



Universidade Federal de Sergipe
Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa
Núcleo de Pós-Graduação em Psicologia Social
Mestrado em Psicologia Social

BEATRIZ FRANCISCA SOUZA FONSECA

POLÍTICAS DE SUBJETIVAÇÃO:
um estudo acerca da política de relação com o
Outro, na contemporaneidade

São Cristóvão - Sergipe
2013

BEATRIZ FRANCISCA SOUZA FONSECA

POLÍTICAS DE SUBJETIVAÇÃO:
um estudo acerca da política de relação com o
Outro, na contemporaneidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Líliliana da Escóssia Melo

São Cristóvão - Sergipe
2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

F676p Fonseca, Beatriz Francisca Souza
Políticas de subjetivação: um estudo acerca da política de relação com o *Outro*, na contemporaneidade / Beatriz Francisca Souza Fonseca; orientador Liliana da Escóssia Melo. – São Cristóvão, 2013.
143 f.

Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Universidade Federal de Sergipe, 2013.

1. Psicologia social. 2. Psicologia política. 3. Subjetividade. I. Melo, Liliana da Escóssia, orient. II. Título.

CDU 316.6

BEATRIZ FRANCISCA SOUZA FONSECA

POLÍTICAS DE SUBJETIVAÇÃO:
um estudo acerca da política de relação com o *Outro*, na
contemporaneidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social.

Aprovada em: 20 de setembro de 2013.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Liliana da Escóssia Melo (Orientadora)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Prof.^a Dr.^a Rosane Azevedo Neves da Silva (Examinadora Externa)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. José Maurício Mangueira Viana (Examinador Interno)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Para **Igor**, que nesses treze anos de convivência, dispõe-se admirável e docemente a partilhar cada fluxo esquivo que me atravessa, fazendo destes movimentos mais alegres.

Para **Vera**, que partiu no decurso dessa jornada, deixando muita saudade, e inspirou-me em cada luta que precisei travar, ao longo deste estudo.

AGRADECIMENTOS

À minha família,

sobretudo, aos meus pais, Berna e José (*in memoriam*), ao meu irmão, Jamisson, aos meus avós, Maria Raimunda (*in memoriam*) e José, e ao meu companheiro, Igor, por me instigarem uma certa prática de vida, pelo incentivo, sensibilidade e carinho diurnos, por compreenderem minha presença, por vezes, ausente, e minha ausência presente, no correr desses últimos anos.

Igor, sem o teu apoio jamais teria chegado aqui.

Sou-lhe muita grata por tudo!

Aos amigos de sempre,

nomeadamente, a Mônica, Carlos, Jéssica, Elidayse,

Layse, Mychelle, Aline, Camila, Dani e Cida,

pelo apoio, vibrações e boas risadas; por entenderem que,

em muitas ocasiões, as faltas se fizeram, realmente, necessárias.

A **Deise**, pela parceria e, especialmente, por segurar a minha mão nos momentos mais difíceis dessa jornada, tornando as áridas terras do mestrado mais habitáveis. Muito obrigada, amiga!

À minha orientadora, Liliana,

pela confiança e aposta neste estudo, pelo estímulo, orientações e,

principalmente, por ter oportunizado a autonomia imprescindível

à produção dos meus próprios traços e (des)caminhos.

Aos professores Maurício e Rosane,

pela disponibilidade, pela leitura atenta, pelas críticas e sugestões/orientações apresentadas no Exame de Qualificação e nas

gentis e esclarecedoras comunicações eletrônicas. Saibam que

elas foram vitais à produção desta pesquisa!

Aos professores,

pelas aulas e discussões.

A **Bruno**, pela iniciação à atividade de pesquisa e terna amizade.

A **Kleber**, pela sensibilidade e apoio à proposta de

Seminário de Pré-Qualificação; pelo “devir-menino”.

A **Lívia**, pela disponibilidade e contribuições, mormente,

quando da participação no mesmo Seminário.

Aos colegas do mestrado:

A **Ariane**, pela leitura cuidadosa do projeto de pesquisa e incentivo.
A **Maicon, Eder e Adriano**, pela sensibilidade e inestimável apoio no turbulento momento de transferência de setor, passo sem o qual o mestrado seria irrealizável; pelas animadas e ricas conversas.

À **turma de mestrandos 2010**, pela energia pulsante.
À **turma de mestrandos 2011**, em particular, a **Marcel, Nedelka, Lidiane, Gustavo, Leomir, Monique, Adriana, Lázaro e Erika** pela partilha de todas as ordens e pela alegria contagiante dos poucos encontros que tivemos a oportunidade de vivenciar. **Marcel, Nedelka e Deise**, obrigada ainda pelas parcerias e diálogos que animaram o nosso grupo de discussão.

Aos colegas do grupo de pesquisa PROSAICO,
pelas discussões, contribuições e provocações;
pela deleitosa convivência.

Aos intercessores,
pelos intensos encontros, pelas pontes que me permitiram construir. Sem elas, certamente, não teria chegado aqui pelo trajeto percorrido; muito menos poderia aventurar situar a pesquisa lá, onde ela se faz, no interstício pesquisa-vida.

A toda equipe do NPPS,
por terem compreendido as razões da minha partida e pelo suporte administrativo dispensado, ao longo do mestrado.

A toda a equipe do PPGS,
notadamente, a **Jonatas**, aos prof. **Rogério e Ernesto**,
a **Eli, André, Maiana, Ângelo, Neto e Elvis**,
por entenderem, sem pestanejar, a minha condição de estudante; pelo apoio, pelo agradável convívio, pela alegria cotidiana, pela amizade.

Aos demais funcionários-amigos da UFS,
de maneira especial, a **Angeline, Aurea, Andrea**,
Luiz Henrique, Izabel e Eraldo,
pelo apoio e ajuda ofertada, nas mais diversas circunstâncias.

A Margot,
pela delicadeza franqueada em cada contato estabelecido
e pelo cuidadoso trabalho de revisão deste escrito.

A todos os *outros*,
que nos mais variados espaços e tempos me impeliram e/ou me
impellem a embalar nesse movimento astucioso, porém,
encantador que constitui o inventar-se *Outro*.

À energia da vida, que chamam de Deus,
por todas as providências que promoveu no curso desta caminhada!

Dizemos isso, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica? Há coisas que só se pode fazer ou dizer levado por uma baixeza de alma, uma vida rancorosa ou por vingança contra a vida. Às vezes basta um gesto ou uma palavra. São os estilos de vidas, sempre implicados, que nos constituem de um jeito ou de outro.

Gilles Deleuze

RESUMO

O estudo que embasa esta dissertação intentou traçar a política de relação com o *Outro* maquinada pelo modo de subjetivação capitalística. Por *Outro* entendemos a existência fabricada na relação com aquilo que produz efeitos nos corpos e nas maneiras de viver, o que é designado, por alguns autores, como *outro*. A relação com o *Outro*, nesta acepção, implica uma relação consigo, com o nosso próprio movimento processual de devir-outro. Partindo dos pressupostos de que os modos de subjetivação tramam distintos modos de relação com o *Outro*, e de que a forma como nos relacionamos com o *Outro*, na contemporaneidade, é forjada por aquela política singular de relação consigo, a pesquisa em pauta pensou os jogos de constituição, de operacionalização e de possíveis ultrapassamentos de tal política. O campo prático-conceitual que a agenciou se constitui, sobretudo, pelas ferramentas teórico-metodológicas da Filosofia da Diferença e por uma extensa rede de intercessores. O modo de pensar que esse campo anima implica uma prática de pesquisa ético-estético-política e, para operá-la, recorreremos às orientações fornecidas pelo método da cartografia, modo de conceber a pesquisa e a relação pesquisador-pesquisado que visa o estudo da dimensão processual da subjetividade e de seu processo de produção. Sob esse viés, primeiramente, tratamos da política de produção do conhecimento que entusiasmou o estudo. Em seguida, percorremos o processo de produção e o *modus operandi* da política de relação com o *Outro* fabricada pela subjetivação dominante em nossos dias. Num terceiro momento, aventuramos cruzar estudos de teóricos que vislumbram possibilidades de ultrapassar a máquina capitalística. Inspirado nestes intercessores e nos movimentos que constituíram o processo de pesquisa, o estudo cogita que as chances de excedermos a política de subjetivação hegemônica e produzirmos políticas concorrentes de relação com o *Outro* se encontram justamente onde o aparelho capitalístico está/atua, em nosso diminuto e ordinário fazer, operar e viver cotidiano, restando-nos o desafio de criar maneiras de efetivá-las, continuamente, à medida que nos dispusermos a vivenciar o plano ético-estético-político e os tantos outros operadores de resistências que estão sendo e/ou poderão vir a ser inventados.

Palavras-chave: *Outro*. subjetivação capitalística. relação consigo. políticas de subjetivação. plano ético-estético-político.

RESUMÉ

Ce mémoire a eu pour but de tracer la politique de relation avec l'*Autre*, machinée par le mode de subjectivation capitaliste. Ici, l'*Autre* est compris comme l'existence fabriquée dans le rapport avec ce qui produit des effets sur les corps et sur les manières de vivre, ce que certains auteurs considèrent comme *autre*. En ce sens, la relation avec l'*Autre* implique une relation avec soi-même, avec notre mouvement en processus de devenir-autre. Présupposant que les façons de subjectivation trament différentes manières de relation avec l'*Autre* et que, à l'heure actuelle, la manière dont nous entretenons une relation avec l'*Autre* est forgée par cette politique singulière de relation avec soi-même, cette étude a réfléchi sur les jeux de constitution, mise en œuvre et dépassements possibles de telle politique. Le champ pratique-conceptuel qui l'a agencé s'est constitué, surtout, des outils théoriques et méthodologiques de la Philosophie de la Différence et d'un vaste réseau d'intervenants. La manière de penser que ce domaine anime implique une pratique de recherche éthique-esthétique-politique et, pour la mettre en place, nous avons eu recours aux orientations fournies par la méthode de la cartographie, façon de concevoir la recherche et la relation chercheur-recherche, dont la visée est l'étude de l'aspect dynamique de la subjectivité et de son processus de production. Tout d'abord, nous traitons par ce biais de la politique de production de la connaissance qui a enthousiasmé cette recherche. Ensuite, nous abordons le processus de production et le *modus operandi* de la politique de relation avec l'autre, fabriquée par la subjectivation qui domine de nos jours. Troisièmement, nous nous sommes aventurés à croiser des études de certains théoriciens qui envisagent des possibilités de surmonter la machine capitaliste. Basée sur ces intervenants et sur les mouvements qui ont constitué le processus de recherche, cette étude cogite que nos chances d'excéder la politique de subjectivation prépondérante et de produire des politiques concurrentes de relation avec l'*Autre* se trouvent justement là où l'appareil capitaliste est/agit, dans notre faire tout petit et ordinaire, et dans notre opérer et notre vivre quotidiens. Il nous reste le défi de créer des moyens pour les mettre en place, de façon continue, dans la mesure où nous nous disposons à vivre le plan éthique-esthétique-politique et d'autres opérateurs de résistances qui sont en train d'être inventés et/ou qui pourront l'être.

Mots-clés: *Autre*. subjectivation capitaliste. relation avec soi-même. politiques de subjectivation. plan éthique-esthétique-politique.

SUMÁRIO

Introdução	12
Traçado 1:	
A política de produção do conhecimento que anima o estudo.....	17
1.1. O encontro com a temática	18
1.2. O campo prático-conceitual e a problemática.....	22
Traçado 2:	
O processo de produção e o <i>modus operandi</i> da política de relação com o <i>Outro</i> maquinada pelo modo de subjetivação capitalística.....	50
2.1. O processo de produção do modo de subjetivação capitalística	51
2.1.1. A passagem da Sociedade Disciplinar à Sociedade de Controle: a emergência da Sociedade Mundial de Controle	52
2.1.2. O capitalismo contemporâneo: a constituição de uma nova ordem produtiva	54
2.2. A subjetivação capitalística: a maquinação que rege a nossa existência.....	61
2.3. A política de relação com o <i>Outro</i> engendrada pela subjetivação capitalística: seu <i>modus operandi</i> e sua singularidade.....	70
Traçado 3:	
Aventurando cruzar alguns estudos.....	75
3.1. Antônio Negri e Michael Hardt	77
3.2. Peter Pál Pelbart	97
3.3. Luiz Fuganti	107
3.4. Suely Rolnik	115
(In)conclusões	124
Referências Bibliográficas	136

Introdução

Traçar: ^Ifazer (riscos, traços) no papel; desenhar; percorrer em linha reta ou curva (uma distância); pôr de través; cruzar; ^{II}roer, corroer pano, papel; comer com grande apetite; ser roído (por traças) a ponto de fragmentar-se ou desfazer-se; ^{III}misturar (três substâncias, ingredientes); terçar; ^{IV}fazer em pedaços; espatifar.

iDicionário Aulete¹

Pensar é resistir, é combater, é criar novos modos de existência. Pensar diz respeito à vida, à criação de “uma vida...”.

Tatiana Salem Levy

Contagiado por um campo prático-conceitual que se institui a partir das ideias forjadas por Gilles Deleuze e Félix Guattari, e de uma ampla rede de intercessores, o estudo a que este escrito busca dar corpo e voz dedicou-se à temática da subjetivação, sobretudo, à subjetivação contemporânea.

Tal estudo intentou **traçar** a política de relação com o *Outro* maquinada pelo modo de subjetivação que, segundo o referido campo, é dominante na contemporaneidade, a subjetivação capitalística. Por *Outro*, entendemos o modo intensivo inédito, a existência que é fabricada na relação com aquilo que produz efeitos nos corpos e nas maneiras de viver, que os afetam, o que, à maneira de Suely Rolnik (2011) e Sônia Mansano (2009), designamos como *outro*, seja ele um outro social, a natureza, os acontecimentos, as invenções. A relação com o *Outro*, nesta acepção, implica uma relação consigo, com o nosso próprio movimento processual de devir-outro, não uma relação com uma instância/esfera exterior.

¹Dicionário virtual desenvolvido pela Lexikon Editora Digital através do Projeto Caldas Aulete, o qual visa reinventar o dicionário, integrá-lo à rede mundial de computadores. Disponível em: <<http://aulete.uol.com.br/tra%C3%A7ar>>. Acesso em: 18 out. 2012.

Visto que o sujeito se institui na experiência, como e por um movimento contínuo de devir-outro que se efetiva no encontro, no trato, com o *outro* e que distintos modos de subjetivação se constituem em cada formação histórica e conjecturam formas díspares de acionar o modo de pensar o sujeito e conceber a relação que ele tece consigo mesmo e com o mundo, quer dizer, díspares políticas de subjetivação, o que afirmamos junto à rede de estudiosos com quem trabalhamos é que os modos de subjetivação tramam, a depender da maneira como maquinam seus processos de subjetivação, diferentes modos de nos relacionarmos com a nossa peculiar potência de virmos a nos constituir de forma diferente do que “somos”, diferentes modos de relação com o *Outro*.

Ao perseguir a tradição filosófica que compreende o sujeito como uma existência portadora de natureza prévia e estável, o modo de subjetivação que se processa prioritariamente até meados do século XX, o modo de subjetivação identitária, presume que o sujeito e o *outro* conformam unidades apartáveis e produz uma experiência subjetiva bastante territorializada. Com isso, abafa o caráter processual da subjetividade, o traço experimental do sujeito, e nega o seu poder de devir e eventualmente inventar-se, tornando a dimensão processual da produção de subjetividade menos perceptível; empreende, pois, uma política de relação com o *Outro* que opera o que denominamos como obliteração do *Outro*.

O modo de subjetivação que, por seu turno, vem se desenhando desde a segunda metade do século XX e é hegemônico em nossos dias, o modo de subjetivação capitalística, não só assente a condição processual e experimental do sujeito como mobiliza, claramente, essa força subjetiva, consoante afixam Rolnik (2011), Peter Pál Pelbart (2003), Judith Revel e Antônio Negri (2012). Ambiguamente, porém, produz modos de existir menos permeáveis ao que chamamos de *outro* e, por conseguinte, menos suscetíveis de efetivar a sensibilidade à nossa força criativa de instituirmo-nos uma nova existência, ou melhor, ao *Outro*; enfim, territórios existenciais apartados da sua potência mesma de engendrar-se casualmente *Outro*, assinalam Rolnik (2010) e Luiz Fuganti (2007)². Desta feita, esse

² A delimitação entre esses dois modos de subjetivação não se efetiva de forma tão marcada quanto acenamos. Tal marcação tem aqui um efeito estritamente didático e intenta tão somente assinalar a

modo de subjetivação engendra uma política de relação com o *Outro* diferente da que é produzida pelo modo de subjetivação identitária, um modo singular de nos relacionarmos com o *Outro*.

Uma vez que, na contemporaneidade é esse o modo de subjetivação que, predominantemente, fabrica nossas formas de ser/viver/existir, o que apostamos, ainda com a rede de intercessores com quem nos engendramos, é que a maneira como nos relacionamos com o *Outro*, em nossos dias, é agenciada por aquela insólita política de relação consigo.

Nesta direção, destituída do anseio de esgotar a problemática aludida, ao traçar tal política, a pesquisa em pauta procurou problematizar os processos de subjetivação que modulam o modo de nos relacionarmos com o *Outro* em nossos dias, quer dizer, a política de subjetivação confabulada pelo modo de subjetivação capitalística e, mais especificamente, mapear a conjunção de linhas/forças que enredam e operam a política de relação com o *Outro* que os mencionados processos acionam, bem como aquelas que podem impulsionar formas concorrentes de relação consigo, outras políticas de subjetivação, de invenção; isto é, **pensar** os jogos de constituição, de operacionalização e de possíveis ultrapassamentos da política de relação com o *Outro* tecida pela subjetivação capitalística. *Como a política de relação com o Outro maquinada pelo modo de subjetivação capitalística é forjada e opera? De que maneira outras políticas de relação com o Outro podem ser produzidas, no cenário contemporâneo?* Esse foi o problema que a sacudiu.

