esquizofrenia*. Mumford reconhece os aspectos ambivalentes da cidade grega, sobretudo no século VI e V a.C, quando se expande a democracia. Assim, Atenas, por

89 Cf. Braudel, em sua obra *Civilização material e capitalismo*, citado por Deleuze e Guattari em MPs, v. 5, p. 122.

90 Deleuze e Guattari, para fazerem essas afirmações se referem a François Chatelet. *L'Occident et ses autres*, Paris: Aubier e a François Fourquet e Lion Murad. *Généalogie des équipements collectifs*, Paris: 10-18. De outro lado, há diversos especialistas da Grécia antiga e de Atenas que afirmaram que essa última teria sido um Estado, um “Estado particular que seria designado pela expressão pólis, que significaria uma cidade e seu território” – mesmo se esse termo tem uma acepção rica e deve ser nuancé, quando utilizado para designar a cidade de maneira geral – ou mesmo uma metrópole, haveria, além disso, um “império” sob o comando de Atenas, pois ela exercia influência e uma hegemonia, durante a época clássica, sobre as outras cidades do mar Egeu: Atenas tinha uma influência sobre a Ática, sua “hinterlândia”, com uma superfície de 2.650 km² e para além desse território estabeleceu uma larga influência sobre cidades gregas, dominando-as. Portanto, Atenas não se resumiria somente aos limites da “cidade de Atenas” (ver a esse propósito Claude Mossé. *Histoire d'une démocratie: Athènes*. Paris: Seuil: 1971). Ainda sobre a história das cidades, em particular de Atenas, podemos consultar Leonardo Benevolo. *História da cidade*. São Paulo: Perspectiva, 1993. Mas Deleuze e Guattari justamente questionam essa existência de uma Cidade-Estado, como estamos discordando, distinguindo a estrutura de uma e doutro. No caso em que Atenas tivesse sido, naquela época, Cidade-Estado, ela estaria, conforme ao que anunciaram Deleuze e Guattari anteriormente sobre o Estado na Grécia, fundada sobre o mito. Mas, se essas cidades são consideradas “autônomas” (e com o contrato jurídico invocado precedentemente de “livres pensadores”), em parte, pelo menos num período de uns dois séculos (séculos VI e V), reafirma-se o postulado de estarem mais fora que dentro do Estado. Como veremos, há, de qualquer jeito, um misto de Estado e de cidade, ora um termo ou outro predominando, dentro dessas últimas e uma variação grande dos estatutos das cidades gregas.

exemplo, tinha colônias, não permitia que os estrangeiros participassem de suas decisões, muito menos os escravos e as mulheres etc. Mesmo no grande século de Péricles, o século V, “[...] tanto a liberdade quanto a igualdade, de que se gabava a democracia ateniense, sofriam numerosas restrições” (2008, p. 162). No entanto, escreve Mumford que a não especialização excessiva dos cidadãos gregos – ao contrário das Cidades-Estados protoimperiais e imperiais quando se construíram grandes obras como na Mesopotâmia e no Egito, mas tornando a vida de muitos cidadãos difícil e repetitiva, sem uma visão da totalidade socioespacial e sem uma vida integrada –, associada à articulação com as aldeias do entorno das cidades, teria favorecido, na Grécia, uma maior autonomia da cidade naquele período. Além disso, haveria a própria conformação do sítio dessas cidades, sempre entre mar e montanha, próxima ou dentro de vales estreitos, sem muito lugar para se expandir, e, portanto, de área limitada para um aumento exagerado da população, o que teria favorecido uma maior autarquia e um maior contato com o campo.

Prevaleceu, desse modo, num determinado período, um sistema de governo pelo debate e pelo consenso, clássico nas aldeias onde predominou o conselho dos mais velhos, sem a proeminência de um chefe que assumisse o poder e a simbologia real e imperial, como vimos. Ainda, segundo Mumford, os gregos não buscavam, em geral, naquele período (quando surgiu o teatro clássico, a tragédia etc.) ser iguais aos deuses, mas antes trazer os deuses à vida terrena, tornando-os mais próximos dos homens, em certa medida ridicularizando-os com suas brigas, ciúmes e outras peripécias bem humanas.

Evidentemente, o período de democracia que durou por volta de um século acabou; e voltaram os autocratas e outros déspotas. De quando em vez, mesmo durante o período democrático de Atenas e em outras cidades sob sua influência, alguém ou um grupo se apropriava do poder (monarquia, autocracia, oligarquia, tirania, todos os termos cunhados na Grécia dos quais nossa língua é herdeira). Mas, para Deleuze e Guattari, essas variações de governo não alteram o postulado de pretensão à igualdade das cidades, bem como de uma “violência” intrínseca na constituição das cidades por meio da magistratura e do contrato jurídico.

O relativo equilíbrio, durante determinado período e sob certas condições, entre as cidades gregas, conforme Lewis Mumford, nos remete às cidades paradigmáticas que teriam contribuído para permitir o surgimento de uma cooperação entre as cidades gregas que funcionavam de maneira mais ou menos federativa (o sinecismo ao qual já nos referimos). Assim, Olímpia (com seus jogos e rivalidades entre grupos e cidades que competiam pela destreza e pela beleza do gesto), Delfos (com seu santuário e lugar para onde convergiam os gregos de todos os matizes, lugar de conjunção dos deuses Dionísio e Apolo) e Cós (com seu modelo de sanatório e de curas baseadas na nascente medicina destinada a todos os gregos) teriam facilitado práticas de cooperação, de encontros, experiências que criavam laços entre os helenos e colocavam no armário, provisoriamente, suas rivalidades.

Isso teria produzido transações voluntárias, pois durante os jogos ou durante as peregrinações em direção ao santuário não se permitiam ataques nem agressões àquelas que estavam nas estradas, nos caminhos: suspendiam-se as guerras e as rivalidades. Como escreve Mumford (2008, p. 171),

Potencialmente, essas práticas tinham em si mesmas as bases de uma nova espécie de norma urbana, baseadas na organização federada, operando sobre áreas mais amplas, não pelo comando centralizado, mas através de transações voluntárias e de serviços mútuos.

Essas práticas se achavam mais adiantadas do que as teorias que acentuavam o particular, o estático, como em Aristóteles, e que não explicitavam que a Grécia produzira “[...] cerca de vinte dessas confederações.”: ligas, portanto, entre cidades. Mas essas federações, por inúmeros motivos, não perduraram para grande decepção de Mumford (2008, p. 171 e 173):

[...] o conceito maior de uma pólis urbana federada, que deveria vir retificar as deficiências do isolacionismo urbano e da expansão imperialista política e cultural, jamais teve uma carreira suficientemente grande para criar um padrão radicalmente novo de vida cívica. A guerra arrastou as cidades de volta ao modelo mais regressivo das mais antigas cidades centralizadas num rei e finalmente apagou quase todos os vestígios de sua independência e autonomia.

Deleuze e Guattari não são tão otimistas quanto às cidades gregas e ao modelo ideal que poderiam ter representado durante o século de Péricles, de livre troca de ideias, de saberes e de mercadorias, apontando para uma possível cooperação espontânea, e para uma menor violência imperial.

Diferenciam-se tanto de Mumford como de Kropotkin, que também teve certa influência sobre Geddes e, aparentemente, sobre Mumford. Dessa maneira, Kropotkin, pegando como modelo as cidades gregas referidas, escreveu sobre a existência de uma “revolução comunalista” na Europa: “Na cidade da Baixa Idade Média, cada divisão ou paróquia era a província de uma guilda individual autogovernada; a cidade propriamente dita era a união desses distritos, ruas paróquias e guildas, e era, ela própria, um Estado livre” (KROPOTKIN apud HALL, 2002 [1988], p. 168). Pois:

Nunca, com exceção daquele outro glorioso período da Grécia antiga – cidades livres, novamente –, dera a sociedade tão largo passo à frente. Nunca, em dois ou três séculos, sofrera o homem uma transformação tão profunda nem vira tão ampliados seus poderes sobre as forças da natureza (KROPOTKIN apud HALL, 2002, p. 169).

Nessa linha invocada tanto por Kropotkin como por Elisée Reclus, geógrafos, constata-se que cidades autônomas e federadas existiram antes, durante e mesmo depois do surgimento do Estado. Kropotkin (2000 [1924], p. 44) escreve: “[...] As cidades da Idade Média transformaram-se durante os dois primeiros séculos de sua vida livre em centros de bem-estar para os seus habitantes, centros de opulência e da civilização como jamais se tinha visto”. Reconhece, no entanto, que havia também nas cidades “lutas intestinas, batalhas encarniçadas sustentadas contra os senhores”

Em linhas gerais, as afirmações de Kropotkin (2000 [1924]) nos parecem um tanto quanto idílicas, pois, como os historiadores demonstraram, diferenças de classe, de pobreza, existiam entre os operários que eram enquadrados pelas corporações de ofícios: eles se rebelavam rotineiramente e organizavam greves nas cidades (LE GOFF, 1996; CASTEL, 1995). Mas isso não invalida certo “modelo” de cidade que pode ter

despontado, como na Grécia, ou em Çatal Hüyük, onde, num mar de déspotas e de imperadores, se pôde durante certo tempo, com todas limitações invocadas, pensar e agir “livremente”, autonomamente. Parece-nos, então, que o lugar, um espaço, um território, mesmo que de maneira não determinista podem, por vias as mais variadas possíveis, em função da história, serem terrenos férteis para a criação, a igualdade e a cooperação. No entanto, o que nos demonstram Deleuze e Guattari é que os processos de “liberdade” não se encontram necessariamente numa cidade supostamente livre, pois isso vai depender dos próprios termos dessa liberdade (Atenas democrática que faz guerra à Esparta e age como uma Metrópole com suas colônias na expansão comercial, ou, ainda, quão limitada era a “democracia” grega com a exclusão das mulheres, dos estrangeiros e dos escravos). Mas é verdade que, pelo fato de ter “inventado” a democracia, Atenas representa certo “ideal-tipo”.

Uma democracia num mundo de oligarcas, tiranos e aristocratas, mesmo que limitada, foi um evento que tirou do divino e da herança do sangue o poder de editar leis e de submeter os camponeses à escravidão.⁹¹ Essa questão da cidade democrática será mais bem elucidada na perspectiva de Deleuze e Guattari, na contraposição entre cidade e Estado que debatemos e na solução “contratual” entre pensamento-Estado-Cidade. Mas, antes, faremos uma *mise* em situação sumária do espaço Mediterrâneo das cidades e dos impérios referidos por eles.

A partir de uma perspectiva Geopolítica, complementar com aquelas de Mumford, de Braudel e de Soja, John Protevi (2009) desenvolveu – inspirado em Deleuze e Guattari – análise muito interessante do surgimento dos impérios e, em particular, das cidades gregas e da democracia a partir da “civilização hidráulica” – já referida a propósito da Mesopotâmia e do Egito – e da energia solar: tema abordado por Deleuze e Guattari em *MPs* (nós voltaremos a ele) na perspectiva do surgimento dos impérios e das cidades mediterrâneas como reguladores dos fluxos, de trocas e/ou construtores de canais de irrigação em grande escala que organizam o espaço (as cidades e os campos da hinterlândia) e o geometrizam construindo a civilização sedentária em oposição ao nomadismo. Protevi (2009, p. 286-287, nossa tradução) escreve que:

Considerando a conexão entre formas políticas e geográficas – a geopolítica – podemos observar que os antigos impérios tinham necessidade de vales fluviais, nos quais um ciclo positivo dos processos intensivos podiam se formar: mais espaço irrigado, mais excedente agrícola capturando a energia solar, mais camponeses (relativamente) bem alimentados, mais mão de obra para a corvéia, mais soldados que podiam ser subtraídos da camada camponesa, mais eficácia formando a massa de mão de obra e extorquindo o excedente, mais estradas com as quais o exército podia conquistar novos territórios e manter o território conquistado e mais espaço irrigado.

Por outro lado, Braudel (1985) acrescentava outros elementos. Para ele, as “grandes

⁹¹ Conforme nos diz Will Durant. A história da filosofia. São Paulo: Nova Cultura, 2000 [1926], p. 32-33: dos “quatrocentos mil habitantes da Atenas democrática, 250 mil eram escravos, sem direitos políticos de qualquer espécie, e 150 mil homens livres ou cidadãos. A assembleia geral era o poder supremo; a Boulè era o conselho, órgão principal da democracia ateniense, formada por 500 membros sorteados em meio aos cidadãos”. Sobre a democracia ateniense e o “paradigma” que representa de uma sociedade que se autogere em oposição à “democracia representativa heterônoma onde o que conta é fazer política para enriquecer”, pode-se ler Castoriadis (1995), Claude Mossé (1971) e Souza (2001).

civilizações” (datadas de 5 a 4 mil anos a. C.), os grandes impérios da antiguidade (os do Egito e da Mesopotâmia) puderam também se expandir graças aos barcos e às técnicas da navegação que permitiram uma ligação entre os planaltos (que forneciam inicialmente matérias primas e víveres), as planícies (onde se expandiu a agricultura) e os mares (por onde se negociava com outros povos, impérios e cidades comerciantes do Mediterrâneo, do Mar Vermelho, do Golfo pérsico e do oceano Índico). É a planície, da baixa Mesopotâmia e a planície do Nilo, com o seu grande delta, que serão as acumuladoras essenciais da “civilização em gestação”. Isso porque “[...] uma grande civilização não pode viver sem uma larga circulação, e as águas dos rios – Eufrates, Tigre e Nilo – rapidamente permitiram o impulso a uma indústria de barcos” (BRAUDEL, 1985, p. 86-87).

Portanto, o mar e os rios foram fundamentais para a organização do comércio. Foi com o controle das técnicas de construção de barcos e de navegação nos rios que atravessavam planícies que se expandiram as civilizações do passado na bacia do Mediterrâneo e no Oriente em função do ponto de contato para as trocas, da navegação e de uma posterior e paralela expansão da agricultura nas planícies áridas e irrigadas⁹² (que não foram os lugares primitivos onde surgiram a agricultura, as primeiras cidades e os protoimpérios, como indicamos precedentemente).

Com técnicas diferenciadas, mas com um modelo de barco semelhante, leve, que combinava o remo, a vela, a quilha e um casco resistente, pôde-se desenvolver a navegação no Mediterrâneo Oriental, no início do segundo milênio a. C., entre o Egito, a Ásia Menor e as cidades protogregas do mar Egeu. As cidades puderam, assim, trocar e negociar ao longo dos séculos. Esse sistema vai desenvolver-se, inicialmente, sob a égide dos Caldeus, mercadores reputados; em seguida, paralelamente, pelos povos de Micenas, da Creta e, posteriormente, a partir do século VIII a. C., pelos gregos e pelos fenícios.

O desenvolvimento da navegação e do comércio vai sair, a partir desse período, da parte oriental do Mediterrâneo, expandir-se para o Ocidente e ir até o Atlântico para o Oeste, o Sul, o Oceano Índico e a Costa da África. As colônias gregas no Mediterrâneo Ocidental se desenvolverão ao longo dos anos, o que permitirá à Grécia, composta de inúmeras cidades “autônomas” ou “Cidades-Estados” e de uma costa entrecortada, com centenas de ilhas, colocar-se em posição de poder acionar e navegar na onda crescente de comércio e das misturas culturais da bacia do Mediterrâneo.

Esse caso particular das cidades Gregas e, também, fenícias, até o século II a. C. não significa que se está falando de um determinismo geográfico, pois acelerações, acumulações e rupturas acontecem na história. Outros elementos técnicos, industriais, comerciais, climáticos, telúricos, rivalidades entre cidades, impérios, processos guerreiros, “lutas de classe”, entrarão em linha de conta para provocar rupturas abruptas, deslocar impérios e civilizações, sem que se possa, assim, tirar disso lições de proeminência de um ou doutro aspecto.

Mas, de todo modo, por intermédio de uma posição ocupada no espaço mediterrâneo que tirava vantagem dos meios e da técnica, o mar, a terra, o sistema hídrico e a

⁹² As planícies áridas e irrigadas teriam, na região do Tigre e do Eufrates, permitido o surgimento de uma sociedade estratificada para a administração da agricultura irrigada (Cf. BUTZER apud POTEVI, *Op. cit.*, p. 287). Sobre o surgimento de “classes” e categorias sociais dominantes e dominadas em Ur por meio do desenvolvimento da agricultura, das trocas e do surgimento de uma burocracia que se refletiu sobre a própria forma da cidade, de sua expansão e localização, pode-se ler as belas páginas de Soja (2000, p. 104-113).

invenção do barco a vela, com quilha (BRAUDEL, 1985), inferem-se posições relativas à época que favoreceram diferenciações entre as cidades e os impérios, mas também trocas e influências recíprocas. Assim, na busca de um equilíbrio entre grandes proprietários rurais, pequenos camponeses e artesãos urbanos, foi proibida, no século VI a. C., por Sólon, em Atenas, a exportação de todos os produtos agrícolas, salvo o azeite (extraído da oliveira, planta arbustiva, juntamente com a videira, uma das mais emblemáticas do Mediterrâneo).

De outro lado, perdoaram-se as dívidas dos camponeses pobres e se proibiu que fossem reduzidos a escravos ou servos (na antiguidade as dívidas estavam na origem de muitos escravos que não conseguiam quitá-las). Mas não se atenderam a todas as reivindicações dos camponeses, notadamente as “democráticas” relativas a uma redistribuição da terra, isso antes mesmo do período clássico do século seguinte, que viu a instauração da democracia (MOSSÉ, 1971).

Dessas decisões e outras regulações econômicas e políticas que favoreceram as trocas na bacia do Mediterrâneo – notadamente a segurança de se aprovisionar com trigo, que não era a principal produção da Ática, e de adotarem medidas de unificação de peso para melhor se inserir nas trocas com outras cidades do Mediterrâneo – decorrem efeitos decisivos para a proeminência de Atenas e sua eclosão como centro importante:

[...] mais produção de azeite, mais trabalho para os artesãos que fabricavam as ânforas para o transporte do azeite, maior população urbana, maior demanda pela importação de trigo, maior necessidade de uma frota militar para proteger os caminhos marítimos da frota mercantil, mais democracia, pois somente os cidadãos podiam remar os triremos [...] (PROTEVI, 2009, p. 288, nossa tradução).

A energia solar – abundante durante seis meses no Mediterrâneo, associada às terras áridas, difíceis de cultivar, donde a necessidade de irrigação e um cuidado permanente das culturas, particularmente aquelas dos terraços nas vertentes – irá favorecer, da mesma forma, a navegação por meio da “[...] captura pelas velas da frota mercantil do vento gerado pela diferença de temperatura entre a terra e o mar” (PROTEVI, 2009, p. 289).

As distâncias percorridas são realizadas em tempo menor. O mar é cada vez menos visto como uma barreira e serve de liame, apesar das dificuldades de navegação no Mediterrâneo durante o inverno e da lenta adoção de técnicas diferenciadas de navegação.

A frota mercantil se associa à frota militar, aos guerreiros, para proteção dos circuitos e o desenvolvimento de alianças entre cidades e impérios. Nesses diferentes equilíbrios/desequilíbrios entre a ação humana e a natureza, inserem-se os guerreiros, que são personagens essenciais na defesa e na expansão das cidades gregas e dos impérios, heróis cultuados, mas colocados à parte.

Eles são também aqueles que podem colocar em risco, pelas rivalidades, pelos processos nômades das “máquinas de guerra”, o equilíbrio do poder do déspota ou dos autocratas. Apropriados pela democracia, eles são a figura do “combate”; o liame cultura-natureza se inscreve nos corpos deles e está associado à energia solar que os alimenta e lhes dá força (PROTEVI, 2009, p. 289).

Retornando às diferenças anunciadas entre a cidade no Estado e a cidade relativamente autônoma do Estado, Deleuze e Guattari, reconstruindo uma tipologia que anunciamos anteriormente, dizem-nos que o Estado procede de maneira diferente das cidades:

Ele faz ressoar juntos os pontos, que não são forçosamente já cidades-polos, mas pontos de ordem muito diversa, particularidades geográficas, étnicas, linguísticas, morais, econômicas, tecnológicas... Ele faz ressoar a cidade com o campo. Ele opera por estratificação, ou seja, forma um conjunto vertical e hierarquizado que atravessa as linhas horizontais em profundidade. (MPs, v. 5, p. 123).

O poder central do Estado é hierárquico, constitui um corpo de funcionários; o centro do Estado não está no meio, mas no alto, uma vez que “somente pode reunir aquilo que isola por subordinação” (MPs, v. 5, p. 123). Essa diferenciação entre Estado e cidade pode ser assim resumida:

- os Estados são múltiplos e têm cortes verticais em profundidade, separados uns dos outros; mas as cidades não podem ser separadas da rede horizontal das cidades;
- os Estados são uma integração global (e não local), uma operação de redundância de ressonância uns nos outros (uma espécie de modelo); as cidades são uma redundância de frequência (de intensidades, tamanhos e localizações espaciais diferenciadas);
- os Estados operam uma estratificação do território; as cidades operam uma polarização dos territórios.

Para nos auxiliar na análise sobre o que foi invocado, reportar-nos-emos a Bourdieu em seu livro publicado postumamente, com seus cursos sobre o Estado. Nas análises que realizou, Bourdieu explicita, também, a gênese do Estado moderno, em particular em Charles Tilly, e diz que no coração da problemática de Tilly há a dialética entre as cidades e o Estado. Assim, “A coação física é o fato do Estado e a acumulação do capital econômico é de preferência o fato das cidades. Para Tilly, o problema da gênese dos Estados é a combinação dos dois” (BOURDIEU, 2012, p. 212).