Em consonância com o modo de pensar animado pelo campo prático-conceitual acenado, o exercício de pesquisa que instituiu este estudo perseguiu o questionamento do que pensamos e fazemos, a problematização das práticas que

estratégia preponderante através da qual os modos de subjetivação apontados maquinam a relação com o *Outro* e não aludir à mera passagem de um modo ao outro, uma espécie de simples progressão, muito menos a completa distinção destas maneiras de subjetivar. Como vislumbramos anteriormente, cogitamos que esses modos de subjetivação coexistem na formação histórica em que nos situamos e agenciam distintas maneiras de operar modos de ser/viver/existir, isto é, distintas políticas de subjetivação. Entretanto, isto não implica dizer que o modo de subjetivação que vem se esboçando com força desde o final do século XX e é dominante hoje não apresenta traços que são característicos do modo de subjetivação identitária e vice-versa. A própria lógica identitária é exemplo disso. Tal lógica institui o caráter principal do modo de subjetivação identitária e é ainda, como veremos, traço de veras marcante no modo de subjetivação capitalística.

nos constituem e o acolhimento das diferenças que nos inquietaram no decorrer da sua construção, cultivando uma prática de pesquisa ético-estético-política e, neste horizonte, uma política de produção do conhecimento que deseja experimentar e inventar de outros modos de viver. A fim de operar essa maneira de entrar nos jogos de saber e de se relacionar com o poder, recorreremos às orientações metodológicas lançadas pelo método da cartografia - modo de conceber a pesquisa e a relação pesquisador-pesquisado que visa o estudo da dimensão processual da subjetividade e de seu processo de produção e se coloca como algo a ser experimentado e assumido como atitude e não como algo a ser aplicado - e, incitada pela rede de autores com a qual nos conectamos, notadamente, por Marluçy Paraíso, tomamos a leitura e a escrita como dispositivos.

Em face desses motes, dispusemos o escrito em três “traçados”. No traçado 1, *A política de produção do conhecimento que anima o estudo*, tratamos do encontro e da relação que tecemos com a temática e com o campo prático-conceitual que nos permitiu construir e atravessar as questões que agitaram a pesquisa, assim como da problemática e das diretrizes metodológicas e estratégias descrito-analíticas que a guiaram.

Dentre os conceitos-ferramentas que nos propiciaram empreender o estudo em pauta, destacamos as noções de subjetividade, sujeito e subjetivação.

Ao longo desse traçado, compusemo-nos, de modo especial, com Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault, Gilbert Simondon, Antônio Negri, Michael Hardt, Peter Pál Pelbart, Judith Revel, Suely Rolnik, Luiz Fuganti, dentre outros. No que concerne ao modo de produzir a pesquisa, engendramo-nos com diversos pesquisadores brasileiros que tratam de temáticas relacionadas à questão do método, principalmente, dos métodos de pesquisa intervenção.

Motivados pelo propósito de mapear as linhas/forças que engendram o processo de produção da política de relação com o *Outro* fabricada pela subjetivação dominante e o modo como essa política atua e institui a nossa relação com o *Outro* hoje, dialogando com a mesma rede de teóricos, no traçado 2, *O processo de produção e o modus operandi da política de relação com o Outro maquinada pelo modo de subjetivação*

capitalística, atravessamos o próprio processo de produção e as estratégias de ação da subjetivação capitalística.

Num primeiro momento, percorremos algumas das transformações que estão se delineando nos campos econômico, social, político e cultural desde o século XX, especialmente, aquelas que processam a emergência da Sociedade Mundial de Controle e da nova ordem produtiva que vem agenciando a lógica que tece e difunde, em escala mundial, o modo de existir, prevalecente, no panorama atual.

A partir deste ponto, perpassando a política de subjetivação que rege a nossa existência, procuramos acessar a maquinação por meio da qual a subjetivação capitalística trama a forma como nos relacionamos com o *Outro*. Em seguida, passamos a abordar o jogo de operacionalização e a peculiaridade da política de relação com o *Outro* que esse modo de subjetivação confabula.

No último traçado, *Aventurando cruzar alguns estudos*, atrevemo-nos a cruzar algumas obras de Antônio Negri, Michael Hardt, Peter Pál Pelbart, Suely Rolnik e Luiz Fuganti, intercessores que em seus ditos e escritos vêm vislumbrando possibilidades de ultrapassarmos a máquina capitalística. O que buscamos, com isso, foi esboçar o que os pesquisadores citados têm apontado neste sentido, bem como as pistas que nos cedem para pensarmos a produção de políticas concorrentes de relação com o *Outro*, no cenário em que vivemos.

Adicionalmente, na sessão que intitulamos de *(In)conclusões*, entendendo que não nos cabia a tarefa de oferecer um desenlace dos traços delineados e que este estudo constituiu um arranjo efêmero de leitura e tão só um modo de pensar o objeto traçado, dedicamo-nos a resgatar as ideias e apostas que nos pareceram ser mais caras à pesquisa e às questões com as quais tais ideias e apostas nos fizeram encontrar nesta etapa.

Se produzimos sentidos quando versamos sobre um determinado objeto, convém dizer que esperamos que as realidades fabricadas, no decorrer das páginas que se seguem, oportunizem, ao menos em alguns dos seus traços, a experimentação da potência de variação que institui a vida.

Traçado 1

A política de produção do conhecimento que anima
o estudo

A vida é um rizoma, e pode ser percorrida em diversas direções, sendo reinventada em cada viagem e por cada um que a percorre. É feita de direções flutuantes, que transbordam, sem remeterem a uma unidade. Isso não seria o próprio ato de conhecer/pesquisar?

Roberta Carvalho Romagnoli

1.1. O encontro com a temática

A presente pesquisa debruçou-se sobre a temática da subjetivação, mais especificamente, sobre o tema da produção de subjetividade na contemporaneidade.

A subjetivação é matéria recorrente hoje nas pesquisas de graduandos e pós-graduandos de diversas áreas do conhecimento. Em surdina, nos corredores acadêmicos, há quem afirme que a frequência de trabalhos sobre o assunto se deve a uma onda “modelesca” e alegue que, na mesma linha, os termos referentes a esse mote transformaram-se em vocábulos obrigatórios em todo tipo de discussão.

Especulações à parte, o fato é que esses burburinhos não parecem ser meramente supositivos. Ao versar sobre a adoção e difusão a-crítica de referenciais teóricos, conceitos e práticas institucionais no meio científico, Rosa Fischer (2007) afirma que no atual cenário universitário o conceito da subjetivação tornou-se, retomando as palavras de Paul Veyne (1982), uma espécie de chave que entra em qualquer fechadura, um conceito impreterível em propostas de pesquisas dirigidas a alguns programas.

[...] conceitos como o de subjetivação (tomado por Michel Foucault) tornaram-se atualmente, em projetos de alguns programas de pós-graduação em Educação e Psicologia, quase que obrigatórios: tudo nos subjetiva, tudo são modos de subjetivação, um programa de TV subjetiva, uma manual de auto-ajuda subjetiva, livros de literatura infantil subjetivam, as regras hospitalares de conduta de uma enfermagem subjetivam, e assim por diante. (FISCHER, 2007, p.56-57).

Devido à recorrência dessa noção - a de subjetivação -, a referida autora aponta a necessidade de suspendermos, temporariamente, a obviedade operatória que lhe atribuímos e realizarmos uma problematização dessa ferramenta investigativa, assim como dos nossos modos de pensar e existir acadêmicos.

Em consonância com a recomendação de Fischer (2007), a tarefa primeira deste estudo consistiu em abandonar o sereno terreno do senso comum acadêmico ao qual me conecto, e em pensar as relações que teço com os instrumentos teórico-metodológicos que utilizo para construir o problema de pesquisa, enfim, com aquilo que, nos termos dessa pesquisadora, me é oferecido como “salvação”.

Teria eu aderido, ainda que ingenuamente, ao movimento “modelesco” quando optei pela temática da subjetivação?

Vivemos sob uma certa forma de pensar. A própria Psicologia já traduz uma maneira de pensar. Além disso, pesquisamos a partir de determinadas filiações. Não porque sejam melhores que qualquer outra, mas porque, consoante assevera Sandra Corazza (2007), um modo de ver e pensar o objeto produz sentido para nós e nos significa, porque somos contagiados por um certo ângulo de análise. Estamos, então, inevitavelmente atrelados a uma perceptiva teórica e a um modo de operá-la, ou seja, a um campo prático-conceitual e, por conseguinte, a uma determinada política de produção do conhecimento, quando produzimos nossos estudos.

As questões que se impõem são, portanto: A que campo prático-conceitual estou filiada? Como se produziu o interesse em problematizar a política de relação com o *Outro* agenciada pelo modo de subjetivação capitalística?

O campo prático-conceitual que agenciou a produção desta pesquisa se constitui, sobretudo, pelas ferramentas teórico-metodológicas inspiradas ou tecidas a partir das ideias tramadas por Gilles Deleuze e Félix Guattari, as quais são conjugadas sob a denominação de Filosofia da Diferença³, e por uma extensa rede

³Pragmática, Esquizoanálise e Paradigma Ético-estético-político são algumas das terminologias também conferidas a tais ideias.

de intercessores⁴. Tal rede compreende os grupos de estudos e discussões⁵, as disciplinas⁶ e o grupo de pensadores formado tanto pelos filósofos já citados como por Michel Foucault, Gilbert Simondon e por uma gama de pesquisadores que operam, direta ou indiretamente, e cada um a seu modo, aquelas ferramentas teórico-metodológicas, os quais serão oportunamente citados ao longo do trabalho.

Foram os engendramentos com esse campo que me impeliram a pensar os jogos de constituição, de operacionalização e de possíveis ultrapassamentos da política que modula, em nossos dias, o modo como nos relacionamos com nosso próprio movimento processual de devir-outro, isto é, com o *Outro*. Tais engendramentos se processam casualmente desde a graduação, quando cruzei com as ideias de poder⁷, de verdade⁸ e de modos de subjetivação⁹ elaboradas por

⁴Os intercessores, de acordo com Deleuze (2007) e Deleuze e Parnet (1998a) são a criação, aquilo que nos permite encontrar uma ideia e sem o que não há obra. Como ressalva Deleuze (2007, p.156): “Podem ser pessoas - para um filósofo, artistas ou cientistas; para um cientista, filósofos ou artistas - mas também coisas, plantas até animais, como em Casrañeda. Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores. É uma série. Se não formos uma série, mesmo que completamente imaginária, estamos perdidos”. Daí o filósofo assinalar também que “sempre se trabalha em vários, mesmo quando isso não se vê. E mais ainda quando é visível” (Id., Ibid., p.156).

⁵Especialmente o grupo de estudos que se debruçou sobre obras de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, conduzido pelo professor Bruno Martins Machado, em 2008, na Universidade Federal de Sergipe; o grupo de pesquisa Produção de Subjetividade, Saúde e Autonomia Individual e Coletiva - PROSAICO, coordenado pelos professores Liliana da Escóssia Melo e José Maurício Mangueira Viana; e o grupo de discussão agenciado por mestrandos da turma 2011.

⁶Notadamente as disciplinas “Psicologia Social II”, “Psicologia Social III” e “Conceitos Contemporâneos” ministradas, respectivamente, pelas professoras Ariadne Cedraz, Maria Teresa Lisboa Nobre Pereira e Liliana da Escóssia Melo, as quais foram cursadas na graduação em Formação de Psicólogo da Universidade Federal de Sergipe; e as disciplinas “Tópicos Avançados em Metodologia de Pesquisa: Cartografia e outras estratégias de pesquisa intervenção”, “Tópicos Avançados em Psicologia Social e Política II”, “Tópicos Especiais em Sociedade, Sujeito e História” e “Produção de Subjetividade: princípios e fundamentos”, ministradas, na devida ordem, pelos professores Liliana da Escóssia Melo, Lívia Godinho Neris Gomes, Kleber Jean Matos Lopes, José Maurício Mangueira Viana e Liliana da Escóssia Melo. Estas últimas cursadas no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da mesma instituição.

⁷Em recusa à ideia de poder enquanto instância estática, pontualmente localiza/determinada e hierárquica Foucault (1988; 2009) toma o poder como algo que se exerce por todos, em todas as partes e em todos os instantes, e não como algo que se possui, afirmando assim a ideia de o que há, desta forma, são relações difusas de poder, as quais, inclusive, também só existem porque pensadas em função das relações de resistência.

⁸A verdade, segundo Foucault (2000), é forjada, inventada, pelos regimes discursos. O que existe, neste sentido, são apenas regimes discursivos, práticas discursivas que fazem algo funcionar como verdadeiro.

⁹Os modos de subjetivação concernem, de acordo com o que aponta Foucault (1983), as “práticas de si”, as atividades sobre si mesmo que se constituem através dos “jogos de verdade” e instituem os sujeitos; refere, assim, as maneiras pelos quais nós nos tornamos sujeitos.

Foucault (1979; 1983; 1988; 2003; 2009), e seguem se efetivando na relação que venho alinhavando com os conceitos-ferramentas¹⁰ fabricados por Deleuze e Guattari e com as investigações realizadas pela mencionada rede de estudiosos.

O problema que fomenta esta pesquisa foi se lançando em meio aos agenciamentos experimentados no decorrer da minha trajetória acadêmica, principalmente, no compasso dos movimentos empreendidos no curso do mestrado, e se instituindo como tal, à medida que fui encontrando¹¹ o modo de pensar animado pela Filosofia da Diferença e pelos intercessores apontados, como também ziguezagueando com eles.

Com esta declaração, deve-se observar que estou pactuando com uma política do conhecimento que nega a pré-existência dos problemas de pesquisa e afirma que estes são antes fabricados, enquanto nós estabelecemos interlocuções com os conceitos e os fazemos funcionar, conforme assinala Corazza (2007, p.112-113): “As questões feitas àquilo que chamamos de realidade são constituídas pela(s) perspectivas teórica(s) de onde olhamos e pensamos esta mesma realidade”. Ou melhor, são incessantemente modulados pelo próprio campo prático-conceitual, ao passo que colocamos os nossos sentidos sob suspeita e problematizamos aquilo que está dado, abrindo caminhos a outros sentidos, como pontua Virgínia Kastrup, para quem o problema surge como invenção, “indica uma dissonância de sentido” e traduz “a presença de um nó, onde linhas se encontram atadas, mas pode ser desfeito, liberando linhas presas e possibilitando sua amarração a outras distintas” (KASTRUP, 2008, p.472).

Por fim, nos termos de Corazza (2007, p.116): “O problema nasce desses atos de rebeldia e insubmissão, das pequenas revoltas com o instituído e aceito, do

¹⁰Tal como afixam Deleuze e Guattari (2010), os conceitos dizem o acontecimento, possuem um devir, são totalidades fragmentárias, contornos irregulares que se emaranham, nascem de lances de dados, de agenciamentos concretos; são pontes moventes, centros de vibração em si mesmos e em relação a outros e, por isso mesmo, são “exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades, que lhes convêm ou não, que passam ou não passam” (Deleuze; Parnet, 1998a, p.12). Em decorrência dessa definição, batizamos as intensidades que me convieram, que me passaram e me propiciam criar pontes e fomentar relações diversas nesta pesquisa como conceitos-ferramentas.

¹¹Encontrar no sentido em que emprego aqui remonta a ideia de “encontrar” assinalada por Deleuze e Parnet (1998a, p.15): “é achar, é capturar, é roubar [...] Roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou fazer como”.

desassossego em face das verdades tramadas, e onde nos tramaram”, do exercício de suspeição que realizamos “sobre a própria formação histórica que nos constitui, o que ele pretende é interrogá-la” e “só é constituído como problema - configurado, delineado, esclarecido, iluminado, feito visível e enunciado -, desde as práticas teóricas que o tornam problemático, que o criam enquanto problema” (CORAZZA, 2007, p.112).

Vale notar ainda que, sob esse viés, assim como nos ensina Foucault (1979), uma teoria não se aplica a uma prática, pois é antes também uma prática; não descreve ou descobre a realidade, implica a própria produção da realidade. Daí o mencionado campo ser prático-conceitual e o fato de ele se configurar como uma espécie de caixa de ferramentas que nos permite maquinar a pesquisa.

Que ferramentas teórico-metodológicas e intercessores me oportunizaram construir e aventurar atravessar o problema que foi se inventando neste estudo? Que tipo de relação esse campo prático-conceitual me possibilitou tecer com as questões que o movem e com o exercício de pesquisa? Que apostas e sendas impeliram ao presente estudo? São esses os aspectos que abordaremos a seguir.

1.2. O campo prático-conceitual e a problemática

As ferramentas teórico-metodológicas que me propiciaram fabricar e me arriscar a trespassar o problema de pesquisa foram extraídas, especialmente, do conjunto de ideias maquinadas pelos filósofos da diferença, sobretudo por Deleuze e Guattari. Em contestação à ideia de imutabilidade e a lógica totalizadora e dicotômica afirmada pela tradição filosófica, a Filosofia da Diferença tem como eixo central a noção de multiplicidade.

Por multiplicidade Deleuze (1988) entende o fluxo que conjuga as singularidades - as diferenças puras que se agenciam -, o movimento que devém e produz diferença, a própria realidade. Uma multiplicidade, afiançam Deleuze e Guattari (2011, p.15): “não tem nem sujeito, nem objeto, mas somente

determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade)”.

Nas palavras de Tomaz Tadeu da Silva (2000; 2002), a multiplicidade é um fluxo ativo e produtivo que estende e multiplica, prolifera, dissemina; “uma máquina de produzir diferenças (SILVA, T., 2000, p.100-101); é a capacidade que a diferença tem de (se) multiplicar”(SILVA, T., 2002, p.66).

Assim concebida, a multiplicidade não guarda qualquer relação semântica com as ideias de variedade ou diversidade. A única variedade que pode ser cogitada, ressalta Deleuze (1988), é a variedade de multiplicidade, isto é, a diferença.

Conforme afirma ainda o filósofo, a multiplicidade não designa uma combinação entre o múltiplo e o uno. Indica, pelo contrário, uma organização própria do múltiplo que não tem necessidade da unidade para formar um sistema. Neste sentido, “Em toda parte, as diferenças de multiplicidades e a diferença na multiplicidade substituem as oposições esquemáticas e grosseiras [...] E talvez seja uma ironia dizer: tudo é multiplicidade, mesmo o uno, mesmo o múltiplo” (DELEUZE, 1988, p.174). Na mesma linha, Deleuze e Guattari (2011) asseveram:

As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.10).

Com essa noção de multiplicidade, a perspectiva em questão efetua dois empreendimentos. Em um deles, denuncia “o Uno e o múltiplo, a limitação do Uno pelo múltiplo e a oposição do múltiplo ao uno” (DELEUZE, 1988, p.191-192). No outro, delata o subjulgamento da diferença empreendido pelo modelo representacional quando fundamentado na suposição do primado da identidade - na pressuposição de que a identidade, a essência, é a fonte da verdadeira natureza das coisas, dos homens e do mundo - toma a identidade como elemento primeiro e tão - só concebe a diferença em relação a essa instância originária, isto é, como um

movimento segundo, um movimento que depende de outra coisa que não dela própria, a saber: do Mesmo, do idêntico.

Através dessas investidas a Filosofia da Diferença coloca em xeque toda tentativa de naturalização, totalização e/ou simplificação; realoca a lógica dicotômica e naturalizante; e reverte o jogo operado pelo modelo representacional, afirmando a diferença enquanto potência primeira, enquanto motor constituinte de tudo que é afirmado como estável, potência instituinte, então, da própria produção desse contorno que o referido modelo denomina como identidade, consoante Deleuze aponta na passagem: “Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um "efeito" óptico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição” (DELEUZE, 1988, p.8).

A diferença de que se trata - a diferença primeira - consiste em uma intensidade que difere sempre de si mesma, que incita/possibilita um devir-outro, uma reconfiguração das singularidades; não remete ao diverso; “é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso” (DELEUZE, 1988, p. 209). Para Silva (2002, p.66), a ideia de diferença em questão “não tem nada a ver com a diferença entre x e y, mas com o que se passa entre x e y”, com o que faz x tornar-se outra coisa.

Com a lógica da multiplicidade a Filosofia da Diferença traz à baila a aposta de que tudo que parece estável é fruto provisório de múltiplas conexões e devires, de um processo contínuo que não se encerra; e abre, assim, caminho a um outro modo de pensar. Daí Deleuze e Guattari (2011) advertirem, como expusemos anteriormente, que a unidade, a totalidade, o sujeito constituem processos que acontecem nas multiplicidades. Eladio Craia (2005), em alusão a esse modo de pensar, assinala:

Eis aqui a grande luta de Deleuze, aquela cujo único objetivo é extrair a diferença do registro da representação e liberar a sua força como potência primeira, como princípio plástico e não fundacional de tudo o que “é”. Uma nova “ordem”, baseada na diferença não derivada - sobretudo em relação a qualquer forma de identidade -, mas uma ordem muito especial, na qual as atribuições não se encontram ancoradas nem estáticas, na qual as séries de fluxos

nunca coincidem com seu signo; quem sabe um *caosmos*? (CRAIA, 2005, p.57).

Em direção semelhante Jorge Vasconcelos (2005, p.151) assegura que a lógica da multiplicidade constitui a “operação do pensamento de subtrair as figuras do Mesmo, do Semelhante e do Análogo, fazendo com que a Diferença se constitua como o que pode e deve ser pensado”.

O que tal modo de pensar protesta é, portanto, não a negação das formas, mas a objeção às determinações e simplificações promovidas pelas dicotomizações e naturalizações; a complexidade e a processualidade, por fim, outra forma de conceber a existência e sua produção.

Deste ponto de vista, toda realidade é entendida como movente, composta simultaneamente pelo que Deleuze e Guattari (2012) nomeiam como plano da organização e plano de consistência.

O plano da organização, das formas ou do instituído sustenta as linhas duras e atua sobrecodificando e segmentando a processualidade. Por sua vez, o plano de consistência, também chamado de plano das forças, das relações, da imanência ou do instituinte, esteia as linhas flexíveis e propicia o escape do instituído e a transformação destas em linhas de fuga que se dirigem à invenção. Toda forma incide, nesse sentido, numa espécie de estabilização temporária que é produzida pelo engendramento desses dois planos.

Sob esse ângulo, num movimento de problematização da noção de sujeito sustentada pela tradição filosófica - que o afirma como algo que encontramos numa suposta natureza humana - Guattari e Rolnik (2011) propõem a concepção de uma subjetividade que é fundamentalmente fabricada, consumida e modelada no registro do social por uma gama de agenciamentos.

Na mesma linha, Deleuze (2007) assevera que a subjetivação tem pouco a ver com o sujeito fomentado por aquela tradição. Nas palavras dele: “Trata-se antes de

uma individuação operando por intensidades [...], campos individuados e não pessoas ou identidades” (DELEUZE, 2007, p.116-117).

A subjetividade é entendida, pois, como o modo intensivo, o arranjo existencial produzido no registro social, mais especificamente, no entrecruzamento de diversos componentes sociais como a economia, a ciência, a família, a religião, a linguagem, dentre outros.

Essa maneira de conceber a subjetividade não vem apontar, de acordo com Machado (1999), uma nova maneira de nos referirmos à esfera privada, à interioridade do sujeito - forma-subjetividade¹² corriqueira em nossos dias - ou de fazer menção à existência de uma figura fixa que se estabeleceria na infância e se desenvolveria ao longo da vida, como destaca Rolnik (2000); vem antes traduzir um processo complexo, coletivo e heterogêneo de produção.

Nesta perspectiva, o sujeito afirmado pela tradição filosófica - o sujeito enquanto instância portadora de uma essência, de uma unidade - não existe. O sujeito é tomado como o efeito transitório produzido no agenciamento de múltiplas determinações coletivas; não possui uma subjetividade, ele próprio constitui antes uma subjetividade que se produz, incessantemente, a partir de uma composição singular transitória de inúmeros componentes (familiar, profissional, econômico, cultural, etc).

Dito de outra maneira, deste ponto de vista, o sujeito é tão somente concebido como o território existencial produzido pelo processo de subjetivação. É isso que Deleuze (2007, p. 141) parece salientar quando diz: “Não há sujeito, mas produção de subjetividade: a subjetividade deve ser produzida, quando chega o momento, justamente porque não há sujeito”.

O que se afirma com essa concepção de sujeito é que o sujeito não está dado, que ao contrário, se constitui no dado, no fluxo do sensível em meio ao movimento, à mudança destituída de lei, enfim, naquilo que Deleuze (2001) denomina como

¹²Machado (1999a) denomina forma-subjetividade a forma provisória que se institui e configura um certo território existencial. Exemplo disso, segundo ela, é a supervalorização da esfera privada que é tão comum em nossos dias, uma forma-subjetividade que ignora a produção histórica e simula a unidade.

experiência. E se o sujeito se institui na experiência é porque não há sujeito identitário, mas apenas sujeito prático. É essa a afirmação que Deleuze aparenta expressar ao dizer: “O dado já não é dado a um sujeito; este se constitui no dado” (DELEUZE, 2001, p.77-78). “Se o sujeito se constitui no dado, somente há, com efeito, sujeito prático” (DELEUZE, 2001, p.98).

O que essa maneira de pensar traz à tona é, desta forma, o permanente movimento de composição e recomposição, de dobradura e remanejamento dos fluxos e das formas; é, enfim, o constante processo de produção de subjetividade, a subjetivação.

Os múltiplos componentes que participam da constituição da subjetividade se difundem no tecido social e lhe dão movimento através de instituições e práticas. E é no encontro das forças/fluxos desses componentes que o sujeito se constitui.

A subjetividade é composta de uma parte formal e uma parte sensível, a qual permite que ela sofra modificações ao longo do tempo. O agenciamento entre as forças/fluxos dos referidos componentes é o que estabelece distintas combinações entre a parte formal e a sensível.

Consoante Machado (1999), é como se inúmeras peças de um jogo se embaralhassem de formas variadas e com intensidades distintas. A composição singular que daí resulta configura uma espécie de contorno, que a tradição filosófica convencionou chamar de “eu” ou de individualidade.

Continuamente, um jogo de forças que atua sobre as forças/fluxos da subjetividade provoca uma dinâmica de atração e repulsa em direção à composição já existente e promove novas relações sem que seu contorno seja alterado. Todavia, essas modificações vão se acumulando até que se tornam excessivas e ultrapassam um limiar de suportabilidade. Esse feito provoca uma tensão entre as duas dimensões da subjetividade, a formal e a sensível, e, por conseguinte, uma desfiguração daquela composição singular, fazendo emergir um novo e inusitado

diagrama¹³ de relações de forças, um outro arranjo/combinção entre elas, o qual impele uma outra subjetividade, como assegura Rolnik (2000):

O contorno de uma subjetividade delinea-se a partir de uma composição singular de forças, um certo mapa de sensações. A cada novo universo que se incorpora, novas sensações entram em cena e um novo mapa de relações se estabelece, sem que mude necessariamente a figura através da qual a subjetividade se reconhece. Contudo, à medida em que mudanças deste tipo acumulam-se, pode tornar-se excessiva a tensão entre as duas faces da subjetividade - a sensível e a formal. Neste caso, a figura em vigor perde sentido, desestabiliza-se: um limiar de suportabilidade é ultrapassado. A subjetividade tende então a ser tomada por uma inquietude que a impele a tornar-se outra, de modo a dar consistência existencial para sua nova realidade sensível (ROLNIK, 2000, p.63).

As forças que promovem essa inquietação operam no que Deleuze (1998b) denomina de fora que, nessa acepção, nada mais é do que uma matéria móvel e virtual animada por uma pluralidade de forças. Daí o fato de Pelbart (2009) se referir ao fora como espaçamento das entre-forças, espaçamento vertiginoso. E como ainda afirma Deleuze “a relação das forças componentes com o lado de fora não deixa de provocar variações na forma composta, sob outras relações, ao sabor das novas composições” (DELEUZE, 1998b, p.95).

Deste modo, a cada vez que um novo diagrama se forma, efetua-se nas forças do fora - que aqui, diferentemente, já se apresenta como uma espécie de atividade interna - as quais se encontram em puro devir, uma espécie de inflexão, curvatura, ou melhor, de dobradura, que transpõe aquelas forças e seu poder, fazendo-as afetarem a si mesmas.

Essa dobra das forças do fora sobre si mesmas é o que faz a subjetividade circunscrita se desmanchar e se refazer, é o que Foucault, segundo Deleuze (2007, p.141), chama de subjetivação: “É isso a subjetivação: dar uma curvatura à linha, fazer com que ela retorne sobre si mesma, ou que a força afete a si mesma”.

¹³Inspirada em Deleuze (1998b), podemos dizer, de forma bastante sucinta, que o diagrama é um mapa, uma cartografia das relações de forças, de densidade, de intensidade, que caracteriza uma determinada formação.

Conforme salienta Silva, R. (2004), o conceito de dobra alude tanto a um território subjetivo quanto ao processo de produção desse território; refere, nesta linha, à coextensão dentro-fora. Na mesma direção, Rolnik (1997a) destaca que se, há aqui, como na concepção tradicional de subjetividade, a pressuposição da existência de um dentro e de um fora, distintamente não se supõe uma exterioridade separada de uma interioridade. Dentro e fora são indissociáveis e, no entanto, inconciliáveis, pois o dentro se constitui como um prego, um forro do fora, o lado de dentro do lado de fora, uma espécie de cristalização temporária de um diagrama que implica uma subjetividade, uma desintensificação das forças que atuam no fora; e este se institui como o lado de dentro do lado de fora, uma constante agitação de forças que desfaz a dobra e seu dentro, diluindo a figura atual da subjetividade até que outra se funde.

É neste, e somente neste sentido, que podemos falar num fora e num dentro da subjetividade: “o movimento de forças é o fora de todo e qualquer dentro, pois ele faz com que cada figura saia de si mesma e se torne outra. O fora é “um sempre outro do dentro”, seu devir” (ROLNIK, 1997a, p.29).

Sendo assim, quando os referidos intercessores concebem o sujeito como o território existencial produzido pelo processo de subjetivação, o que querem apontar, como Machado (1999) sinaliza, é que o sujeito é como que uma rede estriada que faz, desfaz e refaz continuamente dobras, espécies de formas transitórias, em que o dentro detém o fora, configurando-se como um fora da rede, e o fora desmancha o dentro, caracterizando-se como o outro do dentro, uma espécie de derivação do dentro.

[...] Imaginemos uma rede que não fosse lisa e sim estriada e cujos fios se misturam em uma trama embaralhada. [...] Pensemos que essa rede faça dobras, aproximando pontos distanciados e distanciando pontos próximos. Mas as dobras que se formam também se desfazem e outras então se formam em um movimento incessante [...] constituem então formas provisórias. Uma espécie de um dentro que não é fechado e que continua sendo parte de um fora-rede. A subjetividade pode ser pensada então como sendo formada por dobras. Mas as dobras são a própria rede, ou melhor, nós somos a própria rede [...] As dobras não são nem interiores e nem exteriores e sim formações provisórias de um entre que

mistura finitos materiais de expressão em ilimitadas combinações (MACHADO, 1999, p.212-213).

Ademais, é sumário notar que, conforme expusemos com Guattari e Rolnik (2011), Deleuze (1998b; 2007), Machado (1999) e Rolnik (1997a; 2000), se os díspares modos de existir são produzidos a partir da emergência de uma composição singular e transitória de múltiplos componentes, é por meio do complexo processo de reconfiguração dessa composição que esses modos de existir podem ser abandonados ou atualizados.

Um outro modo de nos referirmos a essa concepção de sujeito e a esse processo inventivo e permanente de criação de novos territórios existenciais é encontrado na Teoria da Individuação de Gilbert Simondon, a qual, aliás, inspirou Deleuze entre outros teóricos.

Simondon (2003a, p.101) assevera que a individuação, noção central no pensamento desse estudioso, “corresponde à aparição de fases no ser,”; “consiste no advento de um novo momento do ser, o momento do ser fasado, acoplado a si mesmo” (SIMONDON, 2003b, p.122); numa defasagem do ser em duas dimensões: a dimensão individuada, reconhecida por regularidades facilmente delimitáveis e pela aparente homogeneidade, pela tomada de uma determinada forma; e a dimensão pré-individual, condição prévia da individuação, caracterizada pela inexistência de limites e pela ausência de forma.

O ser pré-individual é, então, o ser sem fases, sem forma. Já o ser individuado é o ser fasado, o ser que tomou certa forma. E as fases, como Simondon (2003b, p.121) ainda aponta, “são tão somente esse desenvolvimento de uma parte e outra do próprio ser”. O ser, nesta direção, é pensado como sistema tenso, supersaturado, acima do nível da unidade; um sistema metaestável, o qual se mantém longe do equilíbrio sem, no entanto, ser instável. Tal sistema é tensionado pela existência de realidades heterogêneas, pela disparação de ao menos duas escalas ou ordens de grandezas distintas que não estabelecem comunicação interativa. O processo de individuação é responsável justamente pela mediação entre essas ordens de grandeza díspares e leva o ser individuado a uma estabilização temporária.

A individuação não esgota toda a realidade pré-individual. Por outro lado, faz aparecer o indivíduo e o par indivíduo-meio. Cada nova fase de individuação redefine aquelas duas dimensões e um regime de metaestabilidade não só é mantido pelo ser individuado, como também carregado por ele. Desta maneira, após esse processo ele conserva uma certa carga pré-individual - fonte de estados metaestáveis futuros e, por conseguinte, de novas individuações.

Esse processo de defasagem não implica nem síntese, nem retorno à unidade. A noção de unidade, assim como a de identidade, “não se aplicam [...] ao todo do ser, isto é, ao conjunto formado ulteriormente por indivíduo e meio, mas somente àquilo que, do ser pré-individual, se tornou indivíduo” (SIMONDON, 2003a.p.111).

O indivíduo é “uma realidade relativa, uma determinada fase do ser” (SIMONDON, 2003a, p.101). Tal como marca Escóssia (1999) é, então, um equívoco dizer que o sujeito coincide com o indivíduo ou mesmo dar o nome de indivíduo a uma realidade muito mais complexa: a de sujeito, que comporta tanto a realidade individuada - o indivíduo - como a dimensão pré-individual. O sujeito é uma individuação.

No engendramento com todas essas ideias e conceitos-ferramentas fui afetada, de modo especial, por duas suposições disparadas pela rede de autores convocada neste estudo:

I) se o sujeito se institui na experiência, se é um sujeito prático, é porque se constitui incessantemente no encontro intensivo que vivencia com as forças/fluxos que o tenciona/violenta ou, seguindo Simondon, na relação com outra carga pré-individual, pois é nesse engendramento que ele exercita sua potência de se defasar e diferir de si mesmo, ou seja, que passa a ter potencial para operar uma nova individuação. Referindo Kastrup (1999), se o sujeito se institui na experiência é porque é, antes de tudo, uma invenção, pois se constitui por e como um movimento de devir-outro que só se efetiva no trato, no choque com a matéria.

Como vimos, é exatamente a coexistência da figura existente com as outras forças/fluxos de subjetividades que vão se relacionando e compondo com aquela

que produz, num determinado momento, o limiar caótico que provoca a desacomodação e reconstituição de um território existencial; ou, nos dizeres de Simondon, um estado metaestável que induz o processo de individuação.

Nesse horizonte, é na medida em que o sujeito é capaz de se agenciar com as forças/fluxos intempestivos do fora e experimentar as turbulências e recomposições que elas incitam, isto é, capaz de experienciar a produção de diferença que elas diligenciam que ele devém e se constitui. É a essa experienciação - com a matéria, diria Kastrup (1999) - que em seus estudos Simondon (2003a) se refere quando assinala que a relação com o mundo e com outras realidades pré-individuais - realidade transindividual - é uma dimensão da individuação, e Rolnik (1995, p.148) aponta ao dizer que “é impossível pensar a subjetividade sem o outro”.

O *outro* a que tal pesquisadora faz menção corresponde àquilo que, segundo Mansano (2009), produz efeitos nos corpos e nas maneiras de viver, seja ele um outro social, a natureza, os acontecimentos, as invenções. Nos termos em que Rolnik (2011, p.287) emprega: “o outro é uma presença viva feita de uma multiplicidade plástica de forças que pulsam em nossa textura sensível, tornando-se assim parte de nós mesmos”. O *outro* constitui, pois, a matéria que nos faz instituirmo-nos *Outro*.