Bourdieu nos diz que Tilly se coloca um conjunto de três questões sobre a constituição dos Estados modernos na Europa (BOURDIEU, 2012, p.213):

1 – por que se observa na periferia da Europa Estados vastos e pouco controlados onde a integração e o controle social são fracos como o Império Otomano ou a Rússia? Por que na zona intermediária da Europa Central se encontram cidades-Estados, principados, federações, unidades fragmentadas e a Oeste, unidades estritamente governadas e centralizadas como a França?

2 – Por que existem tantas diferenças na Europa na integração das oligarquias e das instituições urbanas ao Estado? Por que os diferentes Estados tratam de maneira diferente as unidades urbanas? Num extremo, temos a República Holandesa, que é pouco diferente de uma espécie de soma de cidades, de uma rede de governos municipais e, noutro extremo, o Estado polonês, mais ou menos desprovido de instituições urbanas?

3 – Por que as potências econômicas e comerciais se distribuem desde as cidades-Estados (como Veneza) ou as cidades-impérios dos aborígenes do Mediterrâneo até as cidades subordinadas a Estados potentes das margens do Atlântico?

O início das respostas a essas questões é que

[...] os Estados modernos são o produto de dois processos de concentração relativamente independentes: concentração do capital físico de força armada, ligada ao Estado; e concentração do capital econômico ligado às cidades. Enquanto lugar de concentração do capital econômico, as cidades e os que as dirigem tendem a dominar os Estados por meio do controle do capital, do crédito e das redes comerciais (fala-se frequentemente de um “Estado dentro do Estado”): as cidades têm conexões de poder transestatal, transnacionais. Por sua vez, os Estados concentram o poder de coerção (BOURDIEU, 2012, p. 213-214, nossa tradução).

Tilly, conforme Bourdieu, descreve três fases do processo de concentração do capital econômico e três fases do processo de concentração do capital de coerção, demonstrando que essas fases se interpenetram.

Estas são as três primeiras fases da concentração do capital econômico: na primeira fase, os monarcas extraíam das populações diretamente submetidas a seu controle, sob a forma da renda fundiária ou de tributo, o capital de que precisavam, mas respeitando os limites contratuais (lógica feudal pré-estatal); na segunda fase, intermediária, entre 1500 e 1700, os Estados se apoiavam sobre capitalistas independentes que lhe faziam empréstimos ou se apoiavam sobre empresas que coletavam os impostos para eles (os provedores da Fazenda). Estrutura financeira autônoma, mercenária, que não está ainda integrada no Estado; na terceira fase, a partir do século XVII, muitos soberanos incorporaram o aparelho fiscal ao Estado.

As três fases de concentração do capital de coerção são as seguintes: na primeira fase, os monarcas montam forças armadas compostas de servidores ou vassalos que devem ao rei um serviço pessoal dentro dos limites contratuais; na segunda fase, entre 1500 e 1700, os monarcas recorrem principalmente a mercenários profissionais equivalentes aos “provedores da fazenda”; na terceira fase, os monarcas absorvem o exército e a marinha na estrutura do Estado, renunciam aos mercenários estrangeiros e recorrem às tropas formadas pelo alistamento militar dos cidadãos.

No século XIX, os dois processos de concentração do capital econômico e de capital de coerção terminam na incorporação pelos Estados europeus do exército e dos mecanismos fiscais. Abolem-se os “provedores da fazenda”, os empresários militares e outros intermediários.

A resposta às questões iniciais que Tilly se colocou sobre as diferenças entre Estados e cidades é o fato de que esses processos descritos em sucessivas fases de concentração de capital de coerção e de capital econômico acontecem de maneira diferente em diferentes países. E, também, os pesos relativos das diferentes coerções variam em função do momento histórico. Esquemáticamente

Podem-se distinguir três vias principais dos processos que conduziram ao Estado: a trajetória coercitiva que confere o primado à concentração estatal das forças armadas (a Rússia); a trajetória capitalista, que confere o primado à concentração do capital (Ve-

neza); a trajetória mista (Inglaterra), onde o Estado, com formação precoce, teve que, de súbito, coexistir e compor com uma vasta metrópole comercial e que, por causa desse fato, representa a síntese das duas formas de acumulação. A Inglaterra e mesmo a França são típicas da terceira trajetória possível: um Estado nacional forte que se dá os meios econômicos para manter forças armadas poderosas. (BOURDIEU, 2012, p. 215-216, nossa tradução).

Essas teses sobre a cidade e o Estado de Tilly e aquelas de Elias passados pelo filtro de Pierre Bourdieu e as teses de Deleuze e Guattari podem nos permitir uma associação com um debate contemporâneo sobre as “cidades globais” (SASSEN, 1998), desde que sejam revistas, corrigidas e colocadas na perspectiva do poder.

Tais teses poderiam, na atualidade, representar esse “poder” das cidades que têm certo “comando do território” em razão de suas funções econômicas e, sobretudo, financeiras (as bolsas de valores notadamente), relevantes em nível internacional (assim são definidas as “verdadeiras” cidades mundiais: Nova York, Tóquio e Londres).

Ora, para além do fato de a autora do já clássico livro sobre as cidades globais (SASSEN, 1998) se centrar nos aspectos principalmente financeiros dessas cidades – o que, diga-se de passagem, foi revisto por ela mesma posteriormente, reconhecendo não ter dado importância aos aspectos culturais e às funções políticas das cidades (LEVY; LUSAULT, 2003, p. 992-993) –, esses efeitos de “polarização” global, por ela descritos, negligenciam as funções políticas da cidade, as noções de aglomeração no entorno das cidades, as noções de metrópole e de megalópole que têm aspectos funcionais e se constituem em rede com diferentes escalas de “influências” (ASCHER, 1995).⁹³

Numa outra perspectiva sobre as “cidades mundiais”, Soja, em seu livro *Postmetropolis* (2000), realiza uma excelente síntese sobre as diferentes vertentes da globalização no capítulo 7 do livro e que é denominado de “Cosmópolis: a globalização do espaço urbano”, para se referir à cidade-região globalizada, a Metrópole sem limites bem definidos. Na introdução do capítulo, Soja escreve que

[...] a emergência das cidades mundiais no sistema mundo é o que constitui o foco principal desse capítulo, mas as consequências da globalização vão muito mais longe e de forma mais profunda, modelando a cultura-sociedade-economia-capitalismo global, a teoria e o desenvolvimento social, a reestruturação econômica e o processo urbano regional, a nova divisão internacional do trabalho, a formação de regiões globais, a representação das identidades, a cidadania transnacional e a reafirmação do poder do local. (SOJA, 2000, p. 277, nossa tradução).

Depois de passar em revista o discurso sobre a globalização e sobre as diferentes formas de se referir à globalização, Soja realiza uma tripartição do sistema capitalista mundial e sua relação com as cidades e os Estados.

93 Esse autor realiza um exaustivo debate e uma revisão bibliográfica sobre as noções de metrópole, região metropolitana, metropolização e megalópole, dentre outros termos, sobre as redes de cidades (Cf. Capítulo 1: *Metropolização e metápolis*) e, igualmente, cria um termo que teria pretensão de unificar todas essas denominações, *Metápolis*: “[...] uma metápoli é o conjunto de espaços onde uma parte ou a totalidade dos habitantes, das atividades econômicas ou dos territórios são integrados dentro do funcionamento cotidiano (ordinário) de uma metrópole. Uma metápolis constitui geralmente uma bacia de emprego, de habitat e de atividades. Os espaços que compõem a metápolis são profundamente heterogêneos e não necessariamente contíguos. Uma metápolis conta com pelo menos algumas centenas de milhares de habitantes (ASCHER, 1995, p. 34). Seria a Metápolis uma etapa para a Postmetropolis enunciada por Soja?

O primeiro sistema capitalista mundial se iniciou no século XVI, com a globalização do capital comercial ou mercantil. Os mercadores e comerciantes europeus estabelecidos em "cidades mundiais", como Amsterdam, Hamburgo e Veneza, e mantidos por Estados governados por monarquias absolutas, exploravam fontes de riqueza existentes em lugares remotos [...]. Mais tarde, na era do imperialismo, a globalização e o sistema capitalista mundial se expandiram por meio da infusão e difusão do capital financeiro organizado e, ao menos parcialmente, controlado pelos Estados-nações industrializados e suas "Metrópoles" imperiais dominantes, como Londres, Paris e Nova York [...], criando uma divisão do trabalho firmemente organizada: centro e periferia, metrópole e satélites e, depois do surgimento de um bloco socialista mundial, a estrutura do Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo. É precisamente essa configuração ordenada de relações internacionais que se manteve relativamente ordenada desde o final do século XIX, que na atualidade está sendo profundamente reestruturada naquilo que alguns chamam de era da acumulação flexível e capitalismo "desorganizado". [...]. [A reconfiguração] da economia capitalista global ou transnacional se intensificou numa "nova ordem mundial" composta por uma rede de fluxos e conexões que já não estão confinados, como no passado, nas fronteiras nacionais (SOJA, 2000, p. 280-281, nossa tradução).

Parece-nos, pelas afirmações de Bourdieu a partir de Tilly efetuadas anteriormente, que havia no período citado por Soja do século XVI antes um primado das cidades capitalistas e o fato de que as monarquias absolutas se apoiassem nas cidades, e não as "mantivessem", como indica Soja na citação acima. Mas essa periodização de Soja nos leva a pensar na reorganização dos Estados europeus no século XIX como nos indicou Bourdieu, que coincide com o imperialismo e a fase do capitalismo industrial e que combina, igualmente, com o período do auge de Terceira Revolução urbana invocado por Soja. As cidades relevantes, nessa etapa de integração com os Estados, são as capitais dos impérios.

No entanto, o último período de acumulação flexível, de crise das formas tradicionais de produção industrial, de expansão das formas de acumulação do capital industrial para parcela importante dos antigos países considerados como do Terceiro Mundo e nos países europeus e da América do Norte provocou reestruturações e expansões urbanas, tanto nos centros como nas antigas periferias, criando o que Soja denominou de *Postmetropolis*, em comparação com as novas formas de acumulação do capital chamadas de pós-fordistas.

Essas pós-metrópoles têm seu paradigma na cidade tentacular de Los Angeles, com seus subúrbios extensíssimos e uma mescla territorial de diferentes populações de diferentes origens, com um tecido industrial diverso e deslocamentos sucessivos de "fronts pioneiros" dentro da própria cidade-região ou Megalópole. O capital imobiliário e as sucessivas reestruturações e deslocalizações industriais criaram, em Los Angeles e em outras *Postmetropolis*, espaços de relegação e de abandono, zonas de exclusão e de inclusão, instituindo verdadeiros arquipélagos de bairros, distritos e Municípios dentro da mesma área urbana.

Com a diminuição, mas não aniquilação e nem dissolução, da presença centralizadora do Estado, inclusive nos discursos dos neoliberais e doutros convencidos da necessidade de ataque frontal do Estado, as mutações do Estado deixam perceber uma transformação concomitante e complementar da *Postmetropolis*, indicando inúmeras possibilidades do sinecismo que renasce nessas regiões-cidades e/ou a frag-

mentação e a criação de “Exópolis” e arquipélagos. Ver a propósito de todos esses aspectos a segunda parte do livro *Postmetropolis*, de Soja (2000), “Seis discursos sobre a Postmetropolis”.

Continuando na tipologia que fazem Deleuze e Guattari dos Estados e cidades, poderemos encontrar os pontos de contato e as comparações e/ou oposições com o que foi anunciado anteriormente por Bourdieu e por Soja. As cidades podem, para Deleuze e Guattari, ser mono ou polinucleares; são heterogêneas e se constituem de maneira reticular e podem, dependendo de seu peso, ter um poder maior ou menor, uma autonomia maior ou menor em relação ao Estado, como já vimos com os comentários de Bourdieu (2012) e Soja (2000).

No entanto, as cidades estão submetidas, a partir de um determinado momento, ao poder inexorável do capitalismo, como explicitou Soja (2000) e como veremos a seguir. Deleuze e Guattari (*MPs*, v. 5, p. 125) nos dizem que

[...] a cidade tende a se emancipar quando a própria sobrecodificação do Estado provoca fluxos descodificados. Uma descodificação se junta à desterritorialização e a amplifica: a recodificação necessária passa então por certa autonomia das cidades, ou diretamente por cidades comerciantes e corporativas liberadas da forma-Estado. É nesse sentido que surgem cidades que não têm mais relação com sua própria terra, porque elas garantem o comércio entre impérios ou, melhor, constituem com outras cidades uma rede comercial livre. Há, portanto, uma aventura própria das cidades nas zonas mais intensas de descodificação: foi assim no mundo egípcio da Antiguidade, no mundo ocidental da Idade Média e da Renascença.

Entende-se agora a distinção que há para os autores entre as cidades gregas e as cidades autônomas egípcias. Essas últimas não estariam aparentemente, conforme se depreende da leitura de Lewis Mumford (2008), inseridas numa rede comercial livre nos interstícios dos impérios ou desvencilhadas de suas hinterlândias.

Resta um questionamento a propósito da citação anterior, como vimos, pelo menos em relação a Atenas. Essa cidade se constituiu enquanto força de uma Metrópole a partir de seu poderio comercial, certo, mas também pelo fato de, em determinado momento, anexar sua hinterlândia, bem como apaziguar seus camponeses pobres e endividados, que finalmente mudarão gradualmente de estatuto e se integrarão à vida da cidade.

Portanto, pelo menos em sua expansão no século VI, a relação com sua própria terra foi fundamental, sendo, talvez, depois, relegada a um segundo plano em função das atividades comerciais. Lembrando, igualmente, que o equilíbrio e as alianças entre cidades vêm, como nos mostrou Mumford (2008), de um relativo estado de cooperação entre diferentes cidades num determinado período.

Essa relativa autonomia da cidade grega que se reproduzirá, noutros períodos, na Idade Média e no Renascimento será, no entanto, limitada com o surgimento do capitalismo. Ao contrário do que se poderia esperar, não são as cidades que criam o capitalismo, apesar de elas serem o lócus privilegiado dos capitalistas e do capitalismo:

*[...] é que as cidades comerciantes e bancárias, com sua improdutividade, sua indiferença ao subúrbio, não operam uma recodificação sem inibir, também, a conjugação geral dos fluxos descodificados. Se for verdade que elas antecipam o capitalismo, por sua vez elas não o anteciparão sem conjurá-lo. Elas estão aquém desse novo limiar (*MPs*, v. 5, p. 125).*

Repetindo aqui a mesma fórmula a propósito das sociedades ditas primitivas, a antecipação do capitalismo e sua conjuração vão de par: mecanismos que atuam “contra” e com o Estado e o capitalismo. De fato, como na relação das sociedades ditas primitivas com o Estado, não se deveria dizer “contra”, mas, antes, constatar que os fluxos do capitalismo, como do Estado, já estão na cidade, no entanto não se realizam plenamente. É pela forma-Estado e não pela forma-cidade que o capitalismo triunfará, quando os Estados ocidentais, pela descodificação dos fluxos sociais, econômicos, monetários etc. rebatê-los-ão sobre o corpo do capital. Como nos diz Braudel (1979, v. 1, p. 586):

No Ocidente, capitalismo e cidade, no fundo, foram a mesma coisa. Lewis Mumford pretende que o “capitalismo nascente”, substituindo os poderes “dos feudais e dos burgueses das guildas”, aquele de uma nova aristocracia mercantil, arrebentou o quadro estreito das cidades medievais, sem dúvida, mas para se ligar finalmente ao Estado, vencedor das cidades, mas herdeiro de suas instituições, de sua mentalidade e totalmente incapaz de se passar delas.

O importante é que, mesmo com o poder político submetido ao Estado, a cidade continua a ter certa proeminência. Mas, por sua vez, o Estado dominou as cidades e deu ao capitalismo seu modelo de realização – criando e apropriando-se de uma máquina de guerra por meio de “recrutamento territorial dos homens, investimento material, industrialização da guerra” (MPs, v. 5, p. 125) –, realizando, desse modo, uma “axiomática independente, mundial, que é como uma só e mesma Cidade, megapólis ou ‘megamáquina’ de que os Estados são partes, bairros” (MPs, v. 5, p. 126).

CIDADE, VILA, MUNICÍPIO, CITÉ E VILLE

A *Cidade* é traduzida do texto de Deleuze e Guattari a partir do termo *Ville*. Em francês, a palavra *Cité* (literalmente traduzindo: cidade) é diferenciada de *Ville*; ela deriva do termo latino *Civitas*, que era utilizado na Antiguidade e na Idade Média. Era a unidade política e econômica de uma *Ville* e seu território (como em Atenas ou ainda na Roma antiga). Portanto, a nossa Cidade é a sobrevivência na língua de uma designação que já perdeu seu sentido de um poder autônomo das antigas *civitas*, mas que manifesta, talvez, em sua manutenção no Brasil, um poder que não se identifica ao Município. O Município, por sua vez, não corresponde à *Ville* francesa, pois a definição de *Ville* em francês é a de uma aglomeração urbana que variou ao longo do tempo em sua forma e significados; o Município corresponderia muito mais a outra unidade territorial francesa, com alguns poderes administrativos, que é o Departamento, que tem várias cidades, aglomerações, espaços rurais e urbanos em seu seio, como nossos Municípios com suas vilas que são sedes dos distritos, etc. Assim, oficialmente, Cidade (cf. IBGE) é a localidade onde está sediada a Prefeitura Municipal. É constituída pela área urbana do distrito sede e delimitada pelo perímetro urbano estabelecido por lei municipal ou ainda na língua corrente até certo tempo muito utilizada, quando os centros antigos ainda tinham uma função central, designava o ir ao centro, o ir “à cidade”.

Desse modo, a Cidade unificadora global corresponderia muito mais à antiga *Civitas* romana, à *Cité*, que à *Ville*. Mas Deleuze e Guattari não nos dizem

aqui que haveria um Império que comandaria o mundo a partir dessa “megapólis” ou Cidade, com “C” maiúsculo, antes falam do capitalismo, pois a “organização ecumênica do capitalismo não parte de um centro imperial, ela é difusa e não é emitida a partir de um só centro (Cf. *MPs*, v. 5, p. 126.). Hart e Negri, no livro *Império* (2001[2000]), têm uma concepção do Império, como conceito e não metáfora, como dizem, a partir das estruturas jurídico-econômicas da Roma antiga, que “[...] não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral, que incorpora gradualmente o mundo inteiro [...]” (2001, p. 12). Ora, essa concepção está descrevendo o capitalismo, por que, então, o chamar de Império, posto que esse último nos remete classicamente a outras características?

Sobre a prática e a noção de cidade, vila e o sistema municipalista com raízes romanas de base urbana no Brasil colonial, Mauricio de Abreu (2010, p. 131) escreve:

[...] foi só com o início da colonização que teve início o sistema municipalista de base urbana, de raízes romanas, cujas principais manifestações materiais foram as vilas e cidades. Tanto umas como outras eram sedes do poder local, simbolizado pela Câmara, e tinham um termo, isto é, uma área de jurisdição, dentro da qual se localizavam núcleos de povoados menores, geralmente de origem espontânea, conhecidos como arraiais.

Abreu (2010, p. 131) nos explica a diferença entre vilas e cidades no Brasil colonial. As primeiras “eram núcleos urbanos fundados pela iniciativa de donatários, capitães e governadores, que tinham poder para criá-las ou resultaram de ordem régia que autorizou a elevação a essa categoria de algum arraial.” Quanto à criação de cidades, “[...] foi sempre um direito exclusivo da Coroa, [por] essa razão esses núcleos urbanos eram chamados de *cidades reais*.” Os Donatários não podiam fundá-las e os governadores e capitães-mores somente poderiam fundá-las com autorização régia. Assim, foi nas cidades, inicialmente, no século XVI, principalmente em Salvador e no Rio de Janeiro, que “as estruturas sociais portuguesas materializaram mais solidamente a Colônia” (2010, p. 131).

As cidades, no início da era colonial no Brasil, em particular no Rio de Janeiro, mesmo que precárias, surgem de um ato de quem é de direito, ela é criada como instituição de um só golpe, “de uma só vez” e num só dia (2010, p. 131). Em seguida, a instituição organiza o espaço geralmente em sítios que permitem se defender, e próximos de pontos d’água e de um porto como é o Rio de Janeiro, Salvador etc. Essa cidade, ponto de poder político, nos parece próxima da definição de *Cité, Civitas*, no sentido invocado precedentemente.

Mas é verdade que o termo cidade, tanto em Portugal como no Brasil, antes, durante e depois do período colonial foi utilizado em momentos diferentes com sentidos diferentes para designar espaços com ou sem importância política, com ou sem importância econômica, com o alvorecer do século 20 se multiplicaram os espaços chamados cidades no Brasil. Pode-se consultar sobre a evolução político-econômica do termo cidade em diversas línguas o livro *L’aventure des mots de la Ville*, organizado por Topalov et al. (2010).

A cidade no Brasil colonial nasce, ela também, antes do campo; é a partir dela que se fundam a ocupação do território e as explorações mercantis do capitalismo nascente. Aí se desenvolverão, por seu ato fundador, os conflitos pela apropriação e usos do solo que determinarão, de certa maneira, a herança

maldita das segregações territoriais contemporâneas nas quais o controle da propriedade da terra e de imóveis majoritariamente pelas categorias dominantes da sociedade são fatores determinantes do formato e das direções da expansão urbana. Veja-se o exemplo já citado do mapeamento das concessões de Sesmarias no Rio de Janeiro entre os séculos XVI e XVII, realizado por Maurício de Abreu, o que corresponde hoje à Região Metropolitana do Rio de Janeiro e, para além dela, se encontrou loteado, com concessões de Sesmarias.

Assim, desde a segunda metade do século XVI, uma só Sesmaria concedida tinha mais de 50 mil hectares; estava localizada na região da hoje badalada Barra da Tijuca, do Recreio dos Bandeirantes e do maciço da Tijuca (ABREU, 2010, p. 224-236). Essa superfície equivale a 500 km², o que corresponde a 40% da atual área do Município do Rio de Janeiro que é de 1.260 km²!

As “cidades globais”, “cidades mundiais” ou ainda “megalópolis” ou *Postmetropolis* seriam, no fundo, realizações do capitalismo, correias de transmissão do capitalismo, muito mais que cidades “comandando o território”. Seriam, assim, pelo menos em parte do período moderno, produção do capitalismo, espaço produzido pelo capital. Embora não se possa tudo reduzir ao economicismo *strictu sensu*, este está incrustado nos aspectos doutra ordem. O Capital é muito mais que a “pura economia”; é ordem de poder, potente criação de valor, de modas, de produção, de consumo e de “cultura”; mas que é questionado de seu próprio interior com outras produções.

As cidades são pontos de interseção na esfera de expansão da acumulação do capital por meio da expansão da circulação que é favorecida pelas infraestruturas e pelas técnicas. Nesse esquema, as cidades seriam a concreção do movimento do capital, por serem lugares de acumulação física dos processos produtivos e/ou dos processos de circulação de mercadorias, serviços e de dinheiro sob todas suas formas.

Mas o construído, as infraestruturas e as cidades tanto representam a expansão da acumulação do capital como podem representar, com o tempo, barreira para a acumulação adicional, pois a circulação perpétua do capital necessita de reformas periódicas do ambiente geográfico, para aumentar suas possibilidades de acumulação. Daí surgem as reformas e destruições periódicas e/ou o abandono de partes inteiras dos centros urbanos e/ou zonas industriais clássicas nas cidades, que representam pedras no meio do caminho de uma “renovação”, que se realiza em função da conjuntura e da estrutura do capital e do capital imobiliário em determinado momento.

No entanto, como foi abundantemente comentado precedentemente, no interior desses movimentos capitalistas, por meio das cidades, as cooperações, os sinecismos estão permanentemente à obra, alimentando as inovações, permitindo, igualmente, o surgimento de cooperações horizontais, de resistências; veja-se, a esse propósito, o que invoca Soja (2000) sobre Los Angeles.

Um movimento dentre muitos outros que exemplifica as “reestruturações” dos espaços urbanos é o das deslocalizações e abandono de zonas industriais inteiras (Cf. o exemplo clássico da cidade de Detroit e sua região nos USA, antigo bastião da indústria automotiva, que foi espaço de ponta nos novos métodos e processos de expansão do capital, que se encontra à deriva com os imóveis industriais e as habitações abandonadas), ou ainda o da produção e das renovações e outras “revitalizações” dos centros das cidades que se transformam em novo *front* de valorização do capital imobiliário.⁹⁴

Resumindo, as sociedades ditas primitivas se definem pelo mecanismo de conjuração-antecipação; as sociedades com Estado se definem por aparelhos de captura; as sociedades urbanas, por instrumentos de polarização; as sociedades nômades, por máquinas de guerra; e as organizações internacionais, ou, antes, ecumênicas, se definem, enfim, pelo englobamento de formações sociais heterogêneas. Esses processos e as diversas formações correspondentes coexistem; eles são variáveis de uma “topologia social”.

As sociedades ditas primitivas pressentem o Estado e o conjuram, pois ele faz parte de seu horizonte, coexiste com elas; por sua vez, a captura efetuada pelo Estado das sociedades ditas primitivas coexiste com as formas antigas, da mesma maneira que esses processos capturados podem surgir sob nova forma (cidades, máquinas de guerra). A máquina de guerra se superpõe ao mesmo tempo à linhagem primitiva e à organização geométrica do Estado, bem como à organização física da cidade. Essa “coexistência extrínseca”, essa interação

[...] se exprime por si mesma nos conjuntos internacionais, pois estes certamente não esperaram o capitalismo para se formar: desde o neolítico, mesmo desde o paleolítico, encontram-se os vestígios de organizações ecumênicas que dão testemunho de um comércio à longa distância e que atravessam as mais diversas formações sociais [...] (MPs, v. 5, p. 126).

Ecumênico é uma palavra que deriva do grego *oikomenê ge* (terra habitada em oposição à terra não habitada), o que corresponderia ao nosso ecúmeno. É, portanto, um conceito de espaço habitado e/ou apropriado tão caro à Geografia (DE LA BLACHE, 1994 [1903]; LE LANNOU, 1949). Mas, hoje, a Terra inteira é um *habitat* e/ou está sob domínio da humanidade e sob a égide da técnica, portanto essa noção adquire nos tempos atuais sentido diferente daquele grego original, que falava da terra habitada para diferenciá-la da não habitada. Assim, o ecumênico de Deleuze e Guattari adquire um sentido geral, o que nos aclara sobre a significação pretendida pelos autores com essa expressão.

As organizações ecumênicas operam por difusão do tipo rizoma, pelo meio, como tudo que brota. Elas não são derivadas de um centro imperial “[...] que se imporia a um meio exterior para homogeneizá-lo”. Tais organizações tampouco seriam uma espécie de super-Estado estilo ONU. É nesse sentido que os autores chamam de “organização internacional tudo o que tem a aptidão de passar por formações sociais diversas simultaneamente: Estados, cidades, máquinas de guerra, sociedades primitivas” (MPs, v. 5, p. 126).

Essas organizações, incluindo o capitalismo, mas igualmente as religiões com pretensão ao universal, postulam o isomorfismo do mundo. Mas elas não reduzem ou podem reduzir os particularismos numa espécie de homogeneização forçada. A homogeneização é tendencial e parcial; sob o capitalismo, todas as formações sociais e todos os Estados tendem a ser isomorfos, mas a título de modelos de realização. Há desse modo, um mo-

94 Veja-se, a propósito da produção de valor a partir do espaço e da redução do tempo de circulação das mercadorias e, em consequência, da “anulação do espaço pelo tempo” e a expansão da acumulação e as crises cíclicas do capital, David Harvey. A produção capitalista do espaço. São Paulo: Annablume, 2005[2001]. Leia-se também David Harvey, O enigma do capital, que aborda essas questões em nível planetário a partir de constatação da “Destruição criativa da terra”.

delo mundial centrado, o capitalista, do qual todos participam, mesmo os países do “Terceiro Mundo”⁹⁵ ou que estão fora dos principais eixos econômicos mundiais. As relações econômicas estão montadas sobre “formações heterogêneas”. A isomorfia deixa subsistir uma variedade de Estados (democráticos, totalitários, ditatoriais etc.).

Há no “Terceiro Mundo” uma formação “periférica” polimorfa que tem uma produção capitalista “moderna” (petróleo, minas, plantações, siderurgia, química, bens de equipamentos, etc.), mas que tem uma inadequação forçada de seu mercado interno ao mercado mundial: subserviência ao fluxo gigantesco de mercadorias em função das inovações tecnológicas do “centro”, submissão aos organismos financeiros internacionais e às grandes multinacionais etc.

Esse processo cria mercados e, ao mesmo tempo, os torna fornecedores de matéria-prima e/ou de produtos manufaturados, com uma extração acelerada da mais-valia absoluta e relativa que se auxilia das diferenças da remuneração da força de trabalho entre regiões e países, unificados pelo mercado, mas divididos pelas legislações nacionais, sujeitados às instituições jurídicas internacionais ligadas às organizações de comércio (Organização Mundial do Comércio).⁹⁶

Ainda que as dominâncias mundiais estejam em plena mutação atualmente, malgrado a incontestável dominação militar da América do Norte, novos centros que emergem se integram ao “centro do capitalismo”, alterando o sentido de conceitos como “periféricos” e “centrais”, como já vimos com Soja sobre o pós-fordismo. No entanto, essa abordagem de Deleuze e Guattari antecipa aquilo que diversos autores chamarão de *glocal*, uma espécie de união entre o global e o local, para traduzir as articulações entre cidades globais e as contradições e/ou interações em relação a seu enraizamento local, ou, ainda, às referências a uma relação entre a “totalidade” e a sua concretização que adquire formas particulares no local (SANTOS, 2008, p. 121-122). Pode-se questionar essa noção de totalidade – o que fazem Deleuze e Guattari –, pois ela é herdeira de uma perspectiva orgânica, sistêmica, eurocêntrica, e de certo estruturalismo fechado, em que o todo submete sempre as partes, que são vistas como peças do todo⁹⁷. No entanto, essa noção de totalidade pode dar, em determinada perspectiva, a ideia de uma integração dinâmica da estrutura ou sistema e não nos levar a abandonar a perspectiva estrutural aberta, impedindo, de um lado, um determinismo e, de outro lado, uma fragmentação na abordagem que coíbe qualquer possibilidade de compreensão sócio-histórica. Parece-nos que Deleuze e Guattari tentam exatamente

95 A noção de Terceiro Mundo, hoje pouco usada, mas que guarda ainda um caráter explicativo, um caráter político, pois remete ao “Terceiro excluído/incluído”, envia às noções políticas do “Terceiro Estado” na revolução francesa – ainda, claro, como modelo ocidental eurocentrado – associação provisória e incerta entre a burguesia e o povo contra a nobreza. A expressão foi proferida pela primeira vez no contexto das lutas de liberação na África e na Ásia – liberação toda relativa em face do que se vê na maior parte da África hoje: a volta de um neoimperialismo – do jugo colonial nos anos 1950 sobre os países africanos e asiáticos; pode-se consultar, a esse propósito, Yves Lacoste. Contra os anti-terceiro-mundistas e contra certos terceiro-mundistas (1991 [1985]). A expressão é mais interessante que “subdesenvolvimento” ou “em desenvolvimento” ou ainda “emergentes”, visto que todas se referem implicita ou explicitamente a um modelo de desenvolvimento tido como o objetivo ideal.

96 Podemos pensar que boa parte da América Latina e do Brasil se conforma a essa lógica, ainda que com diferenças regionais importantes, tal como a maioria dos países africanos e asiáticos.

97 Ver, a propósito dessa temática e da a-historicidade em certas teorias eurocêntricas das classes sociais, o texto de Anibal Quijano. *Colonialidad del poder y clasificación social*. Journal of Word-systems research, VI, 2, Summer/Fall, 2000, p. 342-386.

te construir essas articulações molar-molecular, macro-micro, máquina abstrata-concreta, segmentos-globalidade, que se inscrevem nos fluxos e linhas de uma pragmática, agenciando territórios.

Os processos das diferentes formações/organizações podem também ser capturados reciprocamente e funcionar sob a potência doutro processo. Os mecanismos de antecipação-conjuração primitivos podem também se exercer nas cidades que conjuram a forma-Estado, nos Estados que conjuram o capitalismo e no próprio capitalismo quando esse conjura ou antecipa seus próprios limites, como vimos a propósito das “rugosidades” – no sentido de formas construídas obsoletas para a acumulação – infraestruturais.

CAPTURAS E FUGAS DO ESTADO E DO CAPITALISMO: POR UM DE VIR MINORITÁRIO

O que começa com o Estado ou o *aparelho de captura* é uma semiologia geral que anexa todos os códigos e sobrecodifica as semióticas primitivas. O Estado é uma forma de expressão (ou ressonância) que submete, de maneira relativa, a matéria-conteúdo (a sociedade) que é comparada, homogeneizada e equalizada.

As diversas formas de Estado, do ponto de vista de uma história universal escrita por Deleuze e Guattari (*MPs*, v. 5, p. 129-161.) são tipologias ou formações que podem ter reversões, sobrevivências de um período no outro etc., mas indicam tendências e primazias de certas tipologias sobre outras, como outras tipologias invocadas precedentemente de outros autores. Essas formações serão resumidas abaixo:

- *os Estados arcaicos imperiais constituíam uma máquina de servidão por meio da sobrecodificação de fluxos já codificados (esses Estados tinham pouca diversidade em razão de certa imutabilidade formal que valia para todos): uma apropriação do comércio exterior a serviço de uma classe dirigente; comerciantes, metalurgistas e artesãos estavam sob o controle de uma burocracia onipotente e onisciente; o déspota imperial se colocava em filiação direta com um deus e anexava os códigos primitivos (aqui temos uma mais-valia de códigos). A propriedade, o trabalho e a moeda eram públicos, e não pressupunham nada de privado. Mas, por meio de diversos mecanismos, parte do trabalho independente, da moeda e da propriedade escapava às malhas desse Estado, constituindo-se modelos privados, mas marginalmente;*
- *Estados muito diversos entre si: impérios evoluídos, sistemas feudais, monarquias, mas também cidades, que procedem por subjetivação e sujeição e constituem conjunções tópicas ou qualificadas de fluxos descodificados. Os Estados e as cidades do Mar Egeu desde o século XVIII a. C. estiveram desde o início dentro de um sistema econômico supranacional em função do papel que exerciam de intermediários no comércio entre impérios do Oriente. Neles, as funções comerciais e artesanais eram assumidas por uma “classe média” relativamente autônoma; a mais-valia ali não era mais uma mais-valia de códigos, mas de fluxos que circulam para todos os lugares. A esfera pública não se caracterizava mais por sua natureza objetiva de propriedade, era antes o meio de uma apropriação privada que anunciava já o mundo moderno. As ligações eram pessoais: contratos, convenções,*

codificações das trocas, unificação das medidas (Atenas no século VI a. C.). O acesso à "cidadania" passava gradualmente mais pela riqueza do que pelas linhagens e pela nobreza (Atenas, séculos VI e V a. C.). Aos poucos, as ligações entre as pessoas e os contratos substituíam ou funcionavam ao mesmo tempo em que as relações comunitárias. A máquina de servidão do período anterior tendia a ser substituída por um regime de sujeição social. As cidades autônomas da Idade Média e o feudalismo, influenciados pelos impérios evoluídos (Roma), preparavam novas formas de Estado ou eram levadas a se inserir ativamente nessas formas: a monarquia absoluta como resultante de um direito subjetivo e de um processo feudal;

- *Estados-nações modernos levam mais longe ainda as descodificações dos Estados e cidades anteriores: são o modelo de realização de uma axiomática ou de uma conjugação geral dos fluxos. Esses Estados combinam a sujeição social com nova servidão maquínica. Sua diversidade concerne à isomorfia, à polimorfia ou à heteromorfia eventuais dos modelos com relação à axiomática. A pressão dos fluxos de circulação associada ao direito subjetivo desenha já o molde em que virá se instalar o capitalismo, que realizará uma "integral de todos os fluxos descodificados", uma conjugação generalizada que ultrapassa os aparelhos precedentes.*

O capitalismo prolonga e radicaliza os processos de subjetivação e sujeições sociais por meio da criação de uma subjetividade global que capitaliza todos os processos, todas as atividades sem distinção, levando a atividade produtora em geral a uma "essência subjetiva da riqueza".

A partir de Marx (1985), Deleuze e Guattari nos informam que o fluxo de trabalho não é mais determinado pela escravatura ou a servidão: esse fluxo se torna trabalho livre e nu. A riqueza não é mais determinada como fundiária, mercantil, financeira: ela se torna capital puro, homogêneo e independente. Há, portanto, no capitalismo, um encontro e uma conjugação entre o fluxo de trabalho não qualificado e o fluxo de riqueza não qualificado. Os dois principais inibidores desse processo eram a organização feudal do campo e a organização corporativa das cidades. O capitalismo se forma com uma axiomática geral dos fluxos descodificados.

Assim: "O capital é um direito ou, para ser mais preciso, uma relação de produção que se manifesta como um direito e, como tal, é independente da forma concreta com que ele se reveste a cada momento de sua função produtiva" (EMMANUEL apud MPs, v. 5, p. 151.): é o direito que garante formalmente a propriedade.

O capitalismo se apoia sobre o direito, ao contrário do que acontecia antes quando o direito de propriedade se baseava na terra, nas coisas ou nas pessoas. O capitalismo se funda sobre o direito axiomático, racional e enunciativo, que permite acrescentar axiomas aos códigos (civis e penais) já elaborados por meio da jurisprudência. Portanto, esse direito é oposto ao direito tópico, por exemplo, da Roma antiga (MPs, v. 5, p. 151).

Passa-se, desse modo, de um modelo antigo de direito mágico-contratual-estatal, baseado em coisas e pessoas, para um modelo de direito puro, que se sustenta sobre os códigos e a jurisprudência na validação do sistema; um direito nu, baseado na letra, validado pelas relações de poderes garantidas pelos Estados.

Dessa maneira,

[...] quando os fluxos atingem o limiar capitalista de descodificação e de desterritorialização (trabalho nu, capital independente), pareceria precisamente que não haveria mais necessidade de Estado, de dominação política e jurídica distinta, para assegurar a apropriação tornada diretamente econômica. A economia forma, com efeito, uma axiomática mundial, uma “energia cosmopolita universal que reverte toda barreira e todo laço”, uma substância móvel e convertível (MPs, v. 5, p. 153).

Ora, apesar da relativa “independência” do capital, da “liberdade” da força de trabalho e da massa monetária apátrida, da circulação de moedas e das especulações sobre especulações de mecanismos financeiros complexos e, de certa maneira, incontrolados hoje no capitalismo, bem como das deslocalizações sobre as quais os Estados se veem relativamente “impotentes”, o capitalismo precisa do Estado e o tem como ponto de apoio. No capitalismo, os Estados mudam de forma. Eles não se anulam, antes assumem um novo sentido: “modelos de realização de uma axiomática que os ultrapassa” (MPs, v. 5, p. 153), mas que não significa “passar sem”. A própria garantia jurídica é assegurada pelo Estado.

Os Estados garantem a sós ou em grupo certa “homogeneização” de espaços econômicos, para assegurar o fluxo do trabalho e o fluxo do capital. Portanto, “eis que os Estados não são mais absolutamente paradigmas transcendentais de uma sobrecodificação, mas modelos de realização imanentes para uma axiomática dos fluxos descodificados” (MPs, v. 5, p. 154). Mas essa imanência e realização, apesar de tendencialmente isomorfas, comportam formalmente diferenças e variações concretas entre Estados, entre territórios.

Deleuze e Guattari fazem uma distinção a sublinhar entre as desterritorializações dos Estados modernos e do capitalismo. Para eles, as desterritorializações dos Estados modernos são uma forma de captura dos territórios “livres” ou dos territórios “selvagens”, tonando-os objeto de sua unidade territorial superior; mas os Estados modernos reterritorializam os territórios e os esquadriham, sob um novo regime territorial que dá uma consistência à terra e ao povo correspondente (o Estado-nação moderno). Já o capitalismo não é de jeito nenhum territorial:

sua potência de desterritorialização consiste em tomar por objeto, nem sequer a terra, mas o ‘trabalho materializado’, a mercadoria. E a propriedade privada não é mais a da terra ou do solo, nem mesmo dos meios de produção enquanto tais, mas os direitos abstratos convertíveis (MPs, v. 5, p. 152).

Portanto, mercadoria, trabalho e riqueza não são em primeira instância territoriais: são fluxos. Esses fluxos atravessam, inscrevem-se, desfazem e refazem territórios por meio do Estado, por meio das concreções sob a forma dos equipamentos e infraestruturas, sob a forma das cidades, dos portos, das terras e dos imóveis capitalizados que se tornam mercadorias trocáveis nas bolsas de valores e são garantidos pelo direito.

Mas o fluxo está sempre fugindo, está sempre em outro lugar. A esse propósito, pode-se assistir à captura da renda da terra ou à “produção da cidade” na RMGV (ES) e, particularmente, no Município de Serra (conforme o exemplo anterior dos condomínios fechados) como uma estratégia capitalista dos grandes grupos empresariais e dos promotores imobiliários, como forma de valorização do capital por meio da terra e dos prédios que entram na esfera da circulação.

A construção da nação é uma operação de subjetivação coletiva ancorada no Estado, com seus processos de sujeição social, como se vê na mitologia construída em torno da bandeira e dos signos nacionais. Fazendo uma comparação entre os impérios arcaicos e o Estado-nação, distinguiríamos, assim, os polos diferentes do Estado nestas duas ocasiões: de um lado, nos impérios arcaicos, os homens são peças constituintes de máquina (servidão maquinica) que “[...] eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior” (o Déspota e as capturas mágicas e da Lei) (MPs, v. 5, p. 156); de outro lado, o Estado-nação (mas de uma maneira ou doutra desde os impérios evoluídos, as cidades autônomas do mar Egeu, o regime de feudos e, finalmente, os Estados absolutistas)

[...] constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto tornado exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário... Ele é sujeitoado à máquina, e não mais submetido pela máquina (MPs, p. 156, v. 5).

No capitalismo, os homens não são submetidos à servidão pela máquina técnica, mas sujeitosados à estrutura capitalista. O capital

[...] age como ponto de subjetivação, constituindo todos os homens em sujeitos, mas uns, os “capitalistas”, são como os sujeitos da enunciação que formam a subjetividade privada do capital, enquanto os outros, os “proletários”, são os sujeitos do enunciado, sujeitosados às máquinas técnicas onde se efetua o capital constante (MPs, v. 5, p. 156).

Mas isso se dava no regime de máquinas motrizes (segunda idade da máquina técnica). Com o advento da cibernética e da informática (terceira idade da técnica), há uma recomposição do regime de servidão generalizada que passa pelo sistema homens-máquinas, os híbridos, as próteses, as indistinções que se operam entre a máquina e os homens.⁹⁸ Essa servidão está agora numa imanência da crença axiomática. Deleuze e Guattari nos dizem que “[...] a relação do homem e da máquina se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso ou ação” (MPs, v. 5, p. 158).

Os problemas não estão mais na relação de um homem com uma máquina num posto de trabalho fixo numa usina ou no uso das máquinas puramente, pois se trata dos conjuntos comunicantes de elementos humanos e não humanos em que a “noção de informação perde seu aspecto antropocêntrico’, e os problemas não são de adaptação, mas de escolha de um elemento humano ou não humano segundo o caso” (MPs, v. 5, p. 158, nota de rodapé 50). Neste último caso, pode-se referir a vários filmes de ficção como o célebre Matrix⁹⁹ em que a “realidade” é uma espécie de virtual em cujas circunstâncias se pode morrer realmente e em que homens e máquinas são indistintos.