Nesta perspectiva, o *Outro* expressa não aquilo que se encontra fora, uma unidade separável e independente e muito menos aquilo que conforma um conjunto com aquilo que se é. Constitui antes aquilo que é produzido no encontro intensivo com as forças/fluxos do fora - na relação que tecemos com a matéria, com o *outro*, segundo acenam, respectivamente, Kastrup (1999); Mansano (2009) e Rolnik (2011) - : a nova existência, o novo corpo, que não é simplesmente um outro do mesmo, nem um terceiro, um outro exterior, mas sim aquilo que nos tornamos quando encarnamos a diferença - os estados inéditos a que somos inevitavelmente submetidos no engendramento com o mundo. Nesta linha, o *Outro* diz respeito àquilo que, como Levy (2011, p.44) assevera ao comentar a noção de neutro empreendida por Blanchot, “não se entrega ao mesmo”, àquilo que, ao contrário, nos arranca permanentemente de nós mesmos.

Em outras palavras, o *Outro* não traduz uma relação com aquilo que é exterior, com aquilo que é comumente chamado de alteridade, e sim uma relação com o próprio movimento de devir-outro continuamente, ou melhor, uma relação consigo. É justamente para marcar esse caráter que, ao nos referir a tal relação, fizemos uso da grafia *Outro*.

É essa relação consigo que Deleuze (1988) ao tratar da dobra, que ele apreende em Foucault através do tema do duplo, sinaliza quando aponta que o duplo não é a projeção de um interior, um desdobramento do Um, e sim uma reduplicação do ele nomeia como Outro, de um sempre-outro e de um Não-eu:

[...] o duplo nunca é projeção interior, é, ao contrário, uma interiorização do lado de fora [...] não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do Diferente. Não é a emanação de um Eu, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um duplo, na duplicação, sou eu que me vejo como o duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim (“trata-se de mostrar como o Outro, o Longínquo, é também mais Próximo e o Mesmo”). É exatamente como a invaginação de tecido na embriologia ou a feitura de um forro na costura: torcer, dobrar, cerzir... [...] (DELEUZE, 1998b, p.105).

II) afirmar o caráter processual da subjetividade significa alegar que a subjetivação consiste num processo que não se encerra, efetuando-se antes de formas diferentes ao longo da história; significa, por fim, conjecturar que distintos modos de produzir subjetividade, se processam em cada formação histórica.

Desta feita, assim como assinala Maria Regina Prata (2001), as palavras “modos”, “processos”, “formas”, que por vezes acompanham a menção à subjetivação, são empregadas pela aludida rede de estudiosos justamente para reforçar tal caráter/suposição.

E, sendo a subjetividade um território existencial, ao presumirem que os diversos modos de subjetivar que se produzem em cada constituição histórica, o que tais autores pressupõem são diversas formas de pensar o sujeito e de conceber a relação dele com o tempo, com o espaço, com o corpo, com os afetos, com a

produção, com o pensamento, com o desejo, enfim, a relação dele consigo e com o mundo, as quais são fabricadas por seus processos de subjetivação.

As diferentes maneiras de os processos de subjetivação operarem os modos de pensar o sujeito e maquinarem a sua relação consigo - a relação que o sujeito engendra consigo e com o mundo -, instituem, desta forma, díspares políticas de subjetivação. É através dessas diferentes formas de acionar os processos de subjetivação que os modos de subjetivação ativam, por conseguinte, distintas formas de nos relacionarmos com o *Outro*.

Na esteira da tradição filosófica que toma o sujeito como uma instância dada *a priori*, o modo de subjetivação que se processa prioritariamente até meados do século XX, o modo de subjetivação identitária, concebe o sujeito como uma existência portadora de natureza prévia e estável e, balizando-se na lógica binária, presume que o sujeito e o *outro* - aquilo que no vestígio de Rolnik (2011) e Mansano (2009) concebemos como uma presença viva que nos afeta, seja um outro social, um acontecimento, uma invenção - são unidades apartáveis e fabrica uma experiência subjetiva assaz territorializada.

Neste sentido, a política de subjetivação identitária oculta o caráter processual da subjetividade - o traço experimental do sujeito -, recusa seu poder de devir e inventar-se, tornando a dimensão processual da produção de subjetividade menos percebível. Desta feita, efetiva o que estamos denominando como operação de obliteração do que, ainda na esteira de Rolnik (2011), Mansano (2009) e de Levy (2011), entendemos como *Outro*.

De acordo com autores como Guattari e Rolnik (2011), podemos dizer que há um modo de subjetivação que vem se esboçando desde a segunda metade do século XX e que é predominante em nossos dias. Designado por Guattari (2004) como modo de subjetivação capitalística, assim como asseveram Rolnik (2011), Pelbart (2003), Revel e Negri (2012), tal subjetivação admite a condição processual e experimental do sujeito e requisita, visivelmente, essa vitalidade subjetiva. Contudo, paradoxalmente, fabrica territórios existenciais menos vulneráveis ao que avocamos

como *outro*, logo, menos capazes de tornarem-se, acidentalmente, *Outro* (ROLNIK, 2010; FUGANTI, 2007).

Evidentemente, a demarcação entre a subjetivação identitária e a capitalística não se efetiva de forma tão abalizada quanto acenamos. Pensamos, junto aos estudiosos já mencionados, que esses modos de subjetivação coexistem na formação histórica em que nos situamos e agenciam distintas maneiras de operar modos de ser/viver/existir, isto é, distintas políticas de subjetivação. Porém, isto não implica dizer que o modo de subjetivação que vem se esboçando com força desde o final do século XX e é dominante hoje não apresenta traços que são característicos do modo de subjetivação identitária e vice-versa. A própria lógica identitária é exemplo disso. Tal lógica institui o caráter basilar da subjetivação identitária e é ainda, como veremos no traçado 2, traço deveras marcante na subjetivação capitalística.

Assim sendo, a marcação empreendida não objetiva referir à mera passagem de um modo ao outro, uma espécie de simples progressão, muito menos a completa distinção destas maneiras de subjetivar. Ela tem antes um efeito estritamente didático, visa apenas assinalar a estratégia prevalecente através da qual os modos de subjetivação apontados maquinam a relação com o *Outro*.

Agenciando-nos com os citados pensadores, as hipóteses que empreendemos são: I) o modo de subjetivação capitalística trama uma política de relação com o *Outro*, ou relação consigo, distinta da que é maquinada pela subjetivação identitária, isto é, uma política singular de relação com o *Outro*; II) se é através dessa insólita política que a subjetivação capitalística produz a maneira de nos relacionarmos com o *Outro*, na contemporaneidade, pensamos que é no movimento de problematização dessa política de relação com o *Outro* e, neste horizonte, da própria subjetivação capitalística que podemos mapear a conjunção de linhas que alinhavam tal maneira de nos relacionarmos com o *Outro*, bem como as forças que podem impulsionar formas concorrentes de relação consigo, outras políticas de subjetivação e, porque não dizer, outras políticas de invenção?

Tendo em vista essas proposições, a fim de traçar a política de relação com o *Outro* fabricada pelo modo de subjetivação capitalística o presente estudo intentou

problematizar os processos de subjetivação que predominantemente acionam o modo de nos relacionarmos com o *Outro*, em nossos dias, quer dizer, a política de subjetivação tramada pela subjetivação capitalística. Sem nutrir-se da pretensão de esgotar a problemática acenada, buscou pensar, precisamente: *Como a política de relação com o Outro maquinada pelo modo de subjetivação capitalística é forjada e opera? De que maneira outras políticas de relação com o Outro podem ser produzidas no cenário contemporâneo?*

Segundo o olhar aludido pelo campo prático-conceitual ao qual estou conectada, o exercício de pesquisa, como assinalam diversos pesquisadores, a exemplo de Maria Elizabeth Barros, Nelson Lucero, Rosa Fischer, Leila Machado, Denise Gottardi, Simone Paulon, Roberta Romagnoli, e Marlucy Paraíso, não pretende conhecer/explicar o objeto, dominar um campo de saber, anseia antes debruçar-se sobre os processos de produção da diferença, os processos de invenção.

Esse modo de pensar implica uma prática de pesquisa que, conforme vislumbram Barros e Lucero (2005), Fischer (2007) e Machado e Gottardi (2011), persegue o questionamento do que pensamos e fazemos. Para tanto, convida-nos a questionar a realidade constituída, a problematizar as práticas que nos constituem, a exceder tanto o senso comum, ordinário ou acadêmico, como a nós mesmos, a nosso próprio pensamento e, por fim, a experimentarmos o processo de invenção e criarmos um campo no pensamento que acolha as diferenças que nos inquietam, durante o processo de pesquisa.

O pesquisador é, nesse sentido, chamado a produzir outras perguntas, outras realidades, outras subjetividades, “a equilibrar-se na linha feiticeira, a pensar/a exercer um modo de vida, a estudar e viver a própria vida presente” (FISCHER, 2007, p.68); em síntese, a escutar as diferenças que se produzem em nós e a desejar acionar novas formas de ser e estar no mundo. Nos dizeres de Foucault (2000), o pesquisador é convocado a empreender um exercício de liberdade.

O que a perspectiva a que me afilio supõe é, tão logo, a afirmação da vida em sua potência de variação. Ciente de que com esse movimento tal proposta produz uma determinada realidade sobre os objetos de que trata, que em certa medida os fabrica, todos que trabalham com o viés em pauta atentam ainda para os sentidos

que lançamos e/ou ganham força em nossos estudos, em nossas experimentações prático-conceituais. Daí a pressuposição de que existe uma estreita relação entre a produção de conhecimento e a política (BARROS; LUCERO, 2005).

Em suma, o campo prático-conceitual que anima a pesquisa me conduz a tecer com o problema que viso cruzar e com a própria produção da pesquisa uma relação ético-estético-política; me arremessa, enfim, numa prática ético-estético-política de pesquisa. É essa prática de pesquisa, ou melhor, essa política de produção do conhecimento que orienta as direções do estudo. Que apostas e sendas essa política impeliu a presente pesquisa?

De acordo com Boaventura Souza Santos (2002), a ciência moderna é regida pelo modelo de racionalidade que construiu suas bases a partir da revolução científica do século XVI, a qual, a princípio, desenvolveu-se no domínio das ciências naturais e se estendeu às ciências ditas sociais nos séculos XVIII e XIX. Tal modelo científico é, ainda segundo aquele teórico, o paradigma dominante até os dias de hoje.

O paradigma científico atribui o caráter racional apenas às formas de conhecimento que se pautam em seus princípios epistemológicos e regras metodológicas. Isso faz dele um modelo totalitário. O modelo em questão pressupõe distinções entre o conhecimento científico e o conhecimento do senso comum e entre a natureza e a cultura; ele encontra na matemática um instrumento de análise e modelo de representação da natureza e dá a ela lugar central em sua lógica.

Dessa atribuição, Santos (2002, p.5) argumenta que derivam duas consequências basilares à lógica de investigação racional. Primeiramente, “conhecer significa quantificar”. Em segundo lugar, “conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou”. É a ideia de que os elementos da natureza se dão numa determinada ordem e possuem certa estabilidade e, nesta direção, podem ser verificados e relacionados sob a forma de leis que ganha força nessa nova visão de mundo. O rigor científico é aferido conforme rigor das mediações e o que não é quantificável passa a ser

cientificamente irrelevante. As qualidades dos objetos são desqualificadas em detrimento das quantidades que eventualmente possam traduzi-lo. Com essas premissas, o método científico reduz a complexidade dos objetos e assume um caráter empírico.

Como nos fala Edgar Morin (1983), é por disjunção - notadamente a que se efetua entre o objeto e o meio - e por redução - do complexo ao simples - que a lógica desse paradigma opera, o que implica uma leitura ordenada e simplificada da realidade.

Devido a uma pluralidade de condições o paradigma moderno vem atravessando uma profunda crise. Dentre estas, as de ordem teóricas têm um papel fundamental, pois foi o aprofundamento do conhecimento que evidenciou a fragilidade dos pilares do modelo em questão. A mencionada crise anuncia que estamos a viver um novo período de revolução científica, um momento de transição que especula a emergência de um outro modo de pensar que, embora não possa ser determinado, já prevê o colapso das distinções básicas que assentam o conhecimento científico.

Ao me entrelaçar com uma prática de pesquisa ético-estético-política não estou simplesmente me opondo à política de produção do conhecimento fomentada pela ciência moderna, mas me aventurando nesse distinto modo de pensar que a crise do paradigma dominante vem promulgando.

Estou a um só tempo renunciando ao projeto da racionalidade científica, o qual, como destacam Barros e Lucero (2005), neutraliza os aspectos singulares das nossas experiências e impregnam o pensamento de “ “parâmetros” que enquadram a tudo e todos, o falso e o verdadeiro e toma todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais e invariáveis, cuja descoberta precisa é o objetivo dos esforços do pesquisador”, e arriscando outros planos de análise (BARROS; LUCERO, 2005, p.12). Nos termos empregados por Paulon e Romagnoli (2010), estou recusando a lógica reducionista empreendida pela ciência moderna e abarcando a complexidade e a processualidade que, como vimos, compõem toda realidade.

Estou, desta feita, situando-me em uma concepção de ciência que, como salientam ainda essas pesquisadoras, se distancia consideravelmente daquela que fora afirmada pelo século das luzes e ainda se faz dominante:

A cientificidade, nessa nova proposta, tenta abarcar a complexidade, e se efetua na sustentação dos planos de análise que compõem a realidade, nos jogos de forças que atravessam nós mesmos, pesquisadores, nossos objetos de estudos, as instituições, o campo do social, os quais são percorridos, transversalizados por forças de produção, reprodução e anti-produção, moleculares e molares (PAULON; ROMAGNOLI, 2010, p.92).

Estou, pois, apostando na experimentação de outras maneiras de entrar nos jogos de saber e nos relacionarmos com o poder, por fim, conectando-me à política de produção do conhecimento que visa a experimentação de outros modos de viver.

Neste ponto, a indagação que se coloca é: De que maneira busquei fazer essa prática de pesquisa funcionar neste estudo? Como tentei trabalhá-la? Recorremos às orientações fornecidas pela forma de operar a prática ético-estético-política de pesquisa que atende pelo nome de método da cartografia.

O método da cartografia é, consoante Kastrup (2008) e Barros e Kastrup (2009), um método inspirado nas ideias de Deleuze e Guattari (2011) para o estudo da dimensão processual da subjetividade e de seu processo de produção, “um modo de conceber a pesquisa e o encontro do pesquisador com seu campo”, afiança Romagnoli (2009, p.169).

O que anima a cartografia é uma reversão metodológica que consiste na transformação do *metá-bódos* em *bódos-metá*. Sob esse viés, a pesquisa deixa de ser definida como um caminho (*bódos*) predeterminado pelas metas dadas na partida e passa a ser concebida como o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas, e a consistir, portanto, numa experiência de experimentação. O método da cartografia, conforme nos falam Passos e Barros (2009), coloca-se, nesse sentido, como algo a ser experimentado e assumido como atitude e não como algo a ser aplicado.

Ao invés de regras a serem aplicadas, tal abordagem, um campo em construção, lança apenas algumas pistas que devem ser tomadas tão somente como referências para a manutenção de uma atitude de abertura que vai se produzindo e se calibrando no percurso da pesquisa.

Na linha da Filosofia da Diferença o método da cartografia compreende, destaca Kastrup (2008), o objeto, o sujeito, o território pesquisado e cada momento da pesquisa (a coleta, na análise, a discussão dos dados e a escrita dos textos) como um processo, como algo que possui uma certa processualidade, que já está em curso e ocorre a partir de uma configuração de vetores, forças ou linhas que atuam simultaneamente. Assim, parte do pressuposto de que a pesquisa se faz em movimento, no acompanhamento dessa rede processual e objetiva justamente desenhar a rede de forças/vetores à qual o objeto ou o fenômeno em questão se encontra conectado, suas modulações e seu movimento permanente, como assinalam Passos e Barros (2009). Em sentido distinto do que remonta a ciência moderna, cartografar, tal como marca Kastrup (2008), significa investigar processos de produção e não conhecer/explicar/representar objetos.

O que se pressupõe nesta perspectiva é que “numa investigação ocorrem encontros pesquisador-pesquisado que produzem interferência recíproca, produzindo movimentos em mão dupla” (KASTRUP, 2008, p.473). Na mesma direção, Mairesse (2003, p.260) assevera que “nesse encontro, não só o objeto, mas o próprio pesquisador já não é mais o mesmo”.

Sob esse ângulo, a pesquisa sempre se dá num espaço do meio. Conhecer e fazer se tornam aspectos inseparáveis, impedindo qualquer pretensão à neutralidade ou mesmo suposição de um sujeito e de um objeto como polos estáveis. Sujeito e objeto, pelo contrário, se engendram, se agenciam, se inventam, se constituem em cada pesquisar.

A cartografia, neste caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos e a formação de outros, afirma Lima (2009). Nos palavras de Kirst et al. (2003), é um terceiro que se produz, podendo conectar-se a outros e produzir infinitamente.

A intervenção, como salientam Passos e Barros (2009a), sempre se realiza por um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto, teoria e prática, conhecer e fazer num mesmo plano de produção ou de coemergência, o que é designado pelos mesmos como plano da experiência.

É neste sentido que a cartografia se contrapõe às pesquisas científicas tradicionais e se apresenta como um método de pesquisa-intervenção. Rompendo com as dicotomias teoria-prática, conhecer-fazer, sujeito-objeto, articulando pesquisador e campo de pesquisa, a cartografia toma o pesquisador como um intercessor, um vetor de passagem de um território ao outro. “Caminhar com o objeto, constituir-se no próprio caminho. Esse é o caminho da pesquisa intervenção” (PASSOS; BARROS, 2009a, p.31).

Como já assinalamos, o que surge como uma forma é compreendido pelo cartógrafo como um agregado de múltiplas forças. Desta maneira, o desafio da cartografia, apontam Escóssia e Tedesco (2009), é justamente a investigação das formas indissociadas da sua dimensão processual, do plano coletivo de forças que comparece tanto na cartografia de indivíduos quanto de grupos. O que implica dizer que a cartografia é sempre de um coletivo de forças, assim como frisam as referidas pesquisadoras.

É sumário colocar aqui que, consoante asseguram ainda Escóssia e Tedesco (2009, p.106), “acessar o plano das forças é já habitá-lo e, nesse sentido, podem os atos cartográficos, sendo também coletivos de forças, participar e intervir nas mudanças e, principalmente, nas derivas transformadoras que aí estão”.

Se o que se conjectura no processo de pesquisa é a análise das formas, ou seja, daquilo que está instituído; é acessar e acompanhar o plano de composição da realidade; se o que se quer realizar é uma espécie de geografia analítica desses planos o pesquisador-cartógrafo precisa, então, habitar esse plano coletivo de forças e garantir a possibilidade de colocar em xeque os pontos de vista e os territórios existenciais cristalizados com os quais está relacionado, exercício que exige ainda abertura engajada e afetiva, disposição para “acolher e ser acolhido na diferença que se expressa entre sujeito-objeto, pesquisador-pesquisado” (ALVAREZ E PASSOS,

2009, p. 149); bem como para questionar-se acerca das consequências ético-políticas do ato de pesquisar, pois como já vimos a produção de conhecimento e produção de realidade não se separam.

O cartógrafo deve descartar o lugar da neutralidade em favorecimento do lugar da implicação com a produção de conhecimento, a criação de possíveis, colocando a si mesmo em análise da implicação, alega Lima (2009). Afinal, como ressaltam Passos e Eiraldo (2009, p.110), “esse processo exige mais do que uma mera atitude descritiva e neutra do pesquisador”. Nos termos desses estudiosos, o projeto metodológico em pauta requer que o pesquisador habite a experiência sem estar amarrado a nenhum ponto de vista, que ele seja atravessado pelas múltiplas vozes/pontos de vistas que perpassam o processo sem adotar nenhum em específico e sem, contudo, anular a observação.

Vale frisar que, como ressalva Kastrup (2008), esta atitude não equivale a uma espécie de apagamento da experiência passada, nem implica uma postura de inocência, trata-se antes da “permanente reativação do esforço de não se ausentar do presente para recorrer a um suposto saber anterior” (KASTRUP, 2008, p.471). O cartógrafo lança-se na experiência e acompanha os processos de emergência, cuidando do que advém, e é pela dissolvência do ponto de vista que ele guia sua ação. É nesta direção que a cartografia busca ser um método preciso e rigoroso. Logo, o afastamento explícito de uma posição objetivista não deve levar a pensar que o método da cartografia é um método subjetivo.

Tal método introduz o pesquisar numa rotina singular em que, como já exposto, teoria e prática, conhecer, agir e habitar não são experiências distintas umas das outras. Habitar um território existencial, seja ele estranho ou habitual, é, consoante indicam Alvarez e Passos (2009), ambientar-se aos espaços de campo engajando-se nele, permitindo-se impregnar-se pelo mesmo; é “estar ao lado sem medo de perder tempo, se permitindo encontrar o que não se procurava ou mesmo ser encontrado pelo acontecimento” (ALVAREZ; PASSOS, 2009, p137). Desta forma, pesquisa-se com alguém ou algo e não sobre algo, constrói-se conhecimento “com” e não “sobre” o campo pesquisado.

No entanto, o método da cartografia, como nos indicam Kastrup e Barros (2009, p. 77), “sempre requer, para funcionar, procedimentos concretos encarnados em dispositivos”. O dispositivo é, nesta perspectiva, entendido sob o olhar de Foucault:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (Foucault, 1979, p.244).

O que o caracteriza é a sua capacidade de tensionar, movimentar, deslocar para outro lugar e provocar agenciamentos; é o seu teor de liberdade de desfazer códigos, que dão a tudo o mesmo sentido, versam aquelas estudiosas. Desta feita, como Kastrup (2008) ainda sugere, o dispositivo deve ser explorado pelo cartógrafo para que possa promover irrupção naquilo que se encontra bloqueado para a criação.

O grupo de supervisão, o consultório, as oficinas e o diário de campo são exemplos do que Kastrup (2008) afirma que podem funcionar como dispositivos. Neste estudo adotamos como dispositivo os exercícios de leitura e escrita, e através destes empreendemos algumas das estratégias descrito-analíticas acenadas por Paraíso (2012), a saber: a leitura demorada, a montagem, desmontagem e remontagem do já dito; a composição, decomposição e recomposição das teorizações; a interrogação acerca do funcionamento e das alternativas que pode levar algo a acontecer de maneira diferente; a descrição analítica acerca do aparecimento do objeto; a análise das relações de poder ou do campo de forças em que ele está imerso; a multiplicação de sentidos; a poetização - a criação de sentidos inéditos; e o estar à espreita.

Li, analisei e interroguei demoradamente cada um dos referenciais mapeados ou casualmente achados e, em meio a essas investidas, busquei acessar o campo de forças que perpassam o objeto de estudo, as linhas que amarram e figuram a política

que conduz, no mundo contemporâneo, a maneira de nos relacionarmos com o *Outro*, bem como mapear suas implicações.

Com esse propósito, desmontei o dito, pesquisado e escrito que supus dialogar com o objeto da pesquisa e os remontei de acordo com os sentidos e as inquietações que produziram. Na mesma direção, decompus as teorizações com as quais me propus a trabalhar e as recompus de modo diferente, de forma a capturar, roubar e conservar o que me significou e a dispensar aquilo que não produziu o mesmo efeito. Foi através desse movimento de problematização que fui produzindo o material de pesquisa.

É importante pontuar aqui que, para tanto, foi preciso traçar linhas que fugissem da fixidez, questionar o que já conheço, resistir à sedução das respostas apaziguadoras que por vezes emergiram, dispor-me a constantemente rever, recomeçar, ressignificar e incluir novos olhares, bem como tornar a analisar e a reinventar aquilo que ia se lançando como problema. Assim como nos fala Paraíso (2012, p.42), foi preciso “incorporar conceitos, roubar inspirações [...] movimentar-se sempre na dissolução das formas [...] traçar caminhos diferentes na vida, em síntese numa inspiração nietzschiana, “lançar-nos no além de nós” mesmas/os” para que abrissemos a possibilidade de que algo novo pudesse aparecer”. Uma pesquisa que procura perpassar os processos de produção, de operacionalização e de ultrapassamento da política de relação com o *Outro* maquinada pela subjetivação dominante, em nossos dias, ou seja, os processos de produção da diferença, os devires-outros que constituíram e podem instituir tal política, não pode ignorar o devires-outros que permeiam pesquisa e pesquisadora.

Com esses empreendimentos, buscamos trazer à baila um outro modo de ver e dizer acerca das linhas que tecem o objeto, das suas transformações, continuidades e descontinuidades, potências e fragilidades, isto é, acrescentar os sentidos produzidos na pesquisa àqueles que já foram construídos, multiplicar os olhares sobre tal objeto, assim como ensaiar arranjos de leituras díspares.

Vale dizer ainda que foi à medida que fui lendo, analisando, interrogando, desmontando - resumindo, sintetizando, separando argumentos, discutindo, relendo

-, remontando argumentos e escrevendo, ou melhor, experimentando/traçando as linhas que delineiam o objeto de estudo que fui me agenciando com as ferramentas conceituais e a rede de intercessores que anima a pesquisa e habitando o território existencial que ela produz.

É importante destacar ainda que esses incessantes engendramentos romperam sentidos e motivaram novas perguntas, leituras e discussões, impeliram-me a aventurar-me para fora do reconhecível e do tranquilizador e a produzir novas relações com o objeto, com a constituição da pesquisa e da escrita; esposaram-me de um “eu” para assumir uma impessoalidade, conduzindo-me a falar como estrangeiro em minha própria língua, por fim, construíram novos territórios existenciais, novas realidades, afinal como nos ensina Deleuze (2007, p.128), pensar é inventar, “se aventurar para fora do reconhecível e do tranquilizador, um “ato arriscado” ”.

Em outras palavras, o frequente deslocamento entre territorializar, desterritorializar e reterritorializar agenciado por esses engendramentos arrancou a pesquisadora e o processo de pesquisa das estabilidades eventualmente pressupostas e acionou o permanente movimento de co-transformação ou co-produção que produziu o problema e a pesquisadora, enfim, configurou não só o campo em que o estudo se teceu como a própria pesquisa.

Para que o pesquisador possa efetivar as estratégias descrito-analíticas apontadas, habitar um território existencial sem que perceba o que constitui o campo de pesquisa através do crivo de juízos prévios e venha a se compor com esse campo necessita, assim, estar à espreita, o que, segundo Paraíso (2012), implica abrir-se às multiplicidades que nos atravessam e às intensidades que nos percorrem; povoar diversos espaços que possam acionar novas maneiras de ver, ouvir, e sentir; e agenciar forças que oportunizem combinar heterogeneidades e conectar multiplicidades e pensamentos. Ou seja, “estar em alerta e abrir-se a encontros de toda sorte para encontrar caminhos para invenção”, para “deixar “passar algo” que mobilize um pensamento, encontre uma saída e produza agenciamentos do desejo” (PARAÍSO, 2012, p.40-41).

Em direção semelhante, Kastrup (2008) afirma que o pesquisador deve vivenciar o aprendizado de uma atenção à espreita - flutuante, concentrada e aberta. Segundo a autora, a cartografia demanda uma “atenção especial, concentrada e, ao mesmo tempo, aberta ao presente, capaz de captar e entrar em sintonia fina com as forças em circulação”, o que exige um esforço de desativação da atenção seletiva, que usualmente domina nosso sistema cognitivo, e do suposto saber anterior (KASTRUP, 2008, p.471)¹⁴.

Além disso, conforme certifica ainda a mencionada pesquisadora, o método da cartografia solicita que a política de escrita esteja “sintonizada e [...] coerente com a própria política de pesquisa e de produção dos dados no campo”; e não faça “dos participantes meros objetos da pesquisa e da construção coletiva do conhecimento” (KASTRUP, 2008, p.484); que, ao contrário, essa política disponha-se a denunciar a polifonia que constitui a pesquisa e a incluir as contradições, os conflitos e os problemas¹⁵ que restam em aberto.

Afinal, consoante lembra essa autora, aquilo que comumente é considerado interferência na relação sujeito/objeto pesquisado em outras modalidades de pesquisa, não se institui para o método cartográfico como dificuldade própria das pesquisas sociais, como subjetividade a ser superada ou justificada no tratamento dos dados, mas sim como condição do próprio conhecimento.

A cartografia aposta, desta maneira, em certa política da narratividade: àquela que compreende que a experiência singular vivida com os *outros* na pesquisa não se separa da experimentação com a própria escrita, àquela que situa a forma de

¹⁴ Assim concebida, a atenção se desdobra, de acordo com Kastrup (2009), na qualidade de encontro/acolhimento em quatro variedades de funcionamento atencional: o rasteio - a atenção do cartógrafo realiza uma exploração assistemática do território, realiza uma varredura, numa atitude de ativa reciprocidade; o toque - algo se destaca e ganha revelo, evidenciando uma incongruência com a situação que era percebida até então como estável; o pouso - a atenção realiza uma parada e um certo quadro de apreensão, uma espécie de zoom; e o reconhecimento atento - a atenção faz um novo movimento de suspensão, é novamente calibrada para “ver o que está acontecendo”, percorre múltiplos circuitos e sublinha os contornos singulares do processo que acompanha, isto é, produz dados.

¹⁵ A noção de problema referida por Kastrup não sugere a ideia de obstáculo, mas antes, como já expusemos na página 4 deste traçado, à presença de um nó que ata linhas diversas e à medida que é desfeito, que libera as linhas presas, possibilita sua amarração a outras linhas distintas. Isto é, remete a ideia de criação.

expressão do que se passa e acontece a partir do plano da transversalidade¹⁶ (PASSOS; EIRADO, 2009).

Dito de outro modo, a cartografia exige um “modo de dizer que expresse processos de mudança de si e do mundo” (PASSOS; BARROS, 2009b, p. 170), visto que “o texto que traz e faz circular os resultados da pesquisa é igualmente processual e coletivo, resultado de muitos encontros” (BARROS; KASTRUP, 2009, p. 74).

Conhecer, nesta perspectiva, não implica a representação de uma realidade pré-existente, como prega a ciência moderna; implica, sim, a criação de uma realidade de si e do mundo (PASSOS; BARROS, 2009a).

O cartógrafo tem ciência de que é impossível congelar um objeto para estudar sua natureza sob todos os ângulos; sabe ainda que não há como isentar-se da implicação que os relaciona e não se propõe a decifrá-lo, muito menos a efetivar qualquer generalização acerca do que estuda, consoante supõe o paradigma ainda dominante. Ao investigar um processo de produção o pesquisador tem conhecimento de que pode tão somente acompanhar um certo traçado, um certo tempo que dura¹⁷.

Assim, “aquilo que na pesquisa cartesiana pode se chamar de descrição, narrativa ou discurso, a partir do ponto de vista cartográfico será chamado de produção existencial, ontológica ou cartográfica do tempo” (KIRST et al., 2003, p.99). Daí o fato de o entendimento, para o cartógrafo, não ter nada a ver com explicar e muito menos com revelar, conforme assegura Robinson (2003).

O argumento de validação do conhecimento aqui é distinto. Para a cartografia o conhecimento será válido se tiver capacidade de formar redes de

¹⁶O plano da transversalidade, segundo Passos e Eirado (2009, p. 115), “expressa uma dimensão da realidade que não se define nos limites estritos de uma identidade, de uma individualidade, de uma forma (esse saber, o meu saber, o saber que o outro tem e pode me transmitir), mas experimenta o cruzamento das várias forças que vão se produzindo a partir dos encontros entre os diferentes nós de uma rede de enunciação da qual emerge”.

¹⁷O tempo aqui é entendido como intempestivo, tempo por vir, futuro “inaneçipavel” e não tempo cronológico linear.

aplicações locais úteis e de transversalizar teoria e prática; se aproximar a pesquisa à vida, se estiver comprometido com a potencialização desta, se tiver capacidade de fazer funcionar as forças que a desenham (CECCIM; FERLA, 2005).

Com isso não se abre mão do rigor. Ele é apenas ressignificado, entendido, tal como assinala Paraíso (2012), como sendo o fruto da coerência teórico-metodológica do estudo, da congruência epistemológica. Constitui-se, como Passos, Kastrup e Escóssia asseveram, como rigor do caminho e sua precisão não diz de uma exatidão e sim de um compromisso e de implicação na realidade, “está mais próximo do movimento da vida ou da normatividade do vivo de que fala Canguilhem” (PASSOS, KASTRUP; ESCÓSSIA, 2009, p.11). Conforme sintetiza Romagnoli (2009), o rigor e a precisão localizam-se exatamente na sustentação da pressão exercida pelas forças dos planos que compõem a realidade, as quais, como vimos, ora tendem à estabilização, ora à caotização e, neste caso, na pressão exercida especialmente pelo plano de forças que configura o nosso território acadêmico, uma vez que este encontra-se ainda dominado pelo paradigma científico moderno.

No que diz respeito a essa noção de rigor, deve-se destacar, entretanto, que como essa estudiosa nos alerta, a coerência teórica-metodológica não deve implicar, em razão dos próprios pressupostos teórico-metodológicos em pauta, um uso dogmático ou hermético dos conceitos, visto que a força destes “localiza-se fora deles, em sua potência de criar, em sua capacidade de associar ideias, incitar pensamentos, leituras, de entrecruzar linhas e pontos temporariamente arranjados, para mais adiante serem desconectados ou reconectados em outra composição” (ROMAGNOLI, 2009).

Neste sentido, frente às pistas e estratégias apontadas por essa rede de estudiosos, o pesquisador precisa ser, concomitantemente, inventivo e rigoroso, sem, no entanto, qualquer rigidez, pois, consoante pontua Paraíso (2012, 41), uma vez “a inquietação constante, a experimentação, os (re)arranjos, o refazer, o retomar inúmeras vezes é parte do nosso modo de fazer pesquisa” o pesquisador necessita estar sempre aberto “a modificar (re)fazer, (re)organizar, (re)ver, (re)escrever tudo aquilo que vamos significando ao longo da nossa investigação”.

Em virtude do que foi exposto, resta-nos dizer apenas que o que basilou o presente estudo foi, portanto, o desejo de pensar o processo de produção da diferença, o processo de invenção, enfim, o desejo de pensar, tal como propõe todos os pesquisadores mencionados, a vida, ou melhor, de experimentá-la. Em função desse desejo a pesquisa já se construiu ciente de que constituiria apenas uma dentre as muitas maneiras possíveis de traçar a política de relação com o *Outro* maquinada pelo modo de subjetivação capitalística, e que não teria nada mais a fazer que experimentar, isto é, de que está atrelada a um certo modo de pensar a vida e o objeto, assim como fatalmente condenada à transitoriedade, à própria morte e, concomitantemente, ao perpétuo inacabamento. Afinal, não é esse o próprio movimento da vida?

Traçado 2

O processo de produção e o *modus operandi* da política de relação com *Outro* maquinada pelo modo de subjetivação capitalística

Pensar nossos objetos de investigação é
acompanhar seu movimento de construção [...] [é] poder reinventá-lo [...].

Ana Lúcia Coelho Heckert
Maria Elizabeth Barros de Barros

Com o intuito de mapear as linhas/forças que conformam a política singular de relação com o *Outro* maquinada pela subjetivação dominante e acessar o jogo de composição e recomposição de formas e forças que conduz a maneira de nos relacionarmos com o *Outro* na contemporaneidade, assim como as táticas que operam essa relação, atravessamos neste traçado o próprio processo de produção e algumas das estratégias de ação do modo de subjetivação capitalística.

O modo de subjetivação capitalística é o processo de produção de territórios existenciais que, de acordo com Guattari e Rolnik (2011), é hegemônico na contemporaneidade. Faz-se necessário ressaltar que a adjetivação “capitalística” é empregada por Guattari para referir-se ao fato de que esse modo de existência é marcado pela emergência de uma relação inédita entre a produção e a vida.