Quando telefonamos para uma operadora de telefonia ou uma grande empresa

⁹⁸ Estamos atualmente de fato num regime de “máquinas hostis” que buscam antecipar o próprio comportamento, a fim de prevenir as reações futuras, descobrir o criminoso de maneira antecipada e/ou padronizar as respostas e/ou as imagens com o propósito de nos tornar compreensíveis aos programas de computador e informatizar totalmente nossos dados biométricos para melhor nos controlar. Desse modo, representamos-nos cada vez mais como as máquinas que queremos que representemos, supondo-nos como prolongamento da própria máquina. Ver, a esse propósito, artigo de Jean-Noël Lafargue. Programmées pour dominer. *Machines hostiles*. Le Monde Diplomatique, jul. 2011, p. 20.

fabricante de computadores ou fornecedores de acesso à *Internet*, por exemplo, não sabemos muitas vezes se estamos diante de uma máquina ou de um ser humano. Mesmo quando falamos com uma pessoa, as perguntas que nos fazem são condicionadas a um protocolo do programa de computador. Daí, surgem as “panes” em que consistem as respostas insuficientes e inumanas, que nos imputam, muitas vezes, culpando-nos por não sermos atendidos plenamente.

Às vezes, tendo como objetivo simplesmente dar vazão às nossas angústias, acabamos trabalhando para a própria máquina, diga-se, para a empresa, pois os filtros impostos pelos protocolos nos infligem a busca de uma solução ao telefone, ao computador em questão ou à própria *Internet*. Da mesma forma, os bancos nos fazem, com seus *Internet bankings*, trabalhar para eles, deslocar para nossas casas as operações bancárias, diminuir os custos fixos, arrastar para a máquina as operações e, com isso, diminuir o número de trabalhadores do setor em atendimento *in vivo*.

Utilizando a linguagem marxista, Deleuze e Guattari (*MPs*, v. 5, p. 158) diferenciam as duas “idades tecnológicas” sob a égide do capital:

Na composição orgânica do capital, o capital variável define um regime de sujeição do trabalhador (mais-valia humana), tendo por quadro principal a empresa ou a fábrica; mas, quando o capital constante cresce proporcionalmente cada vez mais na automação, encontramos uma nova servidão, ao mesmo tempo em que o regime de trabalho muda, que a mais-valia se torna maquínica e que o quadro se estende à sociedade inteira.

Desse modo, a clássica distinção marxista entre a mais-valia absoluta – quando se aumenta o número de horas trabalhadas, mantendo-se o mesmo salário e cotizações sociais, ou com o mesmo número de horas trabalhadas, diminui-se a parte variável do capital (o salário do trabalhador e suas cotizações sociais) – e mais-valia relativa (quando a produtividade, graças às máquinas técnicas, aumenta e se continua a dedicar o mesmo ou menor salário dentro do capital variável),¹⁰⁰ são completadas pelo que os autores chamam de “mais-valia maquínica”, que seria o resultado de um regime de trabalho em que a “sociedade inteira” se encontraria presente, numa produção social generalizada, apreendida pelos capitalistas via estimulações diversas, seja trabalhando para os bancos em casa, seja criando programas na *Web*, sites e páginas pessoais que são rapidamente indexadas ao mercado, capturadas pelas grandes companhias ou que ingressam no processo de valorização do dinheiro por meio da entrada nas bolsas de valores etc.

As notícias, por exemplo, são cada vez mais “produzidas” de maneira rápida, muitas vezes sem profundidade, por pessoas comuns que alimentam sites de “notícias”. Assim, não se paga aos jornalistas e nem se permite um aprofundamento nas matérias jornalísticas, mas se ganha com a “produção coletiva”.

Mesmo a arte, a cultura, os saberes tradicionais na utilização da terra, das plantas etc. são capturados, fluidificados e encapsulados nas patentes. Ou seja, a criação coletiva que engendra a invenção na própria estrutura da rede de *Internet* e em outros

99 *Matrix*, direção de Andy e Larry Wachowski, 1999.

100 *Sobre a mais valia absoluta, relativa e as taxas de mais-valia*, ver Karl Marx. *Le Capital*. Livro I, Seções I a IV, pp. 163-239. Paris: Champs Flammarion, 1985.

domínios é, em parte, pelo menos, colhida pelos capitalistas (grandes ou pequenos). Sites criativos, interativos, que permitem comunicações transversais existem, mas muitos deles crescem economicamente e se tornam grandes empresas multinacionais (Facebook, Twitter etc.).¹⁰¹

O poder hoje não se reduz à alternativa clássica da repressão ou ideologia, como já vimos anteriormente, mas “[...] implica processos de normalização, de modulação, de modelização, de informação, que se apoiam na linguagem, na percepção, no desejo, no movimento, etc., e que passam por microagenciamentos” (MPs, v. 5, p. 158).

Somos objeto para as televisões que nos tratam como se fossemos atores (“caros telespectadores, obrigado por estarem nos assistindo” etc.). Na realidade, somos “sujeitos do enunciado” que se creem como “sujeitos de enunciação”, pois estamos ali sem poder dialogar com o que nos passam, ou, quando o podemos, nas interações entre Internet e televisão, por exemplo, são interações padronizadas, maquinizadas, trocas de informações humanas e maquínicas. Assim, “sujeição ou servidão formam dois pólos coexistentes, antes que duas fases” (MPs, v. 5, p. 159) e compõem a panóplia dos Estados-nação e do capitalismo em interação.

Mas sujeição e servidão não são voluntárias, muito menos forçadas, pois estão como que encravadas; estão já lá nas organizações sociais e nos processos que se cruzam e se descruzam, que se encontram em filigrana, em pontilhado, nas relações sociais. Pensamos que é apropriado, a propósito desse tema, invocar o “virtual” deleuziano, pois ele diz respeito a uma forma de virtual como presença – que pode de uma maneira, digamos, “vulgar”, ser representado pelas máquinas eletrônicas que permitem “jogos virtuais” pela Web etc. – mas também pelo fato de que:

O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. O virtual possui uma plena realidade, como virtual... O virtual deve mesmo ser definido como uma estrita parte do objeto real – como se o objeto tivesse uma de suas partes dentro do virtual e ali mergulhasse como dentro de uma dimensão objetiva (DELEUZE apud ZOURABICHVILI, 2003, p. 89).¹⁰²

Não significa, então, que pelo fato de o virtual não ser dado ele não possa ser expresso, inclusive por outros, como ponto de vista perceptivo, intelectual, vital, diferente do meu; ou ainda que ele apareça sob a forma do possível de um ponto de vista totalizante, ocupado pela “razão”, por deus ou ainda como aquilo que perpetuamente falta ao seu lugar e que dá significação às coisas, como no caso do estruturalismo. Desse modo, a sujeição e a servidão podem não ser dados atuais, mas se encontram no horizonte e fazem parte de um real possível, mesmo que se inscrevam num “virtual”.

A seguir, uma citação que resume nossa problemática da sujeição e da servidão (MPs, v. 5, p. 160-161):

101 Sobre a criação coletiva, a riqueza socialmente produzida na Web e as formas de cooperação horizontais e rizomáticas que as tornam possíveis, ver André Gorz, *Op. cit.* Evidentemente, não obstante a própria estrutura mercantil dessas redes chamadas de “sociais”, na Internet elas também podem ser utilizadas, como os livros ou o cinema, de forma dita “alternativa”, para ajudar a mobilizar movimentos, por exemplo, que questionam a ordem mercantil dominante, tenham-se em vista as mobilizações recentes nas ocupações das praças na Espanha ou ainda nas revoltas populares em diversos países do Médio Oriente. Por outro lado, as próprias infraestruturas informáticas são uma hierarquização dos territórios, pois se apresentam densas nos países do centro capitalista e menos densas nos países “periféricos”. E são também objeto de captura dos interesses mercantis.

102 Cf. Gilles Deleuze, a obra *Différence et répétition* (apud Zourabichvili, 2003, p. 89).

*Todo Estado implica, como dizia Hegel, 'os momentos essenciais de sua existência enquanto Estado'. Não somente isso, mas há um único momento, no sentido de acoplamento de forças, e esse momento do Estado é captura, laço, nó, nexum, captura mágica. É preciso falar de um segundo polo, que operaria antes por pacto e contrato? Não será antes a outra força, tal que a captura forma o momento único do par? As duas forças são, pois, a sobrecondição dos fluxos codificados e o tratamento dos fluxos descodificados. O contrato é uma expressão jurídica desse segundo aspecto: ele aparece como o processo de subjetivação, de que a sujeição é o resultado. Será preciso que o contrato vá até o fim, ou seja, que ele não se faça mais entre duas pessoas, mas entre si e si, na mesma pessoa, Ich = Ich, enquanto sujeita soberana. Extrema perversão do contrato que restitui o mais puro dos nós. É o nó, é o laço, a captura, que atravessa assim uma longa história: primeiro o laço coletivo imperial, objetivo; depois todas as formas de laços pessoais subjetivos; enfim o Sujeito que se ata a si mesmo, e renova assim, a mais mágica operação, "a energia cosmopolita que reverte toda barreira e todo laço, para se colocar como a única universalidade, a única barreira e o único laço" (MARX, *Economie e philosophie, Pléiade, II, p. 72*).*

Portanto, o Sujeito supostamente soberano por meio da lei, do contrato e da mágica se autolimitará, fará do discurso soberano sua verdade, culpabilizar-se-á e acreditará ser ele mesmo que produz aquilo que, em realidade, o produz: servidão voluntária?! Mas essa expressão é insuficiente, como a captura mágica. Tais expressões têm o mérito de sublinhar o aparente "mistério" de algo que é sistêmico, mas não determinista.

Mas será que nossos autores são tão céticos ou pessimistas que não veem possibilidades de escapatória diante dos Estados e do capitalismo? Sim, eles as veem e não param de invocá-las, particularmente quando se referem às "minorias" ou à "minoria", às multiplicidades como "[...] figura universal ou devir todo mundo. Um devir mulher de nós todos, quer sejamos masculinos ou femininos. Um devir não-branco de nós todos, quer sejamos brancos, amarelos ou negros" (MPs, v. 5, p. 174).

Essa citação não quer significar um processo puramente perceptivo, da ordem imaterial ou imaginária, ou ainda um abandono das lutas no interior das organizações, dos Estados, das estruturas existentes; ao contrário, os autores reafirmam a importância da luta contra o racismo, das lutas feministas, das lutas pelo direito ao aborto, pelo emprego, das lutas das massas (MPs, v. 5, p. 174).

Nós poderíamos acrescentar ainda a luta pela moradia, pelo reconhecimento dos territórios quilombolas, indígenas, as lutas contra a poluição lançada pelas grandes empresas siderúrgicas, grandes produtoras de papel e de petróleo no litoral capixaba, as lutas contra os portos e polos industriais costeiros que desestruturam a costa de vários Estados do Brasil, em particular o Rio de Janeiro e o Espírito Santo, as lutas dos estudantes contra a carestia e a má qualidade dos transportes públicos na Região Metropolitana da Grande Vitória, as lutas por melhor ensino etc.

Mas o devir minoritário é uma luta de todos os dias, para se ser o estrangeiro de si mesmo, para se ser aquilo que não se é, a antropofagia indígena, o experimentar o Outro, para vir-a-ser o não pensável até há bem pouco tempo, a fim de tornar possível ser o aparentemente impossível e acordar a multidão que se encontra dentro de nós mesmos, em uma palavra, experimentar. Deleuze e Guattari nos dizem:

A questão não é de modo algum a anarquia ou a organização, nem mesmo o centralismo e a descentralização, mas a de um cálculo ou concepção dos problemas que concernem aos conjuntos não numeráveis, contra a axiomática dos conjuntos numeráveis. Ora, esse cálculo pode ter suas composições, suas organizações, mesmo suas centralizações, mas ele não passa pela via dos Estados nem pelo processo da axiomática, mas por um devir das minorias. (MPs, v. 5, p. 175).

Com as novas redefinições e expansões globais do capitalismo (já desde os anos 1970) no setor dos materiais, da energia, do petróleo em mar, da eletrônica, da informática, com novos territórios, novas guerras que emergiram – notadamente entorno do controle do petróleo (Iraque, Afeganistão, África ocidental) –, assiste-se hoje à formação ou reformação de minorias que se confrontam com as áreas de expansão do capital.

Um exemplo, dentre tantos outros, é o que se passa atualmente no delta do rio Níger, na Nigéria, na África do Oeste. Ali, os impactos ambientais, sociais e territoriais causados pela exploração do petróleo (desde meados dos anos 1950) por uma multinacional (Shell) se efetivaram com a cumplicidade das classes dominantes nigerianas (a Nigéria é o primeiro produtor africano, com 115 milhões de toneladas de petróleo extraídos em 2010).

Em recente estudo do Programa das Nações Unidas para o Meio ambiente, e conforme a manifestação de representantes de movimentos ambientalistas nigerianos, estimou-se que para despoluir os manguezais, os solos, praias e lagoas serão necessários 30 anos e investimentos por volta de 100 bilhões de dólares. O povo ogoni (800 mil pessoas) que vive no delta do rio resiste à exploração do petróleo e à destruição do meio em que está, denunciando os problemas de saúde que essa exploração provocou.

Esse povo realiza manifestações, protestos e ataques às instalações petroleiras há mais de 20 anos, mas foi reprimido e seus representantes assassinados¹⁰³ pelo poder militar nigeriano. No entanto, os ogonis estão hoje, depois de uma luta incessante e do fim da ditadura, sendo reconhecidos em suas reivindicações. Proibiu-se a abertura de outros poços de petróleo na área abandonada e começa-se um processo de indenização e de reconhecimento das reivindicações da “minorias” nigeriana (cf. o jornal *Le Monde*, de 5 de junho de 2011).

Essa “minorias”, que é maioria na área, nos dá um modelo de devir para os cidadãos do Espírito Santo: um devir ogoni e uma pista do que nos espera. As explorações de petróleo em mar por aqui impulsionaram a construção de uma rede de gasodutos e oleodutos em águas marinhas e em terra, bem como a implantação de portos e de unidades de transformação do gás e do petróleo nos litorais Norte e Sul do Estado.

Os impactos, em caso de acidentes com vazamentos de petróleo nos oleodutos, nas plataformas ou nos navios – como aqueles do Delta do Níger ou ainda dos vazamentos na baía da Guanabara (RJ), há alguns anos, e o último vazamento, em fins de 2011, em alto mar, paralelamente ao Estado do Rio de Janeiro, na plataforma da empresa Chevron associada com a Petrobras –, são previsíveis, sem contar o recente escândalo do vazamento que durou inúmeros meses da plataforma da empresa inglesa British Petroleum, no golfo do México.

103 O escritor ogoni Ken Saro-Wiwa organizou uma manifestação em 1993 contra a situação do delta do Níger, que contou com 300.000 ogonis. Dois anos mais tarde, ele foi preso, julgado e enforcado, ao fim de um processo-farsa duramente criticado por organizações internacionais dos direitos humanos.

Daí, para parcela dos capixabas (pescadores, indígenas, quilombolas, mas, da mesma maneira, as populações de todas as origens, que vivem no litoral, minoria-majoritária em face dos capitalistas do petróleo e da matriz energética dominante), é premente a necessidade de uma luta permanente contra esse novo-velho modo de exploração que ainda nos ata à sociedade do carbono, quando esta dá mostras de seu esgotamento.

A luta encontrará obstáculos grandes, pois os interesses financeiros (a Petrobras é uma das maiores empresas “brasileiras” cotada em bolsa; em realidade, uma multinacional cujo capital majoritário é controlado pelo Estado brasileiro) ligados ao “ouro negro” são importantes; os impostos, os *royalties* e as participações especiais representam fatia significativa dos orçamentos de diversos Municípios, assim como do Estado.¹⁰⁴

Por outro lado, o emprego criado, notadamente nas empresas terceirizadas para uma parcela da população pode parecer significativo, mas, em geral, é provisório e instável e/ou necessita de qualificação pouco disponível localmente, salvo nas obras de construção civil.

Por fim, parcela dos políticos tem o maior interesse nessa entrada de dinheiro e no financiamento de suas campanhas e capturas diversas de parcela dos recursos que não retornam para o bem-estar coletivo. Esse é um exemplo de como uma exploração de petróleo pode levar à mobilização de um devir minoritário capixaba, cujo modelo é o devir africano: minoria incontável.

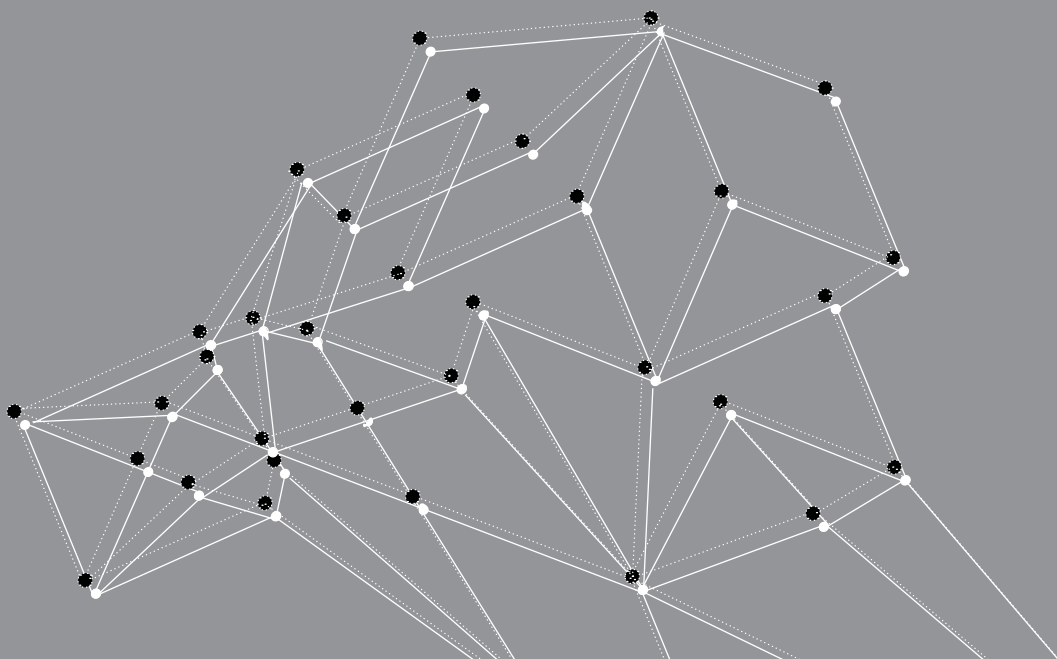
Finalmente, o que se pode pensar sobre este capítulo é que há uma associação direta entre Estado, cidade, campo e capitalismo, com configurações variáveis ao longo da história. Além disso, as formas de gestão e de busca de autonomia na relação política e na vida cotidiana estão entrelaçadas a essas “instâncias” que compõem o concreto das nossas subjetividades.

Portanto, novos modos de construção e de cooperação nesses territórios e espaços se dão no sentido de se pensarem e praticarem outros modos de vida em comum, na perspectiva de um tempo-espaço outro, a fim de se experimentar uma nova forma de viver em cidades mais autônomas, com democracia direta, com a subordinação da economia à sociedade, onde os espaços não sejam mercadoria nem a terra seja objeto de uma renda.

104 No Espírito Santo, por ano, a receita de Royalties e participação especial do Estado e dos Municípios é de 1,5 bilhão de reais. Assim repartidos: 900 milhões vão para o governo do Estado e 600 milhões para os Municípios. Esse sistema de partilha está sendo revisto e, pelo processo, colocando em evidência uma Geopolítica do petróleo no território brasileiro entre Estados onde se encontram as “reservas” – principalmente no mar – e o restante do território brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

– pgs 181 à 183 –



Os conceitos de Deleuze e Guattari buscam articular processos e conjugar diversidades tanto materiais como imateriais. Para isso, invocam uma Geo-história universal, atravessando os impérios, as cidades e os Estados. Analisam os rebatimentos diversos desses processos nos signos, nas codificações, operam semióticas que permitem melhor cercar as construções de subjetividades por meio das segmentações e recomposições operadas por diferentes sociedades, pelos Estados e, finalmente, pelo capitalismo. Demonstram que, como os processos são *indecidíveis*, as ondas convergentes e divergentes da *sócio-geo-história* permeiam o plano do mundo, fazendo com que ele se abra às inúmeras possibilidades. Mas as capturas, os fascismos de Estado e de cada um estão ali a espreitar.

O pensamento desses autores é de fluxo e de ondas. Daí a dificuldade de fixá-lo, apreendê-lo. Esse pensamento, como já o indicamos, nos permitiu antever as multiplicidades e escapar às dualidades. Isso nos abre as portas para poder analisar e vivenciar experiências de conhecimento e práticas. Pensamento, enfim, que nos permitiu *entre-perceber* a ambiguidade do Ser e as ambiguidades dos sistemas sociais, particularmente do capitalismo em sua fase técnico-científica atual.

A questão da causalidade às avessas em relação à presença de formações sociais futuras, virtualmente, em sociedades presentes ou passadas, nos pareceu algo fértil, que permite confrontar o evolucionismo nas ciências e sair dos determinismos que pensam o passado a partir do presente sem se colocarem as questões dos outros possíveis que não foram escolhidos ao longo da história ou que, uma vez escolhidos, foram encobertos por interpretações deformadas pelas evoluções posteriores das sociedades e por uma forma de evolucionismo do pensamento (pensamos em particular nas cidades, anteriores ao desenvolvimento do campo e engendradoras de processos de cooperação, ao contrário das visões clássicas da evolução do campo e, depois, da cidade). Como se o presente tivesse sido um prosseguimento lógico do passado, sem se perceber que nas figuras do passado já se encontravam outros presentes que também anteviam o futuro. Novas temporalidades e possibilidades se abrem para a História em sua articulação com a Geografia física e humana.

As diferenciações que fazem os autores do micro e do macro são muito interessantes, pois não remetem a diferenças de tamanho (do indivíduo ao Estado), mas a processos que podem acontecer dentro dos sujeitos, sendo eles da ordem próxima (problemas de relações de trabalho ou pessoais) ou de ordem global (dos Estados ou das multinacionais) ou dentro das organizações globais de ordem próxima (questões de sujeitos) ou de ordem global (questões sobre a Geopolítica global). São perspectivas de ordens escalares dificilmente representáveis numa cartografia clássica, pois necessitam de representações permanentes de todas as escalas em todos os planos.

Os conceitos que nos permitem uma não dissociação entre o orgânico e o inorgânico, ou ainda entre o homem e os outros animais, sob a forma de uma geometria variável das evoluções e involuções, bem como o engendramento genético das relações entre a natureza e a cultura, manifestam as marcas imemoriais deixadas nas civilizações pela natureza e vice-versa; isso nos dá alento para *re-pensar* a tão problemática relação entre o Homem e o Meio.

As relações do tipo Homem-máquina-Homem, demonstrando a intrínseca conformação das máquinas à forma como as sociedades reproduziram a mecânica dos corpos nos dizem muito sobre as ligações dos processos maquímicos com a cultura,

permitindo-nos sair do fantasma da exterioridade das máquinas; mas isso não significa aceitar as destruições maquínicas e as alienações de toda ordem que se instauram nas sociedades ditas modernas por meio da exteriorização ou interiorização da máquina.

A própria estrutura do pensamento está inscrita no espaço topológico e no espaço como um meio, fazendo da relação externo-interno (dentro do homem e fora do homem) algo de extremamente intrincado, coextensivo e codeterminante. Assim, a forma e o conteúdo, as funções e as matérias se distribuem de maneira diagramática num espaço de múltiplas dimensões, muitas vezes irrepresentável. Daí as necessárias máquinas abstratas e os planos de consistência que engendram os agenciamentos coletivos de enunciação. Ou seja, toda uma pragmática que transcende o representável imediato.

O que sobressaiu nessas páginas foi a abordagem tanto de uma Geofilosofia, como, sobretudo, de uma Geopolítica, das questões ligadas ao Estado e à cidade em suas diferentes associações possíveis com as sociedades. Esse pensamento abre linhas de fuga, mas não foge diante do conformismo e das certezas. Em sua riqueza, esse trabalho indicou-nos quão complexos são os eixos, as axiomáticas dos saberes. Para que os enfrentemos, os autores aqui estudados nos forneceram uma pragmática e uma diagramática, fazendo do pensamento uma matéria e desta última um mundo: o espaço do pensamento e o pensamento sobre o espaço.

As possibilidades abertas com essa aventura concreto-abstrata devem continuar. Aqui foram indicadas diversas pistas, abertos diversos caminhos: uns mais aprofundados que outros, mas muitos restam a desbravar, particularmente o debate acerca da relação entre a sociedade e a natureza, a expansão das reflexões sobre o capitalismo contemporâneo e as relações entre máquina e homem nas novas configurações híbridas que se abrem tanto na conformação da matéria como na do saber.

As reflexões sobre o espaço e o tempo, as relações das cidades com os Estados e com o capitalismo mereceriam ser aprofundadas por uma leitura do livro à luz de filósofos que trataram dessa problemática e com os quais Deleuze e Guattari dialogam, bem como à luz de outros autores que tratam da arqueologia, da história, da geografia e da antropologia dos Estados e das cidades.

Por fim, este texto procurou dar exemplos, às vezes de maneira não exaustiva, não utilizando, em alguns momentos, a aparelhagem crítica convencional em trabalhos acadêmicos. Estamos conscientes e assumimos os riscos disso. Noutros momentos, fizemos incursões de ordem pessoal ou observações subjetivas sobre o próprio percurso dos autores e o nosso percurso.

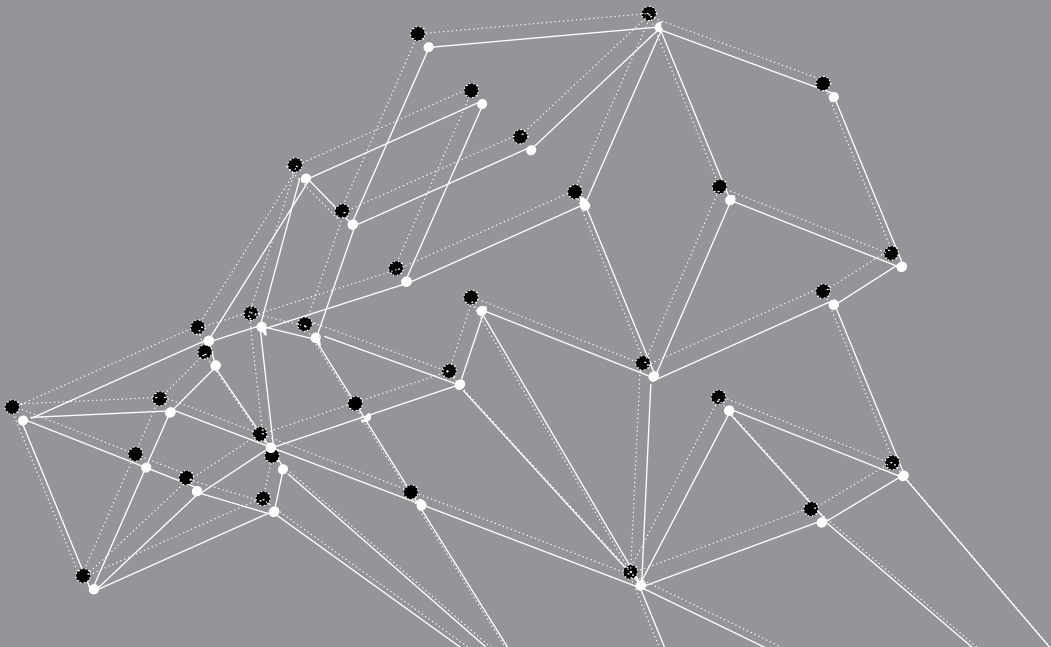
Procuramos, por meio desses procedimentos, revelar algo que fuja às considerações habituais e sair da distância "objetiva" quando se abordam comumente textos ditos científicos ou filosóficos, sem, no entanto, abrir mão de considerações críticas, de comparações, de interrogações, de uma razão raciocinante e de uma lógica (dos sentidos e da matéria).

Acreditamos ter cumprido nossos objetivos iniciais, mesmo se linhas diagonais, transversais e fossos abissais tenham sido encontrados no meio do caminho, em face dos quais as ondas do pensamento nos tenham levado para outros mares dantes não conhecidos. Dessa viagem não se sai sem arranhões, nem sem desejo e nem sem pensamento.

(PÓS-FACIO)

CIDADES REBELDES¹⁰⁵

– pgs 185 à 201 –



Este livro já estava em vias de ir para edição quando eclodiram, em junho de 2013, manifestações em todo o país. Pela matéria mesma do livro, pelas indicações que damos dos movimentos micropolíticos que colocam em xeque a ordem estabelecida e deixam atônitos os profissionais da política e os intérpretes dominantes dos movimentos da sociedade, não poderíamos deixar de nos referir às jornadas do inverno de 2013.

Como escrevemos no livro, os movimentos de massa contestatórios ultrapassam os aparelhos burocráticos de controle dos partidos e dos sindicatos que têm receio de se deixar levar pela “aventura”, pela ação direta. Muitos foram pegos de surpresa, o acaso e as contingências invocadas por Deleuze a propósito dos eventos de maio de 1968 na França podem fornecer pistas para compreender essa irrupção nas ruas de uma maré humana, um *devenir* irrompendo dentro da história – e como diz Deleuze: “é por isso que a história o compreendeu tão mal, e a sociedade histórica tão mal o assimilou.” (2003 [1990], p. 209). Essa irrupção do impossível no real nos demonstrou que a rebelião do desejo chacoalha qualquer formação social. Evidentemente, em seguida há o descenso, a reação que pode voltar com força, o medo difuso da “instabilidade social” toma conta das hostes dos poderes, a polícia do Estado se torna feroz, leis são votadas para controlar e impedir as manifestações, isso porque as pessoas tomaram gosto por estar nas ruas, por confrontar o poder, experimentaram que tudo é possível, resgatando a força do espaço coletivo, da ação nas ruas e pelas ruas, como outros movimentos em outros lugares, contestando a ordem estabelecida.

Essas manifestações têm, por um lado, um aspecto nacional, regional e local, mas, por outro lado, têm, igualmente, um aspecto global, elas se inscrevem em uma “totalidade de manifestações globais contra o capitalismo global”, como nos indica Slavo Zizek (2013). Essas reivindicações se inserem, assim, diz o autor, nas reações às violências globais do capitalismo.

Não é anódino que as manifestações se aglomerem, tenham força, nas cidades. No dia 20 de junho de 2013, três milhões de pessoas estavam manifestando em cerca de 150 cidades do país (SECCO, 2013). Mas sabe-se que o número foi muito mais elevado, inúmeras cidades não foram computadas no dado acima invocado. A cidade é frequentemente o espaço por excelência das contradições, dos confrontos, dos encontros, das revoltas e das revoluções, a liberdade, como escreve David Harvey (2013), advém, também, pela cidade, o “direito à cidade” é o “direito à vida urbana”. Harvey, no artigo em epígrafe, cita o sociólogo da escola de Chicago R. Park quando este escrevia “Ao fazer a cidade, o homem refaz a si mesmo”. As divisões sociais nas cidades são visíveis, somos refeitos pelas constantes modificações das cidades muitas vezes sem termos consciência do fato. Portanto, mudar o rumo das cidades, “refazer a cidade”, é se refazer a si mesmo. A luta dos movimentos do inverno brasileiro era e continua sendo por *uma outra cidade*. Assim, citando Marx, David Harvey nos diz que “podemos nos

105 *Esse é o título de livro lançado recentemente pelas Boitempo e Carta Maior em agosto de 2013 (Cidades rebeldes. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil). Nosso texto lançou mão de diversos dos curtos e, muitas vezes densos, artigos dessa coletânea sobre os movimentos que eclodiram no Brasil no inverno de 2013. O título da coletânea da Boitempo e da Carta Maior faz referência a Rebel Cities: From the right to the City to the Urban Revolution, Verso, 2012, do geógrafo David Harvey, autor que inspirou a edição.*

transformar apenas pela transformação do mundo e vice-versa” (HARVEY, 2013, p. 31). As cidades, tal como elas são feitas hoje – congestionamentos, poluições, destruição do quadro natural, especulação imobiliária, fragmentação, exclusão etc. –, determinam frustrações e o mal viver coletivo que levam às mobilizações e organizações as mais diversas reivindicando uma *re-apropriação* do espaço urbano.

A cidade neoliberal se transformou em uma cidade de exceção pronta a atender os desígnios das corporações multinacionais e a retirar renda de todos os eventos possíveis, como nos indica Vainer (2013) a propósito da lei geral da copa e da realização da olimpíada no Rio de Janeiro.

Desse modo, os *cidadãos*¹⁰⁶, diante da “impossibilidade do real”, da passividade ambiente de parcela considerável dos cidadãos, constatam que as práticas e discursos revelam “a impossibilidade de mudar como impossibilidade de viver”. Assim, conforme escreve Iasi (2013), a passagem da *serialidade* da vida cotidiana relativamente formatada pela construção da subjetividade a partir dos interesses e perspectivas das classes dominantes (o “não podemos fazer nada”) passa para outra fase, a “explosão de massas”. Esta última se dá na “medida em que a impossibilidade se torna ela mesma impossível” (2013, p. 45). Ou seja, na medida em que viver do jeito que se vive, mesmo se se pensa por um momento que nada poderá mudar, não é mais possível, pois não tenho como pagar a passagem de ônibus, não tenho como viver minimamente bem sem estar submetido a uma tensão cotidiana que transforma minha vida em um inferno, em particular nas grandes cidades. Iasi (2013, p. 44-45) cita a passagem do livro *Crítica da razão dialética* de Jean Paul Sartre (tradução de Iasi), que nos parece iluminar os acontecimentos repentinos, mas que já agiam, como outros, em profundidade, por meio, por exemplo, das mobilizações do Movimento Passe Livre e das greves que eclodem de maneira cada vez mais importante no país desde 2011:

Até aqui, de fato – na dimensão do coletivo –, o real se definia por sua impossibilidade. Aquilo que chamam de sentido de realidade significa exatamente: sentido daquilo que, por princípio, está proibido. A transformação tem, pois, lugar quando a impossibilidade é ela mesma impossível, ou, se preferirem, quando um acontecimento sintético revela a impossibilidade de mudar como impossibilidade de viver. O que tem como efeito direto que a impossibilidade de mudar se volta como objeto que se tem que superar para continuar a vida.

A explosão das manifestações veio quando houve a recusa de atender à reivindicação de não haver aumento nas passagens em São Paulo e da repressão pela qual o poder acreditava poder domar o movimento, achando que os “brasileiros estariam ocupados torcendo pela seleção brasileira” (IASI, 2013, p. 45). Mas a prepotência dos governantes e a repressão aos jovens “funcionaram como catalisador das contradições que germinavam sob a aparência de que tudo corria bem em nosso país. Não era mais possível manter o real como impossibilidade sem ameaçar a continuidade da vida” (2013, p. 45-46).

Desta forma, o desenrolar de movimentos nas ruas se centrou sobre problemas que

¹⁰⁶ Saborosa fórmula de contração das palavras *cidadinos* e *cidadãos* encontrada em citação do Dicionário português de Lacerda de 1858 e reportado em Topalov et al. (2010, p. 283).

dizem respeito aos aspectos do viver melhor nas cidades e nos campos que estruturalmente estão interligados aos espaços urbanos. No entanto, as “pautas” foram diversas e as disputas pela direção dos acontecimentos se deram nas ruas de maneira concreta e simbólica. A famosa “mídia”, por mais importante que seja e por mais que tenha tentado capitalizar o movimento e tentar “pautar” tardiamente as manifestações, não poderia pretender insuflar e direcionar a rebelião, da mesma maneira “meios” que são as “redes sociais” – por onde as manifestações foram divulgadas pelos manifestantes e uma contra-informação se colocou em marcha – não poderiam ter o poder de incrementar sozinhos as insatisfações e as lutas. Os “meios” são importantes, sem dúvida, mas a ação concreta, direta, na luta, nas ruas, nas manifestações, as ocupações das assembleias legislativas e das câmaras municipais que aconteceram e continuam acontecendo ainda hoje, em setembro de 2013, pelo país, é que definem o caráter dos movimentos.

Por outro lado, o movimento foi em alguns momentos ambíguo, como muitos o indicam. Desta maneira, nas grandes manifestações assistiu-se a cenas de parcelas de manifestantes envoltos na bandeira nacional e cantando o hino brasileiro, ou ainda gritando palavras de ordem relativas à corrupção. Por vezes parcela dos manifestantes vilipendiaram bandeiras partidárias e alguns agrediram militantes partidários de esquerda.

Porém, para além de alguns episódios lamentáveis e localizados, podemos nos interrogar sobre a indignação bem pensante de alguns em relação ao “nacionalismo” e o grito “moral” contra a corrupção de parcela dos manifestantes. Em efeito, certos intelectuais não veem ou não podem ver a importância significativa dos signos nacionais na conformação da nação e de uma certa identidade (últimos elementos a se apegar num mundo em insolvência profundamente norteados pela mercadoria, pelo lucro e pelo dinheiro). Da mesma forma, é verdade, que a “corrupção” é uma palavra “moral”, pois o que realmente ela significa pode se referir à corrupção de comportamentos considerados, de maneira preconceituosa, “impróprios”. Mas, alguns não querem ver, igualmente, que o grito contra a corrupção é uma forma também de contestar as desigualdades, um grito contra o fazer política para enriquecer, portanto um aspecto aparentemente secundário que pode adquirir importância na luta contra o “sistema” social existente e suas injustiças. Claro, a desconfiança da “classe política” difundida diuturnamente por parte de grande imprensa desde a redemocratização é um ingrediente de peso na percepção, muitas vezes deformada e à geometria variável da “corrupção”.

As próprias empresas jornalísticas não explicitam seus interesses econômicos e seu papel nos jogos políticos para favorecer determinadas categorias de homens públicos e setores dos quais dependem economicamente. Assim, foi o caso do debate Collor-Lula nas eleições para a presidência da república em 1989 na rede Globo de televisão que revelou como a empresa tomou partido naquelas eleições e em outras pela “ordem”. Tomou partido daquele justamente que denunciava a corrupção, os “marajás” (Collor foi um candidato sem expressão partidária, oriundo das oligarquias do estado de Alagoas e criado pela mídia, esta última, mais tarde, sem autocrítica, assumiu em 1992 o discurso moral das massas contra a corrupção à época do impedimento do presidente eleito por fatos de corrupção).

Dessa forma, estas práticas midiáticas do denunciismo fácil (o que não exclui a importância de inúmeras matérias dos jornais, em várias ocasiões bem feitas denunciando e investigando fatos significativos da vida nacional) – como forma, de certa maneira, de ocultar, no fim da ditadura, o dever de memória sobre o próprio papel que tiveram na

desastrosa destruição da ordem constitucional no golpe de 1964 – acabam por estabelecer, como escrevia Maria do Carmo Campello de Souza no fim da década de 1980, “uma ligação direta e extremamente nefasta entre a desmoralização da atual conjuntura e a substância mesma dos regimes democráticos” (SOUZA apud LIMA, 2013, p. 91). A mídia pode levar, desse modo, as pessoas a pensarem que a “corrupção, o cinismo e os desmandos são monopólio dos políticos, dos partidos, do congresso” (2013, p. 92). O “sistema é o culpado” e é sobre ele que se joga o opróbrio, como indicava a autora. Isso pode conduzir a uma despolitização e à recusa do diálogo e do conflito como forma de fazer escolhas políticas, constituindo uma “avaliação negativa da democracia”. Mesmo se criticamos a democracia oligárquica, limitada, e que favorece a participação daqueles que têm dinheiro, como indicamos no livro, em particular por meio das críticas de Castoriadis e de Deleuze e Guattari, não podemos deixar de separar o joio do trigo e entender que uma coisa é criticar os limites do sistema democrático na ordem atual do capitalismo e a sua falta de autonomia, a outra é amalgamar todos os problemas do mundo à ordem política e culpar os “políticos” de maneira genérica, os representantes do povo, única e exclusivamente pelos problemas que se vive, como parece ser o caso dos discursos jornalísticos dominantes que transformam os políticos nos únicos responsáveis dos males do país.

Mas o que o *establishment* não faz é transformar uma das inúmeras armadilhas herdadas do regime ditatorial quanto à representatividade do congresso nacional. Em efeito, o sistema de representatividade da câmara dos deputados distorce a representação da maioria da população, não adotando a forma de coeficiente eleitoral nacional que se estabeleceria por volta de 220 mil eleitores para cada deputado; ao contrário, ele continua sendo aquele do sistema estruturado durante a ditadura que estipula “que poderão eleger-se um mínimo de oito e um máximo de setenta deputados federais por Estado-membro. Não adotando a forma de coeficiente eleitoral nacional” (SERATHIUK, 2008), isso com a clara intenção, desde a época da ditadura, de impedir o crescimento da oposição que vencia nos grandes centros urbanos. “Tal opção acabou produzindo uma distorção, pois aproximadamente 44 milhões de eleitores elegem [atualmente] 263 deputados federais e 65 milhões de eleitores elegem apenas 250 deputados federais” (SERATHIUK, 2008). Para além do aspecto da representatividade da câmara, o senado também teve uma constituição deturpada, pois a

[...] casa de representação dos Estados-membros – [cujo número de senadores] foi ampliado com a transformação de territórios pouco populosos e com pequenas economias, deveria ter como atribuição discutir matérias de interesse da União e de conflitos entre as unidades federativas, mantendo o equilíbrio para o desenvolvimento das regiões. Mas, por distorção do sistema representativo, os senadores têm um dos campos de atribuições e competências dos mais amplos do mundo, podendo votar e vetar tudo, como se fosse uma segunda Câmara revisora.

O Senado contrabalança, assim, a vontade da maioria, que já é distorcida como vimos na câmara dos deputados, e os seus poucos representantes, que ali ficam por oito anos, distorcem uma vez por todas a representatividade do congresso, assim “aproximadamente 45 milhões de eleitores elegem 59 senadores e 64 milhões de eleitores elegem apenas 22” (SERATHIUK, 2008). Desse modo, guardamos uma herança maldita deixada pelo regime ditatorial e somos prisioneiros de um imobilismo onde a maioria

do povo não decide de fato pelos seus governantes, mesmo que com todos os limites de uma ordem democrática neoliberal. O eleitor em alguns Estados-membros vale 0,5 voto, enquanto em outros vale 15,4 votos. Essas distorções fazem com que não haja a possibilidade para um presidente eleito com uma maioria absoluta dos votos governar com autonomia, elegendo para o congresso uma bancada sólida, ele assim é obrigado a barganhar o apoio do congresso para implementar as reformas defendidas nas eleições. E por isso “é difícil governar e implantar políticas públicas voltadas para o povo por culpa desta engenharia política deixada pela ditadura e que as oligarquias regionais resistem em mudar. Pois ganharam e ganham muito com ela” (SERATHIUK, 2008).