2.1. O processo de produção do modo de subjetivação capitalística

A subjetivação capitalística vem se configurando a partir de uma série de transformações que estão se delineando nos campos econômico, social, político e cultural desde as últimas décadas do século XX. A seguir, tentamos sinalizar algumas dessas transformações.

2.1.1. A passagem da Sociedade Disciplinar à Sociedade de Controle: a emergência da Sociedade Mundial de Controle

A sociedade disciplinar foi, segundo Foucault, a formação social que se delineou ao longo dos séculos XVIII e XIX e propiciou o desenvolvimento do capitalismo. Essa formação, conforme assinala o filósofo em *Vigiar e Punir*, foi marcada pela tecnologia disciplinar, uma forma de poder que forjou a noção de indivíduo e atuou sobre os corpos, normalizando-os e docilizando-os, através dos mecanismos de confinamento e de vigilância que eram operados por diversas instituições, como a escola, a fábrica, o hospital, a prisão, entre outras.

No século XX, após a Segunda Guerra Mundial, assistimos a uma crise generalizada dessas instituições de confinamento e esquadramento. Tal crise, como alerta Deleuze (2007), não implicou a destruição dessa sociedade, mas sim espécies de combates em retaguarda que gradualmente intensificaram e generalizaram a sua lógica, fazendo emergir uma formação social ainda mais sofisticada, a qual, na esteira de William Burroughs, Deleuze denominou como sociedade de controle¹⁸. Como essa transição se processou?

A lógica disciplinar ultrapassou os muros das instituições de isolamento, eliminando cada vez mais as distinções entre o dentro e o fora. E, se tornando ainda mais fluída, a lógica que regia o interior daqueles muros se estendeu sutilmente por todo o campo social. Com esse movimento de expansão os dispositivos de poder que ficavam restritos aos espaços das instituições de confinamento passaram a atuar em todas as esferas sociais, tornaram-se imanentes ao campo social. Todo o corpo social é atravessado e instituído pela máquina do poder. Nos termos de Michael Hardt (2000, p.357): “O “espaço estriado” das instituições da sociedade disciplinar dá lugar ao “espaço liso” da sociedade de controle”.

¹⁸ Conforme Deleuze (2007), William Burroughs nomeou de “Controle” o novo monstro reconhecido por Foucault em nosso futuro próximo, a sociedade que se constituía em meio à difusa crise das instituições disciplinares.

A sociedade de controle redimensiona e amplia, deste modo, os pilares constituintes da sociedade disciplinar, instalando uma espécie de lógica do confinamento em toda a sociedade. O controle agora é aberto, discreto e contínuo. A subjetividade, que na sociedade disciplinar era produzida discretamente nas instituições e tinha uma maneira determinada de produção, passa a ser constantemente engendrada e corrompida - formada e deformada/desmanchada - pelo movimento ininterrupto, difuso e flexível que é operado pelos mecanismos institucionais de controle.

A não-definição do *lugar* da produção corresponde à indeterminação da *forma* das subjetividades produzidas. As instituições sociais de controle no império poderiam, portanto, ser percebidas em um processo fluido de engendramento e de corrupção da subjetividade (HARDT, 2000, p. 369).

Assim como ressaltam Antônio Negri e Michael Hardt (2001), a subjetividade é produzida simultaneamente por inúmeras instituições em diferentes combinações e doses. É, por conseguinte, híbrida e modulada e, justamente por isso, não pertence a nenhuma identidade, mas sim a todas elas ao mesmo tempo: o sujeito é “operário fora da fábrica, estudante fora da escola, detento fora da prisão, insano fora do asilo” (NEGRI; HARDT, 2001, p.365).

Enquanto os confinamentos são como moldes - distintas moldagens -, os controles são uma modulação, uma moldagem auto deformante que se altera, sucessivamente, e incide diretamente sobre os sujeitos, afirma Deleuze (2007).

Além disso, conforme ainda aponta o filósofo francês, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua, o controle é de curto prazo e de rápida rotação, todavia também contínuo e ilimitado.

Desta feita, assim como na sociedade disciplinar não se parava de recomeçar (da escola à caserna, da caserna à fábrica), na sociedade de controle nunca se termina nada, sendo a empresa, a formação e o serviço os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação. Decorre daí o fato de que em nossos dias

estamos sempre em família, em escola (formação), em prisão, etc (DELEUZE, 2007).

Em síntese, na sociedade de controle a subjetividade é ainda mais gerida pela lógica disciplinar, visto que é produzida e modulada de forma imanente em todo o tecido social. Em função dessa dinâmica, a disciplina é incorporada pelos sujeitos sem que haja necessidade de mecanismos de vigilância para agenciar a moldagem de seus comportamentos.

O poder, que na sociedade disciplinar era restritivo e punitivo, se exerce nessa nova sociedade a partir do controle que permeia todo o tecido social, toma a vida como objeto e se configura como “uma função integrante e vital que cada indivíduo abraça e reativa por sua própria conta e vontade” (PELBART, 2003, p.82). Desta forma, adentra, rege e regulamenta a vida social em todas as suas esferas e é, por isso, denominado poder biopolítico.

A passagem da sociedade disciplinar à sociedade de controle não se caracteriza, portanto, nem pelo enfraquecimento nem pela oposição à lógica disciplinar. Pelo contrário, marca a intensificação e generalização da lógica disciplinar, que propicia a imanência da produção de subjetividade e a emergência de um novo paradigma de poder, o paradigma biopolítico, conformando, por fim, a formação social que dá corpo e voz ao modo de subjetivação predominante em nossos dias, a qual Hardt (2000) nomeia como Sociedade Mundial de Controle.

2.1.2. O capitalismo contemporâneo: a constituição de uma nova ordem produtiva

Sob a formação social instituída na transição da sociedade disciplinar à sociedade de controle - a chamada Sociedade Mundial de Controle - uma série de transformações de outras ordens vem se processando e instigando a produção de uma nova ordem produtiva.

As investigações realizadas por Negri e Hardt em *Império* indicam que as transições de paradigmas econômicos que se processaram nas últimas décadas do século passado deram mobilidade ao capital e provocaram mudanças na qualidade do trabalho e nos processos de produção.

Nesta paisagem, eles afirmam que aos poucos o trabalho industrial perdeu sua hegemonia qualitativa, dando lugar ao que eles designam como trabalho imaterial. Essa modalidade de trabalho se constitui, para os mencionados pesquisadores, em duas facetas. A primeira advém da informatização e incorporação de tecnologias à produção industrial e da conseqüente manipulação inteligente e criativa. A informação, a comunicação e o conhecimento são os produtos dessa face. A segunda diz respeito à produção e manipulação de afetos, mais precisamente, de produtos intangíveis, como o cuidado, o bem-estar, o conforto e a satisfação, presentes, por exemplo, na indústria do entretenimento e nos serviços de saúde.

O capital ganhou maior mobilidade. Houve, concomitantemente, uma descentralização da produção, uma difusão dos lugares de produção e uma centralização do controle sobre a produção. As novas forças produtivas foram deslocalizadas e difundidas por todos os lugares, e isso fez do trabalho abstrato uma atividade sem lugar definido e, entretanto, mais monitorado, rico e poderoso (NEGRI; HARDT, 2001).

Essa nova forma hegemônica de atividade laboral envolve de imediato a interação e cooperação sociais, depende da criatividade, da inteligência, da afetividade, da vitalidade comum. Sendo assim, diferente das formas anteriores de trabalho, o aspecto cooperativo não é imposto, e sim inerente ao trabalho imaterial, frisam Negri e Hardt (2001).

Como tais estudiosos destacam ainda, esse tipo de trabalho continua sendo material, continua mobilizando nossos corpos e cérebros, todavia, movimenta-os agora dentro de um processo produtivo em que a distinção entre os campos econômicos, político, social e cultural se tornam cada vez menos claras.

Além das transformações que estavam em curso na esfera econômica, Peter Pál Pelbart, na obra *Vida Capital*, assinala que acontecimentos relativos ao campo social, político e cultural contribuíram simultaneamente para o estabelecimento da nova ordem produtiva que é diligenciada na fase do capitalismo que vivenciamos.

No vestígio das análises realizadas por Luc Boltanski e Éve Chiapello¹⁹, Pelbart (2003) diz que o capitalismo contemporâneo retomou e incorporou diversas reivindicações que os movimentos sociais, políticos e culturais realizaram contra esse regime, especialmente entre os anos de 1960 e 1970, forjando através desse caldo de contestação ideológico político, filosófico e existencial um novo espírito.

Frente às estruturas rígidas, hierárquicas e autoritárias herdadas do fordismo e do taylorismo as aludidas contestações clamavam, dentre outros aspectos, por mais autonomia, autenticidade, criatividade, liberdade e por um funcionamento mais aberto, flexível, autônomo e horizontalizado e menos burocrático e alienante nas relações e no trabalho (PELBART, 2003).

Segundo o que pontua o citado autor, ao satisfazer em parte tais reivindicações o capitalismo se revalorizou, contudo, passou a mobilizar, através da já mencionada reconfiguração econômica que estava em curso, aspectos antes inimagináveis nos seus trabalhadores. Uma economia que tem como marca fundamental a produção de bens imateriais já não tem como balizar-se na força física, no trabalho mecânico, na ação isolada.

Em virtude dessa economia imaterial, o novo capitalismo veio a requisitar, dos trabalhadores, consoante ainda destaca Pelbart (2003), aspectos da dimensão subjetiva que eram, até então, tomados como pertencente exclusivamente ao domínio pessoal ou artístico, como a capacidade de se relacionar, de cooperar, a sua capacidade de produzir e inventar em comum, enfim, a sua energia subjetiva. Como Negri e Hardt (2001; 2005) sinalizam:

¹⁹ Autores da obra *Le nouvel esprit du capitalisme*, a qual, dentre outras, baliza a referida análise de Pelbart (2003). Para mais informações consultar “Capitalismo rizomático” em PELBART, Peter Pál. *Vida Capital*. Ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003.

Não são as atividades produtivas específicas que tendem a ser objeto de exploração e dominação, mas a capacidade universal de produzir, isto é, atividade social abstrata e seu poder inclusivo. [...] É o conjunto cooperativo de cérebros e mãos, mentes e corpos; [...] é o desejo e o esforço da miríade de operários móveis e flexíveis; e ao mesmo tempo é a energia intelectual e linguística e construção comunicativa de uma multidão de operários intelectuais e afetivos (Negri; Hardt, 2001, p.229).

Hoje a exploração tende a agir diretamente sobre nossos desempenhos através do controle do comum pelo capital (Negri; Hardt, 2005, p. 263).

Judith Revel em estudo realizado com Negri (2012, p.2) salienta: “[...] a criação de valor, hoje, consiste em por em rede a subjetividade e capturar, desviar, se apropriar da atividade comum”.

Nas palavras de Pelbart (2003):

Isso tudo que antes pertencia à esfera privada, da vida íntima, ou até mesmo do que há de artístico no homem, daquilo que caracterizava mais o artista do que o operário, passa a ser sequestrado na produção (PELBART, 2003 , p.99).

[...] é a vitalidade cognitiva e afetiva que é solicitada e posta a trabalhar. O que se requer de cada um é a sua força de invenção, e a forma-invenção dos cérebros em rede se torna tendencialmente, na economia imaterial, a principal fonte de valor. [...] Agora sua inteligência, sua ciência, sua imaginação, isto é, sua própria vida passou a ser fonte de valor [...] agora é a alma do trabalhador que é posta a trabalhar, não mais o corpo, que apenas lhe serve de suporte (PELBART, 2003, p.24).

O trabalho sempre produziu em alguma medida bens imateriais e, igualmente, a subjetividade, a nossa potência inventiva, sempre foi sequestrada pelo regime capitalista e convocada a trabalhar para ele²⁰. O que é díspar em nossos dias e entendemos que tais autores estão assinalando em seus estudos é que na era da

²⁰ As análises realizadas por Karl Heinrich Marx, no século XIX, já indicavam que a produção do capitalismo era inconcebível sem uma força inventiva difundida por toda parte. De acordo com Rosane Neves da Silva, essa ideia se encontra esboçada nos *Grundrisse* quando o estudioso reporta-se a noção de “general intellect”, a qual traduz o caráter exterior, social, coletivo que compete à atividade intelectual, o motor nodal das forças produtivas (informação verbal).

produção biopolítica ou da economia imaterial essas forças produtivas passaram a ocupar outro lugar no processo produtivo e a estabelecer uma nova relação com o capital: a força viva dos trabalhadores que se manifesta através dos processos colaborativos de produção assume, no paradigma da produção imaterial, o lócus basal de mais-valia que anteriormente era ocupado pela força mecânica dos operários e incide a produzir, inusitadamente, como veremos mais adiante, relações sociais e a própria vida social.

Dito de outro modo, o capitalismo contemporâneo encontrou na nossa vitalidade comum, em nosso poder renovado de desejar, inventar e agir, naquilo que Negri e Hardt (2005) nomeiam como comum e Guattari e Rolnik (2011) designam como vitalidade micropolítica, uma energia inesgotável e, desde então, estabeleceu com essa potência, que já compunha suas engrenagens, outra relação: fez dela a sua principal matéria prima e seu espaço produtivo por excelência.

É nessa direção que julgamos que o sentido de “novidade” ou de “achado” expresso nos apontamentos citados imprimem a ideia de que a nossa força de invenção, o comum é, nessa configuração, não, de fato, descoberto e, sim, mais visivelmente instrumentalizado e expropriado pelo capitalismo pós-industrial, e nesse tom que dialogamos com as pesquisas desses teóricos.

Ademais, o capitalismo pós-industrial recuperou e incorporou ainda as maneiras de se “liberar” que os trabalhadores imprimiram nos serviços e produtos que eles criaram e as formas de “singularizar” e “diferir” que transmitiram nos usos que fizeram daqueles. Com isso, tal regime se apropriou e mercantilizou também o desejo, nomeadamente do desejo de liberdade e de singularidade.

O capitalismo transforma o não-capital em capital, não são só paisagens, ritmos, mas também maneiras de ser, de fazer, de ter prazer, atitudes, e nisso consiste sua inventividade nos últimos anos, na intuição de antecipar os desejos ao público, com a importância crescente dos investimentos culturais e tecnológicos. Mercantilização da diferença, da originalidade - que, claro, logo se perde-, de um novo sentido, que também se esvai, gerando novas formas de inquietude e talvez novos limites. O exemplo dos produtos tecnológicos é gritante. (PELBART, 2003, p.104).

O repertório de abertura à novidade, à criatividade, à sensibilidade, etc. que abalizou o Maio de 68, a crítica que esse movimento empreendeu ao capitalismo e o modo de existência que os sujeitos inventaram foram, assim como ainda nos fala Pelbart (2003), não apenas valorizados como endogeneizados e postos a trabalhar, de modo nunca visto antes, em benefício daquilo que outrora criticava.

A nova ordem produtiva não se restringe ao âmbito econômico. A vida em todas as suas instâncias é atravessada e gerida pela inusitada relação que engendra o capital e a subjetividade na fase do capitalismo que vivenciamos. Justamente por essa razão, tal como já pontuamos, a ordem produtiva que é diligenciada no capitalismo contemporâneo consiste, segundo Guattari (1987; 2004), não numa ordem capitalista, mas sim numa ordem capitalística. Pelo mesmo motivo Negri e Hardt (2001) alcunham o novo paradigma produtivo que se instala na etapa do capitalismo que experimentamos atualmente como “produção biopolítica”:

Daremos a este novo modelo dominante o nome de "produção biopolítica", para enfatizar que não só envolve a produção de bens materiais em sentido estritamente econômico como também afeta e produz todas as facetas da vida social, sejam econômicas, culturais ou políticas (NEGRI; HARDT, 2001, p.15).

Neste cenário, sem, evidentemente, desfazer-se de seus princípios, o capitalismo rompe a rigidez que lhe perfazia e configura o mundo como uma grande rede. Esse mundo, o mundo conexionista ou reticular, não é identitário, pelo contrário, é rizomático, patrocina as múltiplas conexões, os hibridismos, a migração, as metamorfoses.

No mundo reticular, o capital social - capital de relações - tem a importância que o capital econômico possuía anteriormente, afirma Pelbart (2003). Logo, o trabalhador que tem a capacidade de atravessar fronteiras geográficas, culturais, profissionais, hierárquicas, de estabelecer contatos com atores bastante diferentes dele, de criar e trabalhar em projetos distintos e de adaptar-se a variadas circunstâncias - o homem da mobilidade, da rede, da complexidade - é que é valorizado e cultivado.

Consoante também aponta Pelbart (2003), foi, ironicamente, a própria lógica que fundamentava diversos aspectos levantados pela crítica - a lógica do rizoma, das múltiplas entradas e alianças - que foi inteiramente apropriada pelo capitalismo, o qual, por isso, é designado por alguns teóricos, a exemplo de mencionado teórico, de capitalismo rizomático. Esse regime de estrutura flexível e conexões mais abertas, ágeis e desenvoltas que se configura através do estímulo à maleabilidade é denominado por Luc Boltanski e Éve Chiapello como capitalismo em rede, capitalismo conexcionista.

Em suma, o capitalismo pós-industrial penetra as esferas mais infinitesimais da existência e localiza na subjetividade, na nossa potência inventiva comum, diriam Negri e Hardt (2005), o manancial da produção de todo e qualquer produto e, nesta linha, uma poderosa fonte de valor a ser explorada. Desde então, como indica Rolnik (2003), para retirar da força de invenção sua máxima potencialidade esse regime a agencia mais ainda do que já o faz por sua própria lógica interna: faz dessa força o seu capital primordial, ou melhor, o próprio capital da economia imaterial.

Capitalismo contemporâneo, rizomático ou conexcionista, novo capitalismo, capitalismo pós-industrial, todas essas expressões são empregadas pela rede de teóricos assinada para fazer menção à nova ordem produtiva que emerge em meio às transformações indicadas, a qual tem como objeto de governo a vida como um todo e realiza o intento que o capitalismo buscava durante todo o seu desenvolvimento: a mundialização e solidificação do seu modo de produção. É o que afirmam Revel e Negri (2012) na passagem:

Quando falamos de “novo capitalismo”, de capitalismo cognitivo, de trabalho imaterial, de cooperação social, de circulação do saber, de inteligência coletiva, tentamos descrever, ao mesmo tempo, a existência de um novo saqueio capitalista da vida, seu investimento não só na fábrica, mas em toda a sociedade (REVEL; NEGRI, 2012, p.2).