Assim, deveria se impor o fato de que cada cidadão vale um voto, o que, no quadro da democracia representativa atual, talvez permitisse mudanças, mesmo que isto não seja a panaceia. No entanto, para além do problema da representatividade sabemos que a própria forma de financiamento das eleições pelas empresas e por indivíduos com doações astronômicas impõe uma ordem de interesses que favorecem – por meio de licitações fraudulentas – aqueles que financiam as campanhas como os diversos exemplos de empresas de prestação de serviços coletivos, em particular os transportes públicos que estavam no olho do furacão dos eventos do inverno. As escolhas das políticas econômicas e do planejamento territorial são voltadas muitas vezes para o interesse do setor financeiro e das grandes empresas nacionais e multinacionais que acabam por impor uma lógica privatista no interior mesmo do Estado a partir de uma troca de favores via financiamento de campanhas, lobbys potentes e corrupção ativa e passiva.

Conversando com um manifestante em uma das manifestações que gritava contra os políticos e o sistema político em geral, percebi como ele estava tão pouco informado sobre as sonegações fiscais das grandes empresas e do papel das mesmas na corrupção de políticos profissionais, ele não abordava a questão da corrupção pelo lado dos corruptores que se organizam em oligopólio em acordos explícitos e implícitos para ganhar as “concorrências” relativas às obras e serviços públicos. O trabalho de informação, de pedagogia, de debate e de confronto de ideias deve ser permanente na rua e em todos os foros para revelar as combinações do capitalismo rentista e os crimes cometidos pelo mundo empresarial, bem como as heranças malditas da ditadura. Contestando, assim, a perspectiva que, via de regra, é mostrada na imprensa dos empresários e o empreendedorismo como os heróis da modernidade e vítimas do Estado.

Devemos atentar, também, para o fato de que muitos dos manifestantes e a sociedade de maneira mais ampla têm uma memória fragmentária sobre o golpe militar-civil de 1964 e suas consequências sobre a própria sociedade brasileira atual. Não julgamos os generais e seus subordinados, bem como os empresários e políticos que os apoiaram, que deram o golpe. Não julgamos aqueles que caçaram o presidente da república eleito democraticamente e contando com apoio popular para realizar as reformas ditas de base. João Goulart morrerá em condições suspeitas, e não esclarecidas até a presente data, no exílio na Argentina em março de 1976, num momento em que a “operação Condor” – codinome dado à colaboração dos regimes militares do Brasil, Uruguai, Paraguai, Argentina e Chile com a cooperação das agências de espionagem norte americanas – decidia assassinar os líderes exilados de seus respectivos países com o propósito aparente e provável de impedi-los de participar do processo de “abertura gradual e segura” que se iniciaria nos anos seguintes. Essa é uma das teses de entrevistados no

filme documentário premiado *Dossiê Jango*, de Paulo Henrique Fontenelle, 2012.

A cumplicidade e o apoio que o golpe teve em setores do empresariado, dentre outros mecanismos via “operação Bandeirantes” e financiamentos diretos de bancos e de empresários que se envolveram em crimes políticos e em crimes comuns é relatada no livro de entrevistas do ex-delegado de polícia Cláudio Guerra, membro do DOPS e dos serviços secretos que realizavam o trabalho sujo do regime militar (GUERRA, 2012). Ali inúmeros empresários e políticos, ainda vivos e exercendo mandatos atualmente, são descritos como tendo contribuído financeiramente para ações de tortura e extermínio de brasileiros que tinham como único pecado o de não apoiar e não concordar com o regime instalado.

Ou ainda os jornais e televisões, como a rede Globo, que 49 anos depois reconheceu em editorial que o “Apoio editorial ao golpe de 64 foi um erro” (*Globo.com*, 31 ago. 2013). Isso depois da rejeição que essa empresa de comunicação sentiu nas ruas por parte dos manifestantes em função da deformação que produz nas notícias e tentativas de manipulação das informações, como entoavam os manifestantes: “A verdade é dura: a Globo apoiou a ditadura”. Mas esse “reconhecimento” imediatamente é seguido de justificativas por parte da empresa jornalística; assim no editorial eles invocam o temor que Jango instalasse “uma república sindical”, o golpe, deste modo, foi apoiado porque seria, pasmem, a “única alternativa para manter no Brasil uma democracia”!. Reconhecimento da boca para fora, portanto, adotando a postura dos militares que defendem o golpe. De maneira absurda e paradoxal na primeira página do jornal *O Globo*, logo após o golpe de 1964, eles escreveram: “Fugiu Goulart e a democracia está sendo restabelecida”. Goulart foi deposto e a democracia relativa somente voltaria 21 anos depois, e a responsabilidade da empresa Globo e de outros grupos de comunicação como a Folha de São Paulo nisto tudo resta a ser estabelecida mais detalhadamente. Veja-se, a propósito dos jornais, dos jornalistas, da censura e da autocensura nos jornais durante o regime civil-militar, o livro *Cães de guarda – jornalistas e censores, do AI-5 à Constituição de 1988*.

Assim, o Globo não fez um real *mea culpa*, justificou sua atitude porque largas parcelas da população defendiam o que eles chamavam de “Revolução”. Eles não fizeram, dessa forma, nenhuma crítica que coloque em perspectiva a forma deletéria com que o regime instalado em 1964 e radicalizado pela ultradireita em 1968 agiu sobre a sociedade e as instituições, sobre como o governo americano apoiou o golpe como forma de “evitar o comunismo e defender os interesses de suas empresas”. Ou ainda do estabelecimento da tortura e da censura como norma, do medo erguido em parâmetro de relação social: como declarou, aproximativamente, à época da ditadura um general (filme *Dossiê Jango*, 2012): “se ama a deus [portanto] deve-se temê-lo, da mesma forma, se não se ama o regime, deve-se temê-lo”.

Dessa maneira, as contradições do país e de sua história explodiram nas ruas, eclodiu o não dito (a Globo reconheceu seu “erro” um dia depois de manifestantes jogarem esterco na emissora de televisão). O denegado, aquilo que não quer calar, revelando um país que não realizou seu dever de memória, o restabelecimento da verdade sobre os agentes que tomaram o poder à força e que subjugaram a nação aos seus desígnios e até hoje nas sombras, ou não, recusam uma revisão, com o apoio do Supremo Tribunal Federal, dessa anistia dita “Ampla, Geral e Irrestrita” que os protegeu, invocam para isso o fato de que “todos cometeram excessos”.

Insinuam ou dizem abertamente que os outros eram “terroristas”, sujam a memória dos que tiveram coragem, como a presidente Dilma Rousseff, e resistiram, pegaram em armas para contestar aqueles (os militares) que desobedeceram à ordem constitucional e chamaram os que resistiram de “subversivos”. Os subversivos, em realidade, foram eles, os militares e seus acólitos civis. As “Comissões da verdade” instituídas pelo governo Dilma começam a jogar luz sobre esse passado sombrio, a partir delas e dos passos que tomaremos, talvez dependa um futuro em que as polícias deixem de ser “militares”, em que se deixe de praticar torturas nas instituições que deveriam garantir a paz civil, em que as polícias emanem da sociedade e não sejam temidas pelo povo e dificilmente controladas pelos representantes políticos à frente do Estado. Quando nossas prisões não serão mais morredouros e deixarão de exercer um controle de classe e racial sobre o povo (os mais pobres e negros compõem a maior parte dos prisioneiros), pois parte significativa dos prisioneiros está ali por crimes, em geral modestos, contra o patrimônio, enquanto os responsáveis pela imensa parte dos homicídios e dos crimes econômicos e financeiros milionários correm, em sua maioria, livres e soltos.

As revoluções e revoltas emanando do povo nascem num movimento de ambiguidade, de contradições em germe; elas não seguem o programa esperado pelos partidos de esquerda, pelos sindicatos e pelos intelectuais consagrados que sempre estão dando a palavra final sobre o que aconteceu, tentando capturar o sentido que somente aqueles que viveram o sabem. Claro, longe estamos de estar atravessando uma revolução da ordem estabelecida, mas assistimos a um estremecimento do sistema político e ao surgimento de solidariedades coletivas, de despertar de outra forma de viver. No entanto, o período que se abre é de incertezas, como escreve Braga (2013, p. 82): “[...] arrisco afirmar que viveremos ainda um bom tempo sob a sombra desse explosivo estado de inquietação social”.

Referindo-se à revolução francesa e aos movimentos de massa, ao medo da repressão por parte do povo de Paris que o levou a atacar os centros do poder, bem como às contradições e disputas hegemônicas em processo pelos diferentes grupos durante aquela revolução, Sartre (1978, p. 168) escreve:

É, pois, a própria ambiguidade do acontecimento que lhe confere freqüentemente sua eficácia histórica. Isto é suficiente para que afirmemos sua especificidade: pois não queremos nem considera-lo a simples significação irreal de colisões e choques moleculares, nem como sua resultante específica, nem como um símbolo esquemático de movimentos mais profundos, mas como a unidade móvel e provisória de grupos antagonistas que os modifica na medida em que eles a transformam. Como tal, ele [o acontecimento] tem os seus caracteres singulares: sua data, sua velocidade, suas estruturas, etc.

Deste modo, os movimentos em disputas, as loucas jornadas dos dias 17 e 20 de junho e as manifestações de julho, em particular a do dia 19 de julho, o medo de golpes direitistas, as paralizações em cascata dos transportes, das escolas, do comércio, as manifestações espontâneas com milhares de cartazes e de palavras de ordem, a explosão das manifestações nas redes sociais, a ocupação dos espaços públicos, as manifestações na frente das casas dos governantes e dos palácios demonstram que não se sabia exatamente para onde as coisas caminhariam. O medo foi difundido

pelas classes dominantes, o sindicato patronal do comércio em Vitória clamava por ordem, os oficiais de polícia clamavam por repressão: “a sociedade tem que saber o que quer, apoiar os manifestantes e aceitar as ‘depredações’ ou aceitar a repressão”. Todos eram instados a se posicionar. Havia e há a incessante e raivosa invocação por parte da polícia e da imprensa dominante de uma suposta ordem moral e da proteção do “patrimônio” para justificar as prisões dos manifestantes. Diziam “eles são vândalos”, portanto merecem a “cadeia”. Relembrando-nos dos sombrios tempos da ditadura e revelando uma polícia pronta para defender a ordem, o Estado e o patronato, contra os manifestantes, malgrado algumas cenas de solidariedade de policiais do “choque” rapidamente reprimidas pelos superiores hierárquicos, como a cena, mostrada em vídeo, nas ruas de São Paulo, onde um policial recusava-se a obedecer a ordem de seu superior para atacar os manifestantes com gás lacrimogênio. O direito a obedecer a sua consciência e recusar uma ordem injusta faz parte do arsenal jurídico e do dever dos cidadãos.

Mas o medo das classes populares do medo difundido pelas classes dominantes não se transformou em revolta popular permanente e enfrentamento generalizado da ordem econômica e política, parcelas da sociedade – os trabalhadores precários das grandes metrópoles e grandes cidades, professores, bancários, operários, parcelas dos movimentos estudantis, o Movimento Passe Livre e outros movimentos sociais – continuam na luta atualmente.

Portanto, durante as grandes manifestações e até os dias atuais (outubro de 2013), não foram as “classes médias”¹⁰⁷ que desceram às ruas, mas parcelas do proletariado precarizadas trabalhando em empresas terceirizadas e em serviços urbanos, em aliança com setores da “classe média urbana” também relativamente precarizados (professores universitários, de ensino primário e ensino médio, funcionários públicos, técnicos e operariado qualificado de grandes empresas, comerciários, prestadores de serviços diversos etc. – uma composição que pôde ser percebida durante as manifestações e também nas greves que se seguiram no professorado em várias cidades). Uma pesquisa realizada no Rio de Janeiro na grande manifestação do dia 20 de junho pela Plus Marketing indicava que 70% dos manifestantes estavam empregados, mas que 34% recebiam até um salário-mínimo e 30% ganhavam entre dois e três salários mínimos (Cf. Ruy Braga, 2013, p. 82). E uma pesquisa da Folha de São Paulo, quando da manifestação de 17 de junho de 2013, indicou que 71% dos manifestantes realizavam seu primeiro protesto, que 53% tinham menos de 25 anos e somente 7,7% tinham o nível de ensino superior (SECCO, 2013, p. 72). A insatisfação com a situação econômica, apesar de um aparente “pleno emprego”, tem sido demonstrada pelo aumento das greves e das horas paradas entre 2011 e 2012; assim, 2012 foi o ano em que houve mais paralisações nos últimos 24 anos no país. O número de horas paradas em 2012 foi 75% superior a 2011 (DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ESTATÍSTICAS E ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS apud BRAGA, 2013, p. 81). Como escreve Braga (p. 81):

107 Na falta de uma investigação mais precisa a palavra “classe média” deveria ser sepultada, pois não revela nada num país onde as instituições que realizam os levantamentos estatísticos e a imprensa denegam a existência de categorias sócio-profissionais e a constituição de “classes sociais” invocando esta classe média que engloba desde a empregada doméstica até o bilionário em falência Eike Batista.

Após as recentes greves nas usinas de Jirau e Belo Monte e nos complexos de Santo Antônio, Suape e Comperj, além da violenta desocupação da comunidade do Pinheirinhos, em São José dos Campos (SP), apenas os desavisados não haviam percebido que os sismos aproximavam-se rapidamente das grandes metrópoles.

Os governos Lula e Dilma, a despeito de conquistas parciais e da garantia dada aos setores mais pobres da sociedade, por meio de inúmeros programas sociais de redução da pobreza, de cotas sociais e raciais nas escolas e nas instituições públicas, não conseguiram (com responsabilidade partilhada, evidentemente com os governadores, prefeitos e o poder legislativo), por exemplo, resolver de maneira definitiva a premente questão da qualidade da educação, da saúde pública, da segurança e do transporte nas grandes cidades. Mesmo que os gastos sociais tenham aumentado largamente, o mesmo não pode ser dito a propósito dos gastos com saúde e educação, “embora tenham crescido em termos absolutos devido ao bom desempenho da economia, declinaram em termos relativos” (BRAGA, 2013, p. 81). No entanto, é importante assinalar que os governos Lula e Dilma, com as medidas de combate à fome e à pobreza, constituíram “um círculo virtuoso de fortalecimento do mercado interno” (MARICATO, 2013, p. 22). O salário mínimo real aumentou 55% entre 2003 e 2011 (DIEESE apud MARICATO, p. 22). Os classificados em “condição de pobreza” diminuíram de 37% para 7% no período de 2003 a 2011. Os crescimentos da economia e das taxas de emprego trouxeram “esperança de dias melhores” (p. 22).

Todavia, malgrado esses aspectos econômicos “positivos”, uma pesquisa realizada pelo Ibope

[...] durante a passeata do mês de junho de 2013 mostrou que os problemas mais citados pelos manifestantes eram a saúde (78%), a segurança pública (55%) e a educação (52%). Ademais 77% dos entrevistados mencionaram a melhoria do transporte público como a principal razão dos protestos (BRAGA, 2013, p. 82).

As contradições das pautas que apareceram ao longo do processo são aquelas da sociedade brasileira, dos diferentes setores e das diferentes reivindicações socioeconômicas que a compõem; a hegemonia estava e está em disputa. Os antagonismos aparentemente secundários, a luta pela redução do aumento de passagem tocaram fogo na pradaria dos descontentamentos com a inflação, com o custo de vida, com a impossibilidade de continuar vivendo assim. O movimento se transformou no “não é só pelos 20 centavos” em referência ao aumento da passagem que levou às manifestações em São Paulo, mesmo que os 20 centavos pesem muito no bolso daqueles que pouco ganham no fim do mês. E, por isso mesmo, o que estava encoberto sob a bandeira dos 20 centavos eram as relações de força, de poder, as relações de produção e de exploração do assalariado e do não assalariado que enfrentam condições insustentáveis de sobrevivência na vida cotidiana, morando longe do seu trabalho e sem condições, muitas vezes, de pagar sua passagem. Desse modo, uma contradição secundária revela as contradições fundamentais, como o outro caso de luta na região de Vitória no Espírito Santo, contra o pedágio da Terceira Ponte. A luta e ocupação da Assembleia Legislativa pela abolição e/ou redução do pedágio da ponte envolvia o problema da mobilidade, da redução dos custos do transporte para milhares de pessoas cotidianamente, além de reduzir os engarrafamentos na própria ponte por causa da possível

abolição do pedágio (bastava verificar a fluidez no tráfego nos dias em que o pedágio não funcionou por causa da intervenção dos manifestantes), colocando, em mesmo tempo, de maneira implícita ou explícita, o problema da alternativa ao transporte individual que realizamos de maneira predominante na cidade.

O movimento, assim como aquele contra os aumentos das passagens pelo país, se apoiou na própria legalidade para contestar as tarifas dos pedágios exigindo as planilhas de custos do empresariado (planilhas que são pouco claras ou nunca estão disponíveis, e assim se usam as próprias regras invocadas pelas empresas para contestar as tarifas e a necessidade de pedágio). Exigiu-se, dessa forma, que os donos do transporte coletivo e dos pedágios sejam transparentes na demonstração dos custos, nas subvenções e nas concorrências pelo transporte público, pelos pedágios etc.

Evidentemente, se fizermos um cálculo “racional” dos custos dos transportes coletivos, veríamos que a tarifa zero – outra pauta das manifestações – seria um ganho para os próprios capitalistas, pois a redução da poluição, das doenças profissionais, das horas perdidas por causa de engarrafamentos permanentes em função do transporte privado é uma outra bandeira do impossível que poderia ser possível pela própria impossibilidade de o sistema continuar com a expansão permanente dos automóveis particulares. O transporte coletivo e público gratuito seria uma “utopia real” (PECHANOSKI, 2013, p. 59-63), pois teria “externalidades” positivas, menos poluição devido ao trânsito e mais acesso à cidade, diminuição de doenças ligadas à poluição, trabalhador menos doente levaria a mais produção, diminuiria os custos dos acidentes de trânsito, menos despesas com guardas de trânsito e com o trânsito parado pelos engarrafamentos. Mas, enfim, se não se tomam atitudes radicais no que diz respeito à melhoria dos transportes públicos, os cidadãos pagam a conta por meio de mais impostos, os preços sobem etc., tornando a vida impossível e, portanto, tornando possível aquilo que era impossível, como vimos. Em realidade, não se deveria priorizar o crescimento econômico via montadoras de automóveis que muito lucram com os subsídios governamentais e socializam os custos ambientais de sua produção, vendendo sonhos para o proletariado que se endivida para possuir um carro. É sintomático que o slogan de uma propaganda da montadora Fiat “vem pra rua”, tenha sido desviado e adotado por parcela de manifestantes que foram literalmente para ruas, não com os carros, mas a pé, para parar os carros.

Como escreve Ermínia Maricato (2013, p. 25):

A desoneração dos automóveis somada à ruína do transporte coletivo fez dobrar o número de carros nas cidades. Em 2001 o número de automóveis em doze metrópoles brasileiras era de 11,5 milhões, em 2011, subiu para 20 milhões. Nesse mesmo período e nessas mesmas cidades, o número de motos passou de 4,5 milhões para 18,3 milhões.

A desoneração dos automóveis com a redução notadamente do Imposto sobre Produtos Industrializados (IPI) levou ao fato de que o Estado brasileiro deixou de recolher R\$ 26 bilhões desde o final de 2008, mas nesse mesmo período foram criados tão somente 27.753 empregos na indústria automotiva (p. 25) e foram enviados ao exterior pelo setor automotivo (lucros e dividendos) US\$ 14 bilhões (30 bilhões de reais à taxa de câmbio do dia 25 de setembro de 2013), mais que os subsídios concedidos (MARI-CATO, 2013, p. 25). Ainda informa Maricato que “segundo especialistas em mobilida-

de urbana, há mais subsídios para a circulação de automóveis (incluindo combustível e outros itens) do que para o transporte coletivo” (p. 25).

Retornando às planilhas de custos das empresas de ônibus e aos discursos que justificam os aumentos – pois as empresas seriam “impactadas pela inflação”, pelos custos de manutenção dos ônibus etc. – que são profundamente ideológicos, podemos atentar para os seguintes fatos:

O sistema de transporte, custeado entre empresários, poder público e usuários, foi fundado num pacto de classes que espera oferecer serviços por meio de parcerias com o capital e que entregou a exploração do setor a empresas privadas. Essas empresas privadas financiam campanhas e depois cobram do poder público que mantenha as condições de sua lucratividade como condição para manter a oferta de serviço. Logo as passagens têm que aumentar, é a vida, é o possível (IASI, 2013, p. 45).

O problema dos transportes e da mobilidade nas grandes cidades brasileiras e a intervenção popular na deliberação sobre os destinos da cidade se constituíram em pontos importantes das manifestações, como vimos, ao lado de outros temas da vida cotidiana: saúde, educação, habitação, violências etc. O que se destaca em particular é a relação com o e no espaço urbano, tanto nas reivindicações como nas mobilizações. A Rua, no seu sentido pleno, assume toda importância: os movimentos ocupam as ruas, experimentam os espaços urbanos de outra maneira. Novas formas de lutas são despetadas. As temáticas abordadas e as reivindicações nos interpelam sobre as questões e os problemas observados e experimentados pelos cidadãos nas cidades brasileiras há muito tempo, bem como analisados pelos estudiosos da questão urbana.

O abandono gradual do território das cidades e, em particular, das regiões metropolitanas aos interesses privados orientaram um “desenvolvimento” predador da urbe. Em primeiro lugar, salta aos olhos a não existência de uma política de controle sobre a propriedade fundiária. Um exemplo próximo de nós, dentre dezenas de outros, é a Região Metropolitana da Grande Vitória e sua área de influência (municípios de Aracruz e Anchieta). Há ali inúmeros latifúndios (1/3 da área da região é de pastos que em parte se encontram à espera de valorização, certas propriedades são gigantescas) que acabam, de maneira direta e indireta, indicando, juntamente com os projetos de polos industriais e portuários voltados à exportação e as infraestruturas e equipamentos que os acompanham, a direção e a intensidade da expansão metropolitana.

Por outro lado, no interior das “cidades”, os perímetros urbanos são ocupados somente parcialmente, “vazios urbanos” imensos (69% do perímetro urbano da região metropolitana expandida compõem-se de “vazios” ou espaços ditos “livres”, sem contar os terrenos vagos no interior das áreas mais adensadas) favorecem a especulação impactando, com a sua provável futura ocupação, os sítios naturais de importância ímpar para a gestão das águas e do bem-viver das populações urbanas. Pode-se invocar o exemplo do projeto de construção de uma autoestrada no entorno do Mestre Álvaro em Serra que favorecerá a mudança de espaços com funções rurais e de zonas inundáveis para loteamentos e condomínios fechados e a conseqüente expansão do perímetro urbano para esta área. Para “legitimar” o projeto, a prefeitura municipal de Serra chamou um urbanista de renome, Jaime Lerner, que aponta para uma ocupação de áreas até então inocuadas.

Da mesma forma, a utilização especulativa de imóveis com um número grande de domicílios vazios localizados nos locais centrais da aglomeração urbana (cerca de 66 mil na Região Metropolitana de Vitória estrito senso em 2010) e um número significativo de lançamentos imobiliários (65 mil imóveis foram lançados segundo o Sindicato da Construção Civil entre 2005 e 2012, 35 mil estariam em construção no ano de 2012, somente em Vitória, Vila Velha, Serra e Cariacica) indicam um *laissez faire* da potência estatal na gestão da cidade, pois se fala de déficit habitacional na Região Metropolitana (o déficit estimado de habitações na Região Metropolitana de Vitória em 2009 era de 5.236 domicílios na RMGV, conforme dados do Instituto Jones dos Santos Neves). Ora, não há déficit, há superávit quando se pensa nos inúmeros imóveis inocupados, conforme nos indica o IBGE, e em lançamento, ou melhor, déficit há, de infraestrutura, mas, também, de *habitat* para as populações dominadas, que vivem nas periferias, em condições precárias e em loteamentos irregulares e/ou legais/ilegais sem o mínimo de infraestrutura e que são pouco contempladas na região com o programa do governo federal Minha Casa Minha Vida (ou, mais propriamente falando Minha, Casa Minha Agonia, quando se constatam os espaços distantes dos centros onde se constroem as pequenas residências de qualidade duvidosa destinadas aos que ganham até 3 salários mínimos).

Os Programas de Aceleração de Crescimento (PAC I e PAC II) e o Programa habitacional Minha Casa Minha Vida – este último “desenhado por empresários da construção e do setor imobiliário em parceria com o governo federal” (MARICATO, 2013, p. 23) – provocaram um boom imobiliário nas grandes cidades. Assim:

Enquanto em 2009 o PIB brasileiro e da construção civil foram negativos, contrariando a tendência anterior, em 2010 o PIB nacional foi de 7,5% e o da construção civil, 11,7%. Em seis regiões metropolitanas, o desemprego, que atingia 12,8% em 2003, caiu para 5,8% em 2012. A taxa de desemprego da construção civil no período diminuiu de 9,8% para 2,7%. O investimento de capitais privados no mercado residencial cresceu 45 vezes, passando de R\$ 1,8 bilhão em 2002 para R\$ 79,9 bilhões em 2011, e os subsídios governamentais (em escala inédita no país) cresceram de R\$ 784,7 milhões para mais de 5,3 bilhões em 2011.

Mas o coração da “agenda da reforma urbana, a reforma fundiária/imobiliária foi esquecido” (p. 23). Maricato escreve: “Sem tradição de controle sobre o uso do solo, as prefeituras viram a multiplicação de torres e veículos privados como progresso e desenvolvimento” (p. 23). As possibilidades de acesso à casa própria para largas parcelas da população aumentaram com os subsídios e os financiamentos em longo prazo. Aumentaram-se a demanda e a oferta de imóveis provocando uma especulação desenfreada.

As valorizações imobiliárias no Espírito Santo e em particular na Região Metropolitana da Grande Vitória se repercutem nas valorizações das terras e se inscrevem num processo de expansão dos investimentos na indústria do petróleo e nos inúmeros projetos reais ou simulacros de projeto que circulam em torno dessa indústria e também da indústria do minério de ferro e da celulose. Esses processos indicam a direção da construção dos equipamentos e das infraestruturas que valorizam as terras e os imóveis. Assim, com um aumento generalizado dos preços dos imóveis, os habitantes procuram se “reproduzir” como podem, indo morar em lugares distantes dos locais

de trabalho, provocando, pelo tempo de deslocamentos do *habitat*-trabalho e pelos valores das passagens uma redução do salário e, portanto, do aumento do custo de vida e da exploração.

Os programas governamentais como o Minha Casa, Minha Vida, malgrado o interesse social de se expandir a economia via construção civil e oferecer casas às parcelas dos que necessitam – mas muitas vezes em áreas onde se alimenta a especulação para setores das famosas e indefinidas classes médias superiores –, optaram, como escreve Maricatto (2011), por desconectar a política da habitação de uma política urbana que levasse em consideração a centralidade das infraestruturas e equipamentos visando diminuir os deslocamentos *habitat*-trabalho que sobrecarregam as vias públicas. A política do deixar acontecer, do deixar livre curso aos capitais e interesses privados na definição do transporte coletivo, completa o quadro, criando um quase imobilismo nas horas de ponta nos principais pontos de interseção de vias metropolitanas cheias de carros particulares e ônibus que não têm de maneira majoritária vias próprias para circular, muito menos quantidade e qualidade suficientes para atender à demanda e ainda por cima emitindo poluentes. Os projetos de retorno dos antigos “bondes” ou os atuais, segundo a nova língua burocrática, Veículos Leves Sobre Trilhos (VLT) e os planos de “mobilidade” produzidos à profusão ficaram na letra morta, salvo algumas exceções que confirmam a regra da indigência do transporte coletivo urbano no Brasil.

Nessas condições de uma política urbana e regional que deixa livre curso para os interesses do negócio de terra e do negócio imobiliário e todos os seus desdobramentos, bem como da inexistência de uma real política pública para os transportes coletivos, compreende-se a insatisfação e as aspirações populares na atual conjuntura.

Diante desses fatos, perguntamo-nos para que continuar construindo apartamentos e casas em áreas valorizadas do ponto de vista do mercado imobiliário se elas não são destinadas aos mais pobres e estes acabam indo morar longe dos centros e efetuando trajetos impossíveis, perdendo tempo de suas vidas? A resposta deve ser aparentemente procurada – pelo menos em parte e como consequência voluntária ou involuntária dos programas do governo invocados precedentemente – na vontade de reciclar na construção os capitais circulantes oriundos do sistema bancário, das poupanças populares e do FGTS e favorecer as rendas da terra e as taxas de lucros dos agentes imobiliários principalmente nas áreas centrais e na maioria das vezes com subvenção pública.

Não se controlam, desse modo, os interesses fundiários e imobiliários (os preços médios dos imóveis lançados, segundo o Sindicato da Construção Civil, em Serra e Vitória, por exemplo, dobraram entre 2005 e 2012; em São Paulo, aumentaram 151%; no Rio de Janeiro, 185% entre 2009 e 2012). No entanto, instrumentos legais existem para isso e, assim, está previsto no parágrafo segundo do Artigo 182 da Constituição que: “A propriedade urbana cumpre sua função social quando atende as exigências fundamentais de ordenação da cidade expressas no Plano diretor.” Ora, onde está a aplicação nos Planos Diretores Municipais dos dispositivos previstos no Estatuto da Cidade para controlar a expansão da especulação, em particular o Parcelamento, Edificação ou Utilização Compulsórios, o IPTU progressivo e o Direito de Preempção? Praticamente em lugar nenhum. Mas, também, é necessário dizer: esses instrumentos não fariam parte de nossa “cultura institucional”, importados que são de outros países, e, por outro lado, não há meios econômicos, o mais das vezes, nos municípios para

programar uma política ativa de compra de terras. Além disso, os prefeitos podem provocar em parcelas da população uma rebelião quando decidem aumentar as taxas e impostos para as famosas “classes médias” e dominantes: a falta de “cultura” com a coisa coletiva e de práticas de solidariedade e partilha social, nas quais os que têm mais pagariam mais para viabilizar a cidade “para todos”, tornam esses instrumentos do Estatuto da Cidade natimortos. Em efeito, não se sabe na Região Metropolitana da Grande Vitória de um município que aplique o IPTU Progressivo.

O Estatuto da Cidade – lei para fazer cumprir outra lei (artigos 182 e 183 da Constituição), detalhista e, muitas vezes vago, isto porque muitos artigos não têm a obrigatoriedade de aplicação: os famosos “poderá” introduzidos nos artigos antes das prescrições – foi aprovado pela Lei 10.257, de 10 de julho de 2001, e estabelece, segundo o Artigo 5º: “(...) determinar o parcelamento, a edificação ou a utilização compulsórios do solo urbano não edificado, subutilizado ou não utilizado”. Isso deve ser definido no Plano Diretor, mas quem o define de fato e o aplica de fato? Praticamente nenhuma prefeitura. O IPTU progressivo deveria ser aplicado, se o que é estipulado no capítulo 5 do Estatuto da Cidade e que deveria ser incorporado aos Planos Diretores não fosse cumprido, assim se poderia majorar a alíquota do IPTU progressivo no tempo pelo prazo de 5 anos (Artigo 7º. Do Estatuto da Cidade) de uma propriedade vazia em área urbana que não cumpra sua “função social”. Ninguém o aplica, mas se utilizam outros instrumentos do Estatuto da Cidade, como as Operações Urbanas Consorciadas, que favorecem a expansão vertical das cidades e os empreendimentos imobiliários. Este instrumento e outros do Estatuto da Cidade se constituíram em retrocesso em relação ao que se fazia antes em várias cidades, pois esse tipo de operação determina que “os recursos obtidos através de uma operação serão aplicados exclusivamente na própria operação urbana consorciada”. Com isso, como nos diz Flávio Villaça (*Carta Capital*, out. 2012), “os recursos que a experiência paulistana canalizava para moradias de interesse social – em geral, localizadas longe das valorizadas áreas das Operações Urbanas – agora serão destinados a valorizar ainda mais a própria operação, ou seja, a área de interesse dos empreendedores imobiliários.”

Inúmeros instrumentos do Estatuto da Cidade acabam, de fato, de maneira voluntária ou involuntária por viabilizar uma economia política do espaço que, como escreve Ricardo Baitz (2011), “ao invés de assegurar a permanência das pessoas no espaço, criam um quadro de grande mobilidade e vulnerabilidade no urbano.” Abrem-se, assim, para o mercado, espaços até então localizados à margem ou que não tinham ainda ocupado papel central no circuito do capital. Desta maneira, as Zonas Especiais de Interesse Social, as ZEIS, podem, pelo fato de permitir a regularização de espaços nas periferias até então não legais e pelos fracionamentos dos terrenos, incluir essas áreas no mercado de terras, mesmo se dispositivos legais tentam limitar essa situação. Desse modo, as próprias “regularizações imobiliárias”, podem – apesar de terem o propósito de oferecer, mesmo que em ritmo lento, títulos de propriedade aos seus habitantes, com as restrições legais associadas ao uso pelas famílias que ali moram sem direito de revenda – alimentar o mercado de terras e o mercado imobiliário. Sobretudo, quando não estão, como na maioria dos casos, acompanhadas de uma real intervenção social, integração à cidade das populações que ali vivem e do controle dos usos do estoque de terras disponíveis por parte da municipalidade. Provocando, como se vê já em várias cidades da copa e na cidade do Rio de Janeiro que acolherá também as olimpíada-

das, uma expulsão gradual dos moradores que estão em terrenos centrais, as favelas da zona sul e do centro do Rio de Janeiro, para periferias longínquas. A este propósito as “pacificações” das favelas no Rio vão de par com o movimento de valorizações-expulsões voluntárias ou involuntárias das populações. O fenômeno mesmo de expulsão pelo Estado de inúmeras comunidades nas cidades da copa em função da construção de grandes equipamentos e em consequência dos interesses imobiliários restabelece as políticas que datam da época da ditadura militar-civil de 1964 que haviam arrefecido a partir dos anos 1990. E estes processos estão na origem de inúmeros comitês da copa que surgiram no Brasil e lutam contra estas políticas. Em São Paulo, igualmente, as expulsões têm sido sistemáticas e os incêndios em favelas estão, como que por um acaso, nas regiões onde se encontram operações imobiliárias, já foram registrados 600 incêndios desde 2008, 34 somente em 2012, segundo a defesa civil (Alexandre Bazan, *Caros Amigos*). No Espírito Santo os processos de expulsão devidos aos projetos industriais de comunidades “tradicionais” têm se multiplicado, como é o caso dos conflitos de pescadores de Ubu e Parati no município de Anchieta, ou ainda as expulsões de uma área ocupada no Bairro Nova Esperança, por parte da prefeitura municipal de Aracruz, de milhares de habitantes que não tinham onde morar.

Os membros da maioria das categorias sociais dominadas material e simbolicamente, vivendo nas periferias centrais e/ou nas franjas urbanas, são os mais prejudicados pela não aplicação daquilo que está previsto no Artigo 182 da Constituição Federal de 1988, onde está grafado que a política de desenvolvimento urbano tem por objetivo ordenar o pleno desenvolvimento das “funções sociais da cidade e garantir o bem-estar de seus habitantes”.

Devemos, dessa maneira, nos interrogar sobre a efetivação da crença nas Leis e nas legislações. Será que por invocar de maneira frequente os “direitos” não estaríamos legitimando uma ordem jurídica que, bom grado ou malgrado, tem favorecido as camadas dominantes? Falar, neste sentido, de “direito à cidade” de “direitos” estabelecidos na legislação ou que gostaríamos que fossem estabelecidos não nos estaria ligando a uma ordem jurídica que de fato – mesmo se há alguns progressos aqui ou acolá – acaba, *grosso modo*, pela validação da ordem dominante e de nos fazer crer no “contrato” social (pelas Leis, pela Constituição) que nos ligou e que, portanto, por este meio define uma crença na ordem que acreditamos ser nossa quando de fato é controlada pelas instâncias do Estado ao serviço das categorias dominantes da sociedade? Em efeito, o direito é, largamente, jurisprudência, interpretação da letra da lei, e mesmo no caso de legislações “progressistas” encontramos várias brechas, várias exceções que permitem confirmar a regra da dominância social, quando no frigidar dos ovos as decisões ou não decisões do poder judiciário (que deveria se denominar poder dos tribunais ou simplesmente tribunais) – que capturou a palavra justiça em sua designação exercendo um monopólio simbólico da aplicação da “justiça” – favorecem, em muitos casos, aqueles que têm o capital econômico e cultural.

Essas questões nos levam a nos perguntar se não é exatamente por causa dessa situação institucional bloqueada – que impede a ascensão social de largas maiorias, que limita o acesso a uma “justiça” social e espacial de fato, que permita uma circulação dos cidadãos e uma inserção institucional real – que se está nas ruas e ocupando os espaços institucionais? Os manifestantes reclamam o “direito” de livremente circular

nas cidades, ter acesso aos centros, por uma “vida sem catracas” que pesam no salário, constituindo uma dedução importante de salário e que, em última instância, representa uma extração de mais-valor suplementar, uma vez que os aumentos dos salários médios ficam aquém da inflação. Ocupar as ruas é fazer de uma imobilidade aparente uma mobili(dade)zação, é mostrar as relações de força nos confrontos com a ordem dominante, é, talvez, mostrar a letra morta do “direito” ou que as relações jurídicas se dão no plano da relações de força e que os modos dominantes de participação institucionalizadas nos inúmeros conselhos da cidade, na elaboração dos Planos Diretores Municipais etc. – na enorme maioria das vezes – não têm força deliberativa e são tão somente consultivas. Consulta que, por sua vez, não mobiliza o povo. Como nos lembra David Harvey citando Marx, “entre direitos iguais quem decide é a força” (2013, p. 31). Mas, como vimos, o “direito” pode ganhar uma acepção paradoxal quando as mobilizações nas lutas políticas se legitimam utilizando a própria letra da lei para demonstrar o seu não cumprimento e as contradições centrais do capitalismo que invoca os “direitos humanos” para não respeitá-lo, invoca a livre concorrência e os contratos para não respeitá-los (as empresas podem não respeitar os contratos, mas estão protegidas pela moda dominante da valorização do “empreendedorismo”). O setor empresarial é visto como a solução, o alfa e o ômega do progresso, as privatizações dos espaços públicos são colocadas como a solução à “corrupção” dos “políticos”, generalizando-se um discurso de desmoralização proposital da política promovido pela mídia que coloca em questão a própria ordem de uma liberdade de ação política mediada pela divergência e pelo conflito, tentando retirar a possibilidade da radicalização da democracia e da participação nos destinos da pólis por parte dos *cidadãos*.

Todavia, a própria invocação de liberdade – reduzida nos cânones do liberalismo à liberdade econômica (que ela mesma é uma pura ficção, visto os arranjos dos monopólios e oligopólios nas “concorrências” para exploração dos espaços coletivos e o mais-valor obtido exatamente pelos capitalistas na exploração da força de trabalho e na coação dos trabalhadores para produzirem cada vez mais e de maneira mais intensa na era do capitalismo flexível) – encontra seus limites na invasão do sacrossanto direito individual consagrado pelo direito burguês por meio das espionagens generalizadas feitas pelo governo americano e pelas grandes empresas e os Estados (Cf. as espionagens reveladas pelo ex-agente da NSA americana, Snowden, e os casos de espionagem revelados recentemente por ex-agente da Vale S.A. (*A Pública*, set. 2013), no Brasil, bem como as denúncias recorrentes de espionagem efetuadas pelos agentes do Estado no Brasil e o aumento exponencial dos controles por câmeras em todos os espaços coletivos, privados e públicos).

As infraestruturas e os equipamentos de nossas cidades e das regiões metropolitanas estão, pelo investimento dos capitais que exorbitam na esfera nacional e global, se transformando em lócus de investimentos de capitais que buscam rentabilidade, e para isto investem em elementos fixos (estradas, pontes, linhas férreas, portos, aeroportos, linhas aéreas) que garantem os fluxos, pontos nodais da era contemporânea. Mas as concessões, garantidas por contratos (está no contrato, não podemos modificá-los, diz-nos o governador do Espírito Santo, Renato Casagrande, sobre o contrato de pedágio da Terceira Ponte ligando a cidade de Vitória e Vila Velha) pelo poder público aos interesses privados de espaços coletivos, nos têm feito recuar ao tempo em que as

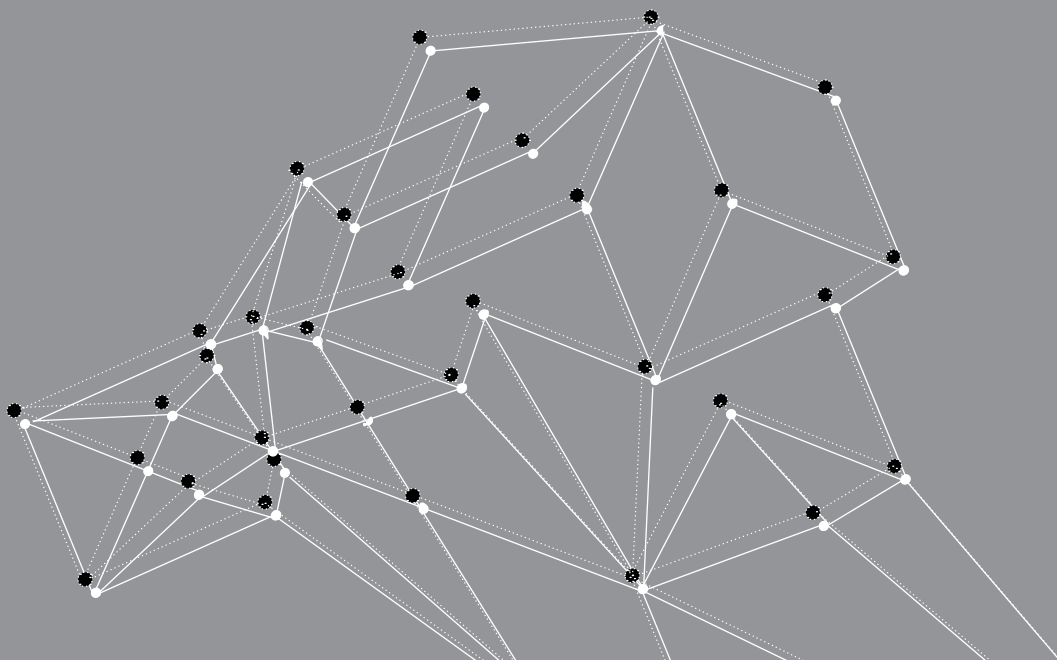
idades eram cercadas de muros e se tinha de pagar para ali ingressar. Estamos, assim, entrando de marcha à ré na Idade Média: o passado está aqui ao nosso lado, a flecha do tempo evolutiva e “desenvolvimentista” mostra-se, deste modo, uma ilusão.

A extração do lucro rentista se centra, agora, não somente no espaço construtível ou a construir, nas terras disponíveis, mas na gestão dos fluxos: gestão digital por meio de espionagem e pela extração de lucros substanciais, mas também, e sobretudo, gestão e controles das populações, por meio das taxas e pagamentos para circular nas estradas e nas pontes. Circular nas cidades supõe poder pagar, ter meios; ir de um ponto a outro no território supõe poder pagar. Ingressamos deste modo na cidade onde os percursos são balizados, codificados, controlados pelas câmeras e, ainda por cima, darão lucros exponenciais por meio da população cativa, e cativada, que ali é obrigada a circular todos os dias (passam pela Terceira Ponte entre Vitória e Vila Velha, todos os dias, 70 mil veículos) por meio de contratos estabelecidos por representantes políticos que não representam os interesses coletivos: para quando pedágio para andar à pé ou em bicicleta? De modo que, as rebeliões urbanas, não por acaso, se centraram, dentre outros principais temas, sobre os transportes e sobre os meios para este transporte (estradas e pontes) com pedágio. Como sempre, os movimentos estouram no ponto fulcral, central, naquilo que dói.