O que essa nova modalidade de sequestro da vida afiança é a apreensão das formas de subjetivar que se mantinham fora do controle do capitalismo. Este feito se realiza consoante Guattari (2004) num duplo movimento de extensão geográfica

e expansão molecular que pouco a pouco inclui as sociedades que sobreviviam a sua lógica - setores do terceiro mundo e economias socialistas - e captura todas as atividades humanas que até então escapavam à definição econômica formal do trabalho, como aquelas relacionadas ao modo de produção marginal, à vida doméstica, à cultura, à educação, ao esporte, ao turismo etc.

O capitalismo contemporâneo é mundial e integrado porque potencialmente colonizou o conjunto do planeta, porque atualmente vive em simbiose com países que historicamente pareciam ter escapado dele (os países do bloco soviético, a China) e porque tende a fazer com que nenhuma atividade humana, nenhum setor de produção fique fora do seu controle (GUATTARI, 1987, p.211).

A lógica que abaliza esse modo inédito de relação entre o capital e a subjetividade é referida por Guattari (2004), ainda na década de 60 do século XX, através da nomenclatura Capital Mundial Integrado (CMI).

O que está precisamente sendo produzido com a relação entre a produção e a vida que é tecida pelo CMI é, antes de tudo, como buscamos tratar a seguir, uma certa maneira de conduzirmos nossa existência, um novo modo de subjetivação: a subjetivação capitalística, a qual vem se tecendo e se difundindo em escala mundial nas últimas décadas.

2.2. A subjetivação capitalística: a maquinação que rege a nossa existência

Ao tomar o nosso potencial inventivo como fonte de valor do próprio maquinário o CMI passou a operar a produção dessa matéria-prima e, mais especificamente, a efetuar uma dupla opressão: aquela que se realiza no plano econômico e social, a partir do controle da produção de bens materiais e das relações sociais; e aquela que atinge a esfera subjetiva e se efetiva através do controle da produção de subjetividade.

De acordo com Guattari e Rolnik (2011), instalando-se na própria produção de subjetividade, os fluxos dessa imensa máquina produtiva fabricam um consenso subjetivo e o sobrecodifica sobre os mais distintos equipamentos coletivos por uma espécie de lei transcendental.

Com esse empreendimento o CMI se projeta sobre os esquemas de conduta, o pensamento, o afeto, o sentido, os gestos, os modos de temporalização e de espacialização, de relação com o corpo, com o desejo, com o *Outro*, por fim, produz a relação do homem com o mundo e consigo mesmo.

Ou seja, os processos de subjetivação disparados pelo CMI modulam um certo modo de nos relacionarmos conosco e com o mundo. A maneira como esses processos são ativados/maquinados indica, como vislumbramos no traçado anterior, o que designamos como política de subjetivação. Nesta acepção, a política de subjetivação acionada pela subjetivação capitalística dirige a matéria virtual e motor da subjetivação e oferece modos de ser e existir padronizados conforme seu interesse.

Os fluxos desejantes, que acreditamos pertencer a cada um de nós, são, nesta linha, não somente produzidos no tecido social - atravessados por todo um conjunto de aspectos econômicos, políticos, culturais etc - como ajustados pela lógica capitalística.

O regime de controle efetivado pela máquina²¹ capitalística penetra todos os domínios da vida e substitui o controle pelo autocontrole, sendo reativado pelos próprios sujeitos. A vida, assinala Pelbart (2003), torna-se objeto de poder.

Não é só o domínio sobre o território, ou sobre a produção de riqueza, nem apenas a administração da reprodução da vida com a finalidade de garantir a produção de riqueza, mas a própria vida que é visada, no seu processo de produzir e reproduzir-se (PELBART, 2003, p.82).

²¹O conceito de máquina em Guattari alude a um agenciamento de fluxos e forças plurais e heterogêneas, aos acoplamentos heterogêneos que se engendram de formas diversas.

Para tanto, tende a esquadrihar, em categorias unificadoras e redutoras, e, neste sentido, a recuperar os microvetores de subjetivação singulares que emergem - microvetores de subjetivação que desencadeiam processos de reapropriação de territórios subjetivos, frustrando os mecanismos de interiorização operados por essa poderosa máquina. É essa modulação e corrupção da subjetividade que “permite que ela se propague em nível da produção e do consumo das relações sociais, em todos os meios (intelectual, agrário, fabril etc) e em todos os pontos do planeta” (GUATTARI; ROLNIK, 2011, p.48), enfim, que crie e integre um mercado subjetivo mundial.

Com essa operação o capitalismo contemporâneo agrega então, em escala planetária, não só os lugares de produção e os espaços sociais e institucionais como todos nós a mesma matriz semiótica e subjetiva, recompondo “a produção e a vida social a partir da sua própria axiomática” (GUATTARI, 1987, p.211), a qual não tem programa definido, sendo constantemente redefinida no contexto de cada crise ou dificuldade que se apresenta.

Essa integração maquínica e semiótica implica que:

[...] se tome encuentra en el seno del proceso productivo la formación de cada trabajador no sólo en el ámbito de sus saberes - lo que algunos economistas llaman el «capital de saber» -, sino también en el conjunto de sus sistemas de interacción con la sociedad y con el entorno maquínico; imbricando en este entorno tanto a las máquinas propiamente dichas, esto es, las máquinas técnicas, como a las máquinas semióticas y a las máquinas deseantes [...] (GUATTARI, 2004, p.59).

Conforma, deste modo, o CMI como um sistema produtor de mercadorias e de subjetividades, removendo os últimos obstáculos à subsunção total da sociedade ao capital. As antigas formas de capitalismo sempre fizeram uso da subjetividade para se reproduzir, contudo, nenhuma delas investiu mais na produção de subjetividade do que o capitalismo contemporâneo e conseguiu associar, nessa escala, as formas de subjetivar que escapavam à uniformização capitalista.

Em outras palavras, nenhum regime penetrou tão fundo a vida dos sujeitos e recobriu a tal ponto a existência humana. Daí decorre o fato de Negri e Hardt (2001) tê-lo batizado de Império e o caracterizarem fundamentalmente pela ausência de fronteiras fixas, pelo seu caráter biopolítico e por um poder que atua em rede, em todos os lugares do globo. Sobre o assunto, os teóricos salientam: “No Império, nenhuma subjetividade está do lado de fora, e todos os lugares foram agrupados num “não-lugar” geral” (Negri e Hardt, 2001, p.375). “Nessa nova formação histórica já não é possível, portanto, identificar um sinal, uma pessoal, um valor ou uma prática que estejam “fora” “(Negri e Hardt, 2001, p.408).

É exatamente por essa razão que a subjetivação diligenciada pelo CMI, a subjetivação capitalística, é hegemônica, dominante, em nossos dias.

O engendramento da subjetividade - esse processo de modulação e corrupção da subjetividade - é, pois, o processo constitutivo da máquina capitalística, o motor da sua maquinação. Como, porém, o modo de subjetivação capitalística opera essa maquinação e trama a política de relação com o *Outro* que anima, na paisagem contemporânea?

Como vimos anteriormente, a potência inventiva comum que desponta dos processos colaborativos de produção, a nossa força-invenção, é a fonte basilar de riqueza do capitalismo pós-industrial. Então, para se apropriar e explorar essa matéria-prima ele já não pode agir tal como o capitalismo fordista, não pode individualizar e serializar os sujeitos. Se assim proceder destrói a produção comum da subjetividade, logo, assola seu principal manancial de valor.

O CMI é parasitário da subjetividade (REVEL; NEGRI, 2012). Por outro lado, sabe que a universalização dessa força ameaça sua própria existência. Desta forma, a fim de assegurar seu poder sobre esse potente capital e empreendê-lo sem, entretanto, minar sua energia ou ainda ser arrasado por ela, o aparelho capitalístico põe em marcha a seguinte estratégia: mobiliza e fiska a energia da nossa força criativa - nossa capacidade renovada de desejar, diferir, refazer-se e atuar - e, paradoxalmente, orchestra e estanca a sua potência. De posse dessa gestão, nos invadem, nos seduzem e nos pervertem continuamente.

Ao dirigir os processos de subjetivação o CMI intervém e controla os canais de existencialização da subjetividade. Com isso, destitui sua capacidade de derivar ao acaso dos encontros e das hibridações, desejar e agir autonomamente, e fabrica, a cada novo contexto, as maneiras de ser que lhe convém.

Mais especificamente, captura o potencial inventivo ativo das subjetividades e o faz trabalhar a seu favor, dispensando a estas aquilo que Rolnik (2010) denomina de potencial criativo reativo - um potencial que se encontra destituído de sua vitalidade micropolítica. Outrossim, aviva a lógica identitária.

Através dessa requintada intervenção, a máquina capitalística produz modos de existir menos permeáveis às forças eruptivas do fora que engendram sua força afirmativa de criação e, nesta direção, menos suscetíveis de tornar efetiva a sensibilidade ao novo modo intensivo que é produzido no encontro com tais forças, isto é, ao *Outro*. Referindo Kastrup (1999), a máquina capitalística obstaculariza o fluir da cognição, isto é, limita concretamente a invenção e oblitera a criação de outros mundos. Em suma, acenando aquilo que Luiz Fuganti (2007) aponta em seus estudos acerca do nosso modo de viver, a máquina capitalística fabrica modos de existir apartados da sua capacidade de acontecer como produção inédita, daquilo que eles podem.

Consoante observa esse teórico, com esse modo de vida nos afastamos do motor do nosso desejo, da fonte das experimentações criadoras e da potência afirmativa da vida. A liberdade de devir nos escapa; ressentimos o acontecimento; passamos a investir num modelo, num ideal, numa instância de mediação, e já não conseguimos afirmar o pensamento sem atribuir-lhe uma consciência, sem considerar a necessidade desse mediador imperativo, por fim, o pensamento também é separado da capacidade de acontecer.

Na medida mesma em que nós perdemos a capacidade de acontecer, nós não sabemos mais qual a fonte ou o motor do nosso desejo. Não sabemos mais qual é a fonte ou o motor do movimento do corpo. Perdemos o sentido das velocidades e lentidões, dos seus fluxos que redistribuem o desejo [...]. Nos separamos da capacidade de exercer a sensibilidade, de ativar os elementos intensivos do corpo; assim como da capacidade de afirmar o pensamento sem a instância da representação, do eu ou

da consciência. Nós, ao contrário, colocamos a consciência como mediador imperativo do corpo e do pensamento [...]. Ele [o pensamento] perde, digamos assim, o aspecto inovador, a superfície imediata do tempo. Ao perder o próprio meio ou conexão com o devir, ele perde o frescor do acontecimento sem o qual o pensamento não se cria a si próprio, não cria ao conhecer. Então nós nos separamos simultaneamente da capacidade de acontecer no corpo e da capacidade de acontecer no pensamento (FUGANTI, 2007, p.69).

[...] uma vez que nós perdemos a capacidade de acontecer, nós investimos num ideal [...] pelo investimento num modelo, pelo investimento na identidade, pelo investimento num ideal [...] nos servimos de uma máquina de destituir o corpo e o pensamento da sua autonomia (FUGANTI, 2007, p.70).

Sobre esse mote, Rolnik (2011, p.287) assevera que nesse panorama sobram cada vez menos chances de apreendermos “o mundo em sua condição de campo de forças que nos afetam e se fazem presentes em nosso corpo sob a forma de sensações”, e de sermos operados “pela sensibilidade em seu exercício intensivo e engendrada no encontro entre o corpo, como campo de forças, decorrentes das ondas nervosas que o percorrem, e as forças do mundo que o afetam” (ROLNIK, 2003a, p.2), o que a autora designa como capacidade subcortical ou vibrátil do corpo. Por conseguinte, efetiva-se uma espécie de anestesia da vulnerabilidade ao *outro* - àquilo com que nos afeta e nos conduz a fazermos-nos *Outros*, “a presença viva com a qual construímos nossos territórios de existência e os contornos cambiantes de nossa subjetividade” (ROLNIK, 2011, p.287.).

Valendo-se da força inventiva reativa, os territórios agenciados pelo aparelho capitalístico, conforme assinala ainda Rolnik, passam a “inventar-se” a partir do mero consumo de modos de ser e viver modelizados oferecidos pelo CMI, a se instituir por meio de uma flexibilidade a-crítica:

Estripada de sua vitalidade político-poética, a força de criação tende então a produzir cartografias a partir do mero consumo de ideias, imagens e gestos prêt-à-porter [...]. Produz-se assim uma subjetividade aeróbica portadora de uma flexibilidade a-crítica, adequada ao tipo de mobilidade requisitada pelo capitalismo cognitivo (ROLNIK, 2010, p.18-19).

Como adverte Fuganti (2007, p.67-68), esses territórios não sabem “mais o segredo de um modo de vida verdadeiramente ativo, afirmativo da diferença”; tornam-se “impotentes para modificar-se a si mesmo e fruir das coisas modificadas que resultam dessa própria efetuação” (FUGANTI, 2007, p.69).

A gente sabe, geralmente, de uma vida reativa, que se ressentida das variações sofridas nos encontros, que padece das multiplicidades, que só tolera a diferença operando de maneira domesticada, bem intencionada, previsível, conciliada [...]. Nós não sabemos mais também o que é agir intrinsecamente num devir constituinte de nós próprios nem como engendrar [...] nem inventar um jeito verdadeiramente próprio para um devir auto-sustentável. Nem se auto-modificar, nem se auto-regular, (FUGANTI, 2007, p.67-68).

Esses corpos impotentes ou, como denomina Rolnik (1997b), essas identidades *prêt-à-poter* ou standards, dicotomizam tudo; atribuem à diferença um sentido opositivo e veem o *outro* como algo disjunto.

Todo ser separado do que pode ver na diferença uma oposição [...]. o outro [...] geralmente a gente imagina que estar do outro lado da fronteira [...]. A vida impotente dicotomiza tudo (informação verbal)²².

Modos de existências que, no olhar dessa pesquisadora, tendem “a fechar-se em sua dobra”, que reduzem “fora e dentro a uma visão espacial” e a subjetividade [...] [a] “um espaço interno, formando com sua exterioridade um par de opostos numa relação de causalidade” (ROLNIK, 1997a, p.30), e tomam o *outro* “como objeto de projeção de imagens pré-estabelecidas” (ROLNIK, 2011, p.286).

Uma vez que somos nós mesmos quem produzimos e consumimos subjetividade, faz-se necessário frisar que o que esses estudiosos afiançam é que é pelo investimento que dirigimos aos modelos de existência diligenciados pelo CMI

²² Afirmação proferida por Luiz Fuganti em vídeo da série “Projeto Fronteiras”, disponível em: <<http://projetozonaderisco.blogspot.com.br/2009/09/blog-post.html>> Acesso em: 03 mar. 2012.

que tais modos de ser nos são introjetados, e colocamo-nos a serviço da máquina capitalística.

Em meio a essa modulação da existência, quase tudo é, como já sinalizamos, homogeneizado e categorizado nos registros de referência consensualizados pelo CMI.

Nas palavras de Guattari e Rolnik (2011):

Toda criatividade no campo social e tecnológico tende a ser esmagada, todo microvetor de subjetivação singular, recuperado. Uma deriva geral dos modos de territorialização de subjetivação ocorre por toda parte (GUATTARI; ROLNIK, 2011, p.48-49).

Tudo o que é do domínio da ruptura, da surpresa e da angústia, mas também do desejo, da vontade de amar e de criar, deve se encaixar de algum jeito nos registros de referência dominantes. Há sempre uma tentativa de eliminar aquilo que eu chamo de processos de singularização. Tudo o que surpreende, ainda que levemente, deve ser classificável em alguma zona de enquadramento, de referência (GUATTARI; ROLNIK, 2011, p.52).

O CMI relativiza e reinveste toda diferença e, por consequência, anula a tensão que ela tem capacidade de instalar, erradicando, discreta e antecipadamente, outras possibilidades de paisagem. Citando François Jullien (2009), a máquina capitalística estabelece uma discreta ditadura do uniforme, uma espécie de império da similitude.

Em decorrência disso, encontramos nos mais diversos lugares do globo não só as mesmas vitrines, os mesmos clichês, as mesmas lógicas balizadoras de bem-estar, como modos ser, consumir, se cuidar, amar, pensar, se comportar, relacionar e etc. que tem a mesma matriz semiótica e subjetiva.

O que fica evidente aqui é que se o aparelho em questão propala uma subjetividade flexível, deve-se notar que esta flexibilidade só inclui a experiência de produção da diferença que se efetiva no âmbito do prescrito ou do recuperável, assim como marca Guattari (2004, p.60): “El CMI favorece las innovaciones y la expansión maquina sólo en la medida en que puede recuperarlas”.

Como Kastrup (1999, p.183) coloca, via Canguilhem, “os entraves da invenção não estão situados na potência de criar regras, mas no nível dos produtos da normatividade fundamental do vivo. Produtos esses que retroagem, inevitavelmente, sobre essa mesma normatividade potencial”. Neste caso, fica claro também que, assim como acena a autora baseada na referida indicação de Canguilhem, a máquina capitalística captura nosso potencial inventivo, fisa sua força ativa, nos aparta dessa capacidade, ou melhor, nos afasta da fonte das experimentações criadoras, enfim, bloqueia a invenção de mundos que passam ao largo dos seus interesses, mas não anula essa potência, pois, como já elucidamos, ela constitui sua matéria-prima basal, o seu principal motor.

As subjetividades cooperantes continuam a produzir, mas já não se constituem livremente nessa experiência. Funcionam como mônadas homogêneas e separadas da capacidade autônoma de inventar-se, de devir-outro, já não representam grande ameaça à máquina capitalística.

Em síntese, tal máquina expropria a produção comum dessas subjetividades, a sua força inventiva e, concomitantemente, entrava sua ação, seu poder de se misturar, de encontrar, de desejar, de se autorregular e inventar, contudo, não o faz de forma a permitir a sua destruição, mas tão somente a sua incorporação e contenção. Eis a sofisticada operação micropolítica que, como insinuam os pesquisadores assinalados, parece forjar a política singular de relação com o *Outro* que a subjetivação capitalística anima.