Vitória, 11 de outubro de 2013
Cláudio Luiz Zanotelli

REFERÊNCIAS

– pgs 203 à 213 –



A PÚBLICA. Disponível em: <<http://www.apublica.org/2013/09/abrindo-caixa-preta-da-seguranca-da-vale/>>. Acesso em: 25 set. 2013.

ABREU, M. A. *Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobson Estúdio, 2010. 2 v.

ACSELRAD, H. *Cartografias sociais e território*. Rio de Janeiro: IPPU/UFRJ, 2008.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Grande interesse da espionagem americana no Brasil está nos cabos submarinos*. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/blogs-e-colunas/coluna/luiz-felipe-alencastro/2013/07/29/grande-interesse-da-espionagem-americana-no-brasil-esta-nos-cabos-submarinos.htm>> Acesso em: 23 set. 2013.

ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E.; ESTABLET, R. *Ler o capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980 [1966].

A MESOPOTÂMIA ainda está em guerra! Disponível em: <<http://turmadoamanha.wordpress.com/category/historia-antiga-mesopotamia/>>. Acesso em: 10 dez. 2012.

ANDRADE, O. Manifesto antropofágico. *Revista de Antropofagia*, Ano 1, n. 1, maio de 1928.

ANTONIOLI, M.; ASTIER F.; FRESSAR, O. *Gilles Deleuze et Félix Guattari: une rencontre dans l'après Mai 68*. Paris : L'Harmattan, 2009.

ANTONIOLI, M.; CHARDEL, P-A.; REGNAULD, H. (Org.). *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*. Paris: Sandre, 2009.

ANTONIOLI, M. *Géophilosophie de Deleuze e Guattari*. Paris: L'Harmattan, 2003.

ASCHER, F. *Metapolis ou l'avenir des Villes*. Paris: Odile Jacob, 1995 [2010].

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1993.

BAITZ, R. O Estatuto da cidade após dez anos de sua publicação: algumas notas críticas a partir dos seus resultados no urbano. *Simpósio de Geografia Urbana*, Belo Horizonte, nov. 2011.

BEAUJEAU-GARNIER, J. *Geografía urbana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

BERNARDO NETO, J. *Gênese e contraste da estrutura fundiária capixaba – a formação dos “domínios do boi” no extremo Norte do Espírito Santo*. 2012. 300 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

BONELLI, L. Sur les sentiers escarpés de la lutte armée. *Le Monde Diplomatique*, ago. 2011.

BONTA, M.; PROTEVI, J. *Geophilosophy: a guide and glossary*. Edinburg: University Press, 2004.

BOURDIEU, P. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 1997.

_____. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minit, 1988.

_____. *Ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papyrus, 1989.

_____. *Sur l'État: cours au Collège de France, 1989 – 1992*. Paris: Seuil, 2012.

BRAGA, R. Sob a sombra do precariado. In: *Cidades Rebeldes. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013. p. 79-82.

BRAUDEL, F. *La Méditerranée: l'espace et l'histoire*. Paris: Flammarion, 1985 [1977].

_____. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme: XV^e – XVIII^e siècle*. Paris: Armad Colin, 1979. v. 1.

BRITO JR. B. T. *Lógica do disparate*. Vitória: Editora da Universidade Federal do Espírito Santo, 2001.

CAMPOS, A. *Do quilombo à favela*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CAPEL, H. *Filosofia y Ciencia en la Geografía Contemporánea*. Espanha: Barcano-va, 1981.

CASTEL, R. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris: Fayard, 1995.

CASTORIADIS, C. *La montée de l'insignifiance: les carrefours du labyrinthe IV*, Paris: Seuil, 1996.

ÇATAL Hüyük, Werner Herzog and Wall Painting. Disponível em: <<http://architecturetraveljournal.blogspot.com.br/2011/08/catal-huyuk-turkey-neolithic-wall.html>>. Acesso: 15 dez. 2012.

CHAMPAGNE, A. *Monde diplomatique*, p. 23, jan. 2012.

CHATELET, F. Hegel et la géographie. *Hérodote*, p.77-93, [s/d].

CICCARONE, C. *Drama e sensibilidade, migração, xamanismo e mulheres mbyá guarani*. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais. *Revista Dimensões*, v. 26, p 136-151, 2011.

CIDADES REBELDES. *Passé Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013.

CLASTRES, P. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas e infortúnio do guerreiro selvagem. In: _____. *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1977 e 1980].

_____. *Société contre l'État*. Paris: Minuit, 1974.

CORDONNIER, L. *Le Monde Diplomatique*, p. 32, jun. 2011.

CUNHA, E. *Os Sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987 [1902].

CUSSET, F. *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia*. Porto Alegre: Artmed, 2008. 312 p.

DARÉ, R. A "crise" do café e a ideologia desenvolvimentista no Espírito Santo. 2010. 204 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.

DEJOURS, C. *Souffrance en France: la banalisation de l'injustice social*. Paris : Seuil, 1998.

_____. *Travail. Usure mentale: de la psychopathologie à la psychodynamique du travail*. Paris: Bayard, 1993.

DE LA BLACHE, P. V. *Tableau de la géographie de la France*. Paris: La Table Ronde, 1994.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Célia P. Costa. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Ana L. de Oliveira e Lúcia C. Leão. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 2.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Ana L. de Oliveira, Lúcia C. Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 3.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 4.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 5.

_____. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

_____. *Capitalisme et schizophrénie: l'anti-oedipe*. Paris: Minuit, 1972. [Versão brasileira: *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976].

_____. *Qu'est-ce que la philosophie*. Paris: Minuit, 1991.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Champs Essais, 2008 [1996].

DELEUZE, G. Deux régimes de fous. In : _____. *Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003.

_____. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006 [Edição original: 1968, Publicação da tese de doutoramento defendida em 1968].

_____. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

_____. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasilense, 1991.

_____. L'île déserte. In : _____. *Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Minuit, 2002.

_____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007 [1969].

_____. *Le pli: Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit, 1988.

_____. *Pourparlers. 1972-1990*. Paris: Minuit, 2003 [1990].

_____. A quoi reconnaît-on le structuralisme? In: CHATELET, F. (Dir.). *Histoire de la philosophie*. Paris : Hachette, 1979 [1972], v.4, p.293-329.

_____. In: CHATELET, François. *História da filosofia: ideias e doutrinas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. v. 8.

DOSSE, F. *Gilles Deleuze Félix Guattari: biographie croisée*. Paris: La Découverte, 2009 [2007].

_____. *História do estruturalismo*. Bauru: Edusc, 2007 [1992]. 2 v.

DOSSIÊ JANGO. Direção de P. H. Fontenelle. 2012.

DUBY, G. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. Brasil: Unesp, 1998 [1995].

DURKHEIM, É. *Education et sociologie*. Paris: PUF, 1995 [1922].

DURANT W. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultura, 2000 [1926].

ELIAS, N. *Dinâmica do ocidente*. Paris: Calmann-Lévy. Pocket, 1975 [1939].

EUA fecham espaço aéreo para Nicolás Maduro. *Zero Hora*, 20 set. 2013. Disponível em: <<http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/mundo/noticia/2013/09/eua-fecham-espaco-aereo-para-nicolas-maduro-4275553.html>>. Acesso em: 23 set. 2013.

EUA têm acesso direto aos servidores de Google, Facebook e Apple, dizem jornais. *Carta Capital*, 6 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/internacional/eua-tem-acesso-direto-aos-servidores-de-google-facebook-e-apple-diz-jornal-5976.html>>. Acesso em: 23 set. 2013.

FARIAS, V. *Heidegger et le nazisme*. Paris: Lagrasse/Verdier, 1987.

_____. *Heidegger e o nazismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FERNANDES. F. *Organização social dos tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963 [1949].

_____. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FERREIRA, S. R. B. *"Donos do lugar": a territorialidade quilombola do Sapê do Norte* – ES. 2009. 526 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

FERRÉOL, G. et al. *Dictionnaire de Sociologie*. Paris: Armand Colin, 1991, p. 244.

FOUCAULT, M. Prefácio. In: *Deleuze e Guattari*, 1977. Versão americana, p. XI-XIV. Disponível em: www.filoesco.unb.br/Foucault. Acesso em 25 de março de 2012.

_____. *Dits e écrits*. Paris: Gallimard. 1994 t. IV.

_____. *Le corps utopique: Les hétérotopies*. Paris: Lignes, 2009.

_____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *História da sexualidade: vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1980 [1976], v. 1.

_____. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1990 [1984]. v 2.

_____. *História da sexualidade: o cuidado de si*. São Paulo: Graal, 2007 [1984]. v. 3.

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

FREYRE G. *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987 [1933].

FUTUR ANTERIEUR, Paris, n. 1, primavera 1990, p. 232-233.

GLOBO.COM. *Apoio editorial ao golpe de 64 foi um erro*. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/pais/apoio-editorial-ao-golpe-de-64-foi-um-erro-9771604>>. Acesso em: 25 set. 2013

GORZ, A. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. Trad. Celso Azzan Jr. São Paulo: Annablume, 2005.

GRAHAM, S. *Villes sous controle: la militarisation de l'espace urbain*. Paris: La Découverte, 2012.

_____. *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*. Londres; New York: Verso, 2010 [A edição francesa é a tradução de cinco dos 10 capítulos do livro].

GUATTARI, F. *As três ecologias*. São Paulo: Papyrus, 2000 [1987].

_____. *Les années d'hiver 1980-1985*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2009.

GUERRA, Cláudio. *Memórias de uma guerra suja*. Depoimento a Marcelo Netto e Rogério Medeiros. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.

GUILLERMIT, L. Emmanuel Kant et la philosophie critique. In: CHÂTELET, F (Org.). *La philosophie : de Kant à Husserl*, Verviers (Belgique): 1979 [Hachette, 1973], p. 11-60.

HAESBAERT, R. C. O mito da desterritorialização. Do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, P. *Cidades do amanhã*. São Paulo: Perspectiva, 2002 [1988].

HARVEY, D. *A justiça social e a cidade*. São Paulo: Hucitec, 1980 [1973].

_____. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005 [2001].

_____. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1999 [1989].

_____. *O Enigma do capital e as crises do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. A liberdade da cidade. In: *Cidades Rebeldes*. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013. p. 27-34.

HECKENBERGER, M. et al. Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of Amazon. *Science*, v. 321, 28 set. 2008.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008 [1986].

HJELMSLEV, L. *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris: Minuit, 1968.

HOLLANDA, S. B. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1985 [1959].

HUMBOLDT, A. *Cosmos: essai d'une description physique du Monde*. Paris: Utz, 2000 [1846, 1848, 1859], t. 1 e 2.

_____. *Os quadros da natureza*. São Paulo: W. M. Jackson, 1964 [1808].

IASI, M. L. A rebelião, a cidade e a consciência. In: *Cidades Rebeldes*. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013. p. 35-40.

JACOBS, J. *The economy of cities*. Nova York: Random House, 1969.

Pesquisadores chineses pedem reformas em seu país. *Le monde diplomatique*, jul. de 2011.

KROPOTKIN, P. *O Estado e seu papel histórico*. São Paulo: Imaginária, 2000 [1924].

KUSHNIR, B. *Cães de Guarda*. Jornalistas e censores do AI-5 à Constituição de 1988. São Paulo: Fapesp e Boitempo, 2004.

LACAN, Jaques. *Ecrits*. Seuil: Paris, 1966. p. 19-75.

LACOSTE, Y. *A geografia – isso serve em primeiro lugar para fazer a guerra*. São Paulo: Papirus, 1985 [1976].

LADEIRA, M. I. *Espaço Geográfico Guarani Mbyá: significado, constituição e uso*. 2001. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

LAFARGUE, J-N. *Le monde Diplomatique*, jul. 2011.

_____. Programmes pour dominer: machines hostiles. *Le Monde Diplomatique*, p.20, jul. 2011.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEFEBVRE, H. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, 2000 [1974].

LE GOFF, J. *Por amor às cidades*. São Paulo: Unesp, 1996 [1997].

LE LANNOU, M. *La géographie humaine*. Paris: Flammarion, 1949.

LE PETIT LAROUSSE. Paris: Larousse, 1998.

LEVI, P. *Si c'est un homme*. Paris : Julliard, 1986 [1958].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Presses Pocket; Plon, 1962.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976 [1967].

LEVY, J.; LUSAULT, M. (Org.). *Dictionnaire de la Géographie*. Paris : Belin, 2003, p. 992-993.

LIMA, V. A. Mídia, rebeldia urbana e crise de representação. In: *Cidades Rebeldes. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013. p. 89-94.

MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MARICATO, E. As idéias fora do lugar e o lugar fora das ideias: planejamento urbano no Brasil. In: ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 121-192.

_____. *O impasse da política urbana no Brasil*. São Paulo: Vozes, 2011.

_____. É a questão urbana, estúpido! In: *Cidades Rebeldes. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013. p. 19-26.

MARINATO, F. A. Nação e civilização no Brasil: os índios Botocudos e o discurso de pacificação no Primeiro Reinado. *Revista Dimensões*, v. 21, p.41-62, 2008.

MARTINS, Marco Antônio. Agentes da CIA conseguem atuar livremente no Brasil. *Folha de São Paulo*, A22, 15 set. 2013.

MARX, K. *Le Capital*. Paris: Champs Flammarion, 1985 Livro I, I sections à IV, p. 163-239.

_____. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultura, 1988. v. 5, Livro terceiro, parte Segunda, Seção VI.

_____. *Introduction générale à la critique de l'économie politique*. Pleiade, I, 1985.

MASSEY, D. *Pelo espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MATRIX. Direção: Andy Wachowski; Larry Wachowski. Produção: Joel Silver. Estados Unidos da América, Austrália, 1999. 1 DVD (136min), son., cor.

MESOPOTÂMIA: Exercícios de História. Disponível em: <<http://exercicios-de-portugues.blogspot.com.br/2011/11/mesopotamia-exercicios-de-historia.html>>. Acesso em: 10 dez. 2012

MÉTRAU, A. *Les Incas*. Paris: Seuil, 1983 [primeira edição 1961].

METROPOLIS. Direção: Fritz Lang. Produção: Erich Pommer. Alemanha, 1927, 1 DVD (150min), mudo, preto e branco.

MINORITY report. Direção: Steven Spielberg. Produção: Jan De Bont, Bonnie Curtis, Gerald R. Molen. Estados Unidos da América, 2002, 1 DVD (146min) son., cor.

MODENESI, J. C. *HomemTempo*. 2009. 247 f. Tese (Doutorado em Ciência da Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

_____. Informação verbal transmitida em correspondência escrita por meio de correio eletrônico, 2011.

MONTEBELLO, P. *L'autre métaphysique*, Bruxelas: DDB, 2003.

MORAES, A. C. R. *Ideologias geográficas*. São Paulo: Hucitec, 1988.

MORALES, Evo. Moi, président de la Bolivie, séquestré em Europe. *Le Monde Diplomatique*, p. 1 e 10, ago. 2013.

MOREIRA, V. M. L. A ilusão das terras devolutas: colonização particular, exploração madeireira e grilagem, 1889-1930. *Revista Dimensões*, v. 17, p. 223-243, 2005.

_____. Debate em Palestra promovida pelo Programa de Pós-Graduação em História da Ufes, proferida no Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Ufes, Vitória, maio de 2012.

_____. Vazios demográficos ou territórios indígenas, *Revista Dimensões*, v. 11, p.137-144, jul./dez. 2000.

MOSSÉ, C. *Histoire d'une démocratie*: Athènes. Paris: Seuil, 1971.

MUMFORD, L. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

NETO, J. B. *Gênese e Contrastes da Estrutura Fundiária Capixaba – A Formação Dos “Domínios Do Boi” No Extremo Norte do Espírito Santo*. 2012, 350 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Hemus, 1976.

PARNET, C. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Produit et réalisé par Pierr-André Bou-tang. Paris: Montparnasse, 2004. 3 DVDs (453min) em cores.

PESCHANSKI, J. A. O transporte público gratuito, uma utopia real. In: *Cidades Rebeldes*. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013. p. 59-64.

PEIRCE, C. S. *Ecrits sur Le signe*. Paris : Seuil, 1978.

PETROBRAS foi alvo de espionagem de agência dos EUA, aponta documento. G1. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/09/petrobras-foi-alvo-de-espionagem-de-agencia-dos-eua-aponta-documento.html>>. Acesso em: 23 set. 2013

PROTEVI, J. Entre la géographie et la physiologie politique. In: ANTONIOLI, M.; CHARDEL, P. A.; REGNAUD, H. (Orgs.). *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*. Paris: Sandre, 2009. p. 283-292.

RIBEIRO JR., A. *A privatária Tucana*. São Paulo: Geração editorial, 2011.

RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. (Série Estudos de Antropologia da Civilização).

RISÉRIO, A. *A cidade no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2012.

ROUSSEAU, M. O movimento dos imóveis. *Le Monde Diplomatique*, jul. 2011.

ROOSEVELT, A.C. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA, M. C. da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras, 1992.

SANTOS, M. *A natureza do espaço*. São Paulo: Edusp, 2008 [1996].
_____. *Por uma geografia nova*. São Paulo: Edusp, 2009 [1979].

SASSEN S. *As cidades na economia mundial*. São Paulo: Estúdio Nobel, 1998.

SARTRE, J. P. *Questão de método*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 109-191.

Coleção Os Pensadores.

SCHWARZ, R. Culture nationale par soustraction. *Les temps modernes* n. 491, p. 3-23, Jun. 1987.

SECCO, L. As jornadas de junho. In: *Cidades Rebeldes*. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013. p.71-78.

SERATHIUK. Disponível em: <<http://www.desenvolvimentistas.com.br/desempregozero/2008/03/crise-no-sistema-politico-a-heranca-que-a-ditadura-nos-deixou/>>. Acesso em: 25 set. 2013.

SNOWDEN precisa de "proteção do mundo", diz Maduro. *Exame.com*, 2 jul. 2013. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/mundo/noticias/snowden-precisa-de-protecao-do-mundo-diz-maduro>>. Acesso em: 23 set. 2013.

SOJA, E. *Geografias Pós-Modernas*. A reafirmação do espaço na teoria social crítica. Rio de Janeiro: Zahar, 1993 [1989].

_____. *Postmetropolis*. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

_____. *Postmetropolis: critical studies of cities and regions*. Los Angeles: Blackwell Publishing, 2000.

SOUZA, M. L. *Mudar a cidade: uma introdução crítica ao planejamento e à Gestão Urbana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001 [2004].

TOPALOV, C. et al. *L'aventure des mots de la ville*. Paris: Robert Laffont, 2010.

TEMPOS Modernos. Direção: Charles Chaplin. Produção: Charles Chaplin. Nova Iorque: Charlie Chaplin Film Corporation, 1935. 1 DVD (87min), son., preto e branco.

VAINER, C. Quando a cidade vai às ruas. In: *Cidades Rebeldes*. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013. p. 35-40.

VALE, C. C. Teoria geral do sistema: histórico e correlações com a Geografia e com o estudo da paisagem. In: Texto apresentado no XIV SIMPÓSIO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA FÍSICA APLICADA, 2011.

VALLADARES, L. P. *A invenção da favela: do mito de origem à favela.com*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

VENEZUELA se retira de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=aLaWb5h5KXI>>. Acesso em: 23 set. 2013.

VEYNE, P. *Foucault*. Sa pensée, sa personne. Paris: Albin Michel, 2008.

VILLAÇA, F. Estatuto da cidade: para que serve? *Carta Maior*, 22 out. 2012.

VILLANI, A. *Géographie physique de Mille plateaux*, Critique, n. 455, abr. 1985.

VILMER, J. B. J. Pas de paix sans justice? Le dilemme de la paix et de la justice en sortie de conflit armé. Paris: Presse Sciences Po, 2011. (Resenha *Le monde Diplomatique*, Janeiro 2012).

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Encontro Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2007.

WEBER, M. *Economie et société*. Paris: Pocket, 1995 [1971]. 2 v.

_____. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon, 1967.

ZANOTELLI, C. L.; MEDINA, J. L. B. *Análise dos discursos sobre a criminalidade e a delinquência na mídia capixaba e seus efeitos sobre a política de segurança e a percepção de (in) segurança*. Vitória, 2008. Disponível em: <<http://www.conseg.gov.br/>>. Acesso em: 30 nov. 2009.

ZANOTELLI, C. L. et al. *Atlas da criminalidade no Espírito Santo*. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. Configurações territoriais múltiplas: reflexões a partir de *O anti-édipo: Capitalismo e esquizofrenia* de Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Cuadernos de geografia*, v. 19, p. 125-135. Disponível em: <<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/issue/archive>>. Acesso em: 20 out. 2012.

_____. *Le pôle de Tubarão et l'expansion périphérique de l'agglomération de Vitória – Espírito Santo – Brésil*. 1998. 1142 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana, econômica e regional) – Programa de Pós-Graduação Geografia. Universidade de Nanterre – Paris X – França, 1998, 1142 f. 3 v.

_____. *Yves Lacoste: entrevistas*. São Paulo: Annablume, 2005.

ZIZEK, S. Problemas no paraíso. In: *Cidades Rebeldes. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo e Carta Maior, 2013. p.101-108.

ZOURABCHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003.

Esta publicação foi composta utilizando-se as famílias tipográficas Avenir e Linux Libertine.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.