A especificidade da corrupção é hoje, mais certamente, a ruptura da comunidade de corpos singulares e o obstáculo a sua ação - uma ruptura da comunidade biopolítica produtiva e um obstáculo a sua existência (NEGRI; HARDT, 2001, p.2014).

2.3. A política de relação com o *Outro* engendrada pela subjetivação capitalística: seu *modus operandi* e sua singularidade

Conforme expusemos, o CMI corrompe e reinveste a potência das subjetividades em suas estratégias de ação e, paralelamente, afeta a liberdade de criação dos modos intensivos, diminuindo a sua capacidade de romper os desejos axiomatizados pela mencionada máquina, de efetuar o que Guattari e Rolnik (2011) denominam como processo de singularização.

Ao operar essa maquinação a subjetivação capitalística trama uma política de relação com o *Outro* distinta da que era conduzida pela subjetivação identitária, política contestada pelos movimentos sociais, políticos e culturais empreendidos entre as décadas de 60 e 70 do século passado, entretanto, também diversa da que foi galgada por tais reivindicações. É o que aponta Rolnik (2011):

[...] à diferença entre a subjetividade flexível inventada nos anos 1960/70 e seu clone fabricado pelo capitalismo pós-fordista. Essa diferença está na estratégia de criação de territórios e, implicitamente, na política de relação com o outro (ROLNIK, 2011, p.295).

Como explanamos no traçado 1, seguindo a linha tangenciada por toda uma tradição filosófica, o modo de subjetivação identitária afirma o sujeito enquanto instância identitária e separada do *outro* e produz uma experiência subjetiva bem territorializada. Assim, acaba por abafar o caráter processual do sujeito, a sua força inventiva, empreendendo uma operação que oblitera o *Outro*, a qual institui a destruição da nossa capacidade de fabricarmos, constantemente, novos territórios existenciais, os quais experimentamos quando nos engendramos com a matéria que nos afeta, o *outro*.

Hoje vivemos em um mundo reticular e sob um regime aberto, criativo, maleável. O modo de subjetivação dominante na contemporaneidade estabelece uma nova relação com a nossa potência inventiva e passou a requisitá-la e valorizá-la de forma inédita. É o homem da rede, da mobilidade, o homem inovador, dinâmico

e flexível que é apreciado. Entretanto, a mencionada potência não é, como vimos, dirigida à livre criação de novas experiências estéticas, mas antes apreendida, gerida e corrompida pelo modo de subjetivação capitalística.

Diferentemente da subjetivação identitária, a subjetivação hegemônica em nossos dias depende inteiramente da processualidade da subjetividade para sustentar-se e atuar; é parasitário da sua potência, então, ao invés de simplesmente recusá-la refina o escamoteio do aludido caráter processual e criador, corrompendo-o discreta e continuamente, conforme lhe assenta.

O modo de subjetivação capitalística captura e bloqueia a força inventiva dos sujeitos, a sua potência subjetiva, porém, não o faz a partir do seu claro e direto subjulgamento. Como vimos, esse modo de subjetivação não só outorga a condição processual e experimental do sujeito, a nossa potência de tornarmo-nos sempre *Outro*, como solicita, claramente, tal energia subjetiva. No entanto, paradoxalmente, fabrica formas de existir/viver apartadas do seu peculiar poder de dobrar e inaugurar novas possibilidades existenciais. É, portanto, através da própria afirmação e mobilização dessa vitalidade que o modo de subjetivação contemporâneo a constrange.

Assim como insinua Rolnik (2011), o principal destino da flexibilidade subjetiva e da liberdade criativa acolhidas no mundo reticular não é a produção de territórios capazes de apreender, ao acaso, as forças disruptivas/ativas do fora, de experimentar, autonomamente, a constituição do *Outro*. A espécie de clone da subjetividade flexível inventada nos anos 1960-70 fabricado pelo capitalismo pós-fordista reserva ao *Outro* um lugar distinto. Essas subjetividades se distinguem, pois, como a pesquisadora afirma, “basicamente pelo lugar ou não lugar que ocupa o outro” (ROLNIK, 2011, p.295); “se diferenciam essencialmente por incorporar ou não os efeitos disruptivos da existência viva do outro na invenção do presente” (ROLNIK, 2010, p.19).

Em suma, consoante a rede de intercessores convocada no presente traçado parece apontar, o modo de subjetivação dominante vampiriza, como nunca, a nossa vitalidade micropolítica e confabula, comedidamente, uma nova maneira de refutar

o *Outro*, a saber, uma forma de denegá-lo que, assim como expusemos, não se efetiva simplesmente pela ocultação e recusa da vitalidade subjetiva, mas concomitantemente pela sua conveniente e insólita asseveração, surripio e controle.

Nesta linha, em consonância com aquela rede, arriscamos dizer que a subjetivação capitalística não maquina uma política de relação com o *Outro* que meramente sucede a política de obliteração ativada pelo modo de subjetivação identitária, mas sim uma política de relação com o *Outro* que excede tal política de obliteração e atualiza a própria política de subjetivação identitária.

Nas passagens que seguem abaixo Rolnik (1997b, 2010) conjectura esse movimento de atualização:

A mesma globalização que intensifica as misturas e pulveriza as identidades, implica também na produção de *keys* de perfis-padrão de acordo com cada órbita do mercado, para serem consumidos pelas subjetividades, independentemente de contexto geográfico, nacional, cultural, etc. Identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade. Esta nova situação, no entanto, não implica forçosamente o abandono da referência identitária. As subjetividades tendem a insistir em sua figura moderna, ignorando as forças que as constituem e as desestabilizam por todos os lados, para organizar-se em torno de uma representação de si dada a priori, mesmo que, na atualidade, não seja sempre a mesma esta representação (ROLNIK, 1997b, p.1).

[...] estava claro naquele momento que se nos anos 1960/70 era pertinente opor ao capitalismo industrial (com sua sociedade disciplinar e sua lógica identitária), uma lógica híbrida, fluida e flexível, agora havia se tornado um equívoco tomar esta última como um valor em si – já que esta passara a constituir a lógica dominante do neoliberalismo e sua sociedade de controle [...]. Neste tipo de regime, o princípio identitário reatualiza-se em suas formas mais extremistas. Tal política de subjetivação merece uma análise cuidadosa (ROLNIK, 2010,p.19).

O apego a uma figuração da recongnição, a crença no si - aspectos levantados por Kastrup e Varela, ainda segundo aquela, como responsáveis pelo obstáculo à invenção - não deixam de motivar, neste caso, o jogo que produz a política de

subjetivação confabulada pelo modo de subjetivação capitalística, configurando, inclusive, importante tática nos processos de subjetivação que engendra.

O apego ao senso comum, aqui entendido como, instala uma espécie de regime totalitário da subjetividade, que surge como principal obstáculo para a continuidade e encarna um triunfo ocasional sobre as forças de criação. Em sua obra mais recente, Varela insiste no problema de que ainda que o campo da experiência seja marcada pelo movimento contínuo, o sujeito humano tem o sentimento de que todas as experiências pertencem a um mesmo si ou eu, vivido como fundo permanente no fluxo das variações contínuas da experiência (KASTRUP, 1999, p.182).

[Ele] identifica que os problemas relativos aos obstáculos à invenção de novos domínios cognitivos encontram-se localizados no embate do si com o campo movente da experiência (KASTRUP, 1999, p.183).

É, segundo Varela, a crença no si que responde pelo obstáculo à invenção (KASTRUP, 1999, p.185).

Apesar de a estratégia operada por essa política de subjetivação capitalística saquear nossa força criativa comum e embaraçar nossa liberdade de ser e existir diferente do que somos e existimos, ela fatalmente não impossibilita a reversão desse quadro. Pelo contrário, visto que essa política invita, de modo inédito, o poder da nossa vitalidade comum, revela, como adverte Pelbart (2003), as sinergias da vida e, neste sentido, amplia consideravelmente as possibilidades de resistência, assinalam Rolnik (2003b) e Revel e Negri (2012).

“O fechamento [da estrutura cognitiva], é somente tendencial, guardando sempre a possibilidade de ser abalado por algum tipo de desestabilização”, assegura Kastrup (1999, p.182).

A ordem vigente carece, para sua própria existência e manutenção, das forças autônomas de cooperação produtiva, logo, ressaltam Negri e Hardt (2001; 2005), está agrilhoada àquilo que, paradoxalmente, a põe em perigo. Encontra-se aí, como ainda observam esses pesquisadores, o germe de uma subjetividade revolucionária.

Fuganti (2007), por seu turno, conjectura que é no próprio modo de existir fabricado por essa ordem que podemos encontrar as forças capazes de nos conectarmos àquilo que podemos.

Tendo em vista os argumentos colocados, a presente pesquisa visou pensar ainda como, nesse panorama, políticas alternativas de relação com o *Outro* podem ser fabricadas. Essa foi a questão que tentamos atravessar no traçado 3.

Traçado 3

Aventurando cruzar alguns estudos

Para resistir é preciso acreditar nesse mundo, ou antes no outro do mundo, “que faz desse mundo um outro”

Tatiana Salem Levy

No traçado anterior, vimos que é através da expropriação da nossa potência comum, da nossa vitalidade subjetiva, que a máquina capitalística se constitui e se nutre, bem como que uma vez que tal máquina depende dessa vitalidade para manter-se, que não pode dizimá-la, opera uma maquinação para controlar/conter essa força: confabula uma política singular de relação com o *Outro*, a qual ao mesmo tempo explora e bloqueia nosso poder de encontrar, de desejar, de agir e de criar autonomamente - o que diminui nossa força de resistência, - e acaba, conforme afirmamos anteriormente junto aos autores com os quais trabalhamos, por atualizar insolitamente a política de obliteração do *Outro* fomentada pela política de subjetivação identitária.

Mas é também nessa força comum, nessa potência investida e sitiada pelo aparelho capitalístico que aqueles autores conjecturam possibilidades de ultrapassá-lo. Atrevemo-nos, neste capítulo, a percorrer estudos realizados por alguns deles, a saber, por Negri e Hardt, Pelbart, Fuganti e Rolnik. Com isso, objetivamos mapear o que os citados teóricos têm apontado nessa direção, assim como que pistas nos fornecem para pensarmos a produção de políticas concorrentes de relação com o *Outro*, no cenário contemporâneo.

Dois aspectos merecem ser, entretanto, sublinhados. Primeiramente, cabe frisar que devido à impossibilidade de visitar todas as pesquisas em que esses estudiosos já versaram sobre o assunto, ou mesmo todos os pontos alçados em cada uma delas, adotamos como procedimento o cruzamento apenas dos aspectos que julgamos estabelecer conexões mais diretas com o nosso objeto.

Em função desse procedimento, incorremos numa operação perigosa: por vezes extraímos as ideias desses pesquisadores sem trazer devidamente todo o contexto em que foram lançadas; outras vezes sintetizamos as teorizações

formuladas por eles; em outras tantas as relacionamos tendo como parâmetro somente o que de cada uma nos afetou. Enfim, de um modo ou de outro, incidimos no risco de ressignificá-las, o que, sem qualquer constrangimento, afirmamos: se efetivou. Haveria algum modo de nos proteger desse feito num exercício de pesquisa?

Em segundo lugar, é preciso dizer que, embora tenhamos optado por realizar o mapeamento sinalizado através da adoção de uma postura interrogativa, não apeteçemos buscar respostas às questões colocadas, mas, sim, acessar e levantar, como nos ensina Deleuze e Parnet (1998a), maneiras de sair delas. Resta saber se conseguimos levar a cabo o caráter pretendido. Existiria outra atitude a assumir quando se realiza esse tipo de investimento?

Como marcamos no traçado 1, a produção de realidade é indissociável da produção de conhecimento. Inevitavelmente produzimos sentidos quando nos dispomos a tratar de um determinado objeto. A questão que se coloca é, para nós, que sentidos/realidades fabricamos? O que eles acionam? O que aspiramos é que, assim como vislumbramos naquele escrito, ensejem, em alguns desses riscos, novos sentidos, a multiplicação de análises/leituras.

Posto isso, passemos aos referidos estudos. Esses, vale ressaltar, foram agrupados por teórico(s) e seguem, sempre que possível, acompanhados das menções dos próprios autores para que o leitor(a) tenha acesso pelo menos às ideias originais mais importantes que foram exploradas aqui.

3.1. Antônio Negri e Michael Hardt

Em *Império*, Negri e Hardt asseveram que se são o nosso desejo e nossa ação em comum, nossa força inventiva comum, que regenera continuamente o Império, **somos nós os mestres do mundo**. A corrupção opera para obstruir e controlar essa autonomia cooperativa, para impedir o avanço desse poder dos corpos que ameaça a própria existência do Império, salientam.

O Império pretende ser o senhor do mundo porque pode destruí-lo. Que ilusão horrível! Na realidade, somos mestres do mundo porque nosso desejo e nosso trabalho o regeneram continuamente (NEGRI; HARDT, 2001 p.410).

Geração é o *primum* do mundo biopolítico do Império. O biopoder - um horizonte da hibridização do natural com o artificial, das necessidades com as máquinas, do desejo com a organização do econômico e do social - precisa recriar-se continuamente para sobreviver. A geração existe, antes de tudo, como base e motor da produção e reprodução (NEGRI; HARDT, 2001 p.410).

Com isso, seguindo a intuição foucaultiana de que o poder responde sempre a uma ação primeira, ou melhor, que as relações de poder só existem em função das relações de resistência, tais estudiosos insinuam que **antes mesmo do poder sobre a vida, há um poder da vida**, e que é justamente em razão deste que aquele atua. Essa foi a **primeira pista** que os pesquisadores nos cederam.

É no caráter biopolítico do paradigma produtivo que a nova ordem mundial enseja - o paradigma da produção imaterial -, isto é, **na nossa capacidade de produzir e inventar em comum**, no que eles chamam de coletividade humana em ação, **que Negri e Hardt encontram, pois, os pilares sobre os quais assentam o germe do que chamam “uma subjetividade revolucionária”**. Eis a **segunda pista**, a qual, por ser ainda um desmembramento da primeira, quase nos passou despercebida. Ainda em *Império* afirmam: “Só podemos responder à questão de como sair da crise abaixando-nos até a virtualidade biopolítica, enriquecida pelos singulares e criativos processos da produção de subjetividade” (NEGRI; HARDT, 2001, p.410).

Ao questionarem-se “Como são possíveis a ruptura e a inovação num mundo em que valores parecem ter sido negados num vazio de significado e numa ausência de qualquer medida?” respondem explicitamente: “é suficiente apontar a determinação gerativa do desejo e, portanto, sua produtividade [...] Produção desejosa é geração; melhor dizendo, o excesso de trabalho e a acumulação de um poder incorporado ao movimento coletivo das essências singulares, tanto sua causa

como sua conclusão”. Que pistas os citados estudiosos estão a nos ofertar com essa afirmação?

Como já expusemos, de acordo com Negri e Hardt, o trabalho imaterial - forma hegemônica de trabalho em nossos dias - se constitui a partir da atividade comunicativa, colaborativa e cooperativa, ou melhor, se repousa na nossa vitalidade comum, no que eles nomeiam como comum:

O aspecto central do paradigma da produção imaterial que precisamos apreender aqui é a sua relação íntima com a cooperação, a colaboração e a comunicação - em suma, sua fundamentação no comum (NEGRI; HARDT, 2005, p.195).

Isso, porém, não é tudo que esses intercessores apontam sobre o assunto. Em *Multidão* aquela declaração acerca da produção desejosa começa a produzir sentido em nós. Negri e Hardt asseguram que a economia imaterial agencia uma relação simbiótica em forma de espiral entre a produção e o comum. Parece que é nessa suposição que estão ancoradas boa parte das ideias que compõem a chave de leitura que os teóricos fazem acerca do cenário contemporâneo e, neste sentido, onde podem estar aportadas ainda relevantes pistas à nossa pesquisa. Em que consiste essa relação expansiva em espiral? O que implica?

Segundo Negri e Hardt (2005):

Nossa comunicação, colaboração e cooperação não se baseiam apenas no comum, elas também produzem o comum, numa espiral expansiva de relações. Essa produção do comum tende atualmente a ser central a todas as formas de relação social, por mais acentuado que seja o seu caráter local, construindo na realidade a característica básica das novas formas dominantes de trabalho hoje (NEGRI E HARDT, 2005, p.14).

Tal como nos falam os citados estudiosos, a subjetividade é fabricada por meio da cooperação, comunicação e colaboração, e acaba por produzir novas formas de cooperação, comunicação, as quais, por seu turno, fabricam nova subjetividade, e assim por diante, de forma que cada movimento de produção de

subjetividade para a produção do comum agencia uma realidade não só nova como mais rica.

O que Negri e Hardt conjecturam com isso é que o comum é produzido e também produtivo, é a pressuposição e o resultado da produção imaterial: a base de toda nova produção e ainda o produto dessas produções, as quais o enriquecem e o expandem, servindo como alicerce para outras produções.

Deste modo, no campo produtivo configurado pelo paradigma biopolítico comunicamos, colaboramos e cooperamos com base *no comum*, e em nossas comunicações, colaborações e cooperações produzimos *o comum*, que, por sua vez, possibilitará novas comunicações, colaborações e cooperações. Numa inspiração espinosana, Negri e Hardt designam a subjetividade que surge dessa dinâmica de singularidade e partilha como multidão. “O nome da “multidão” é, a um só tempo, sujeito e produto da prática coletiva”, diz Negri (2011). Que subjetividade mais rica é essa que eles nomeiam como multidão? Que tipo de relação ela estabelece com os possíveis jogos de ultrapassamentos do Império? Essas foram as questões que nos levaram a topar com a **pista de número 3: a definição político-ontológica da multidão**, que foi se costurando à medida que fomos atravessando os trabalhos intitulados *Multidão, Para uma definição ontológica da multidão, O que é Multidão? e A constituição do comum*.

Nessas obras Negri e Hardt alegam que **a multidão é I) o nome de uma imanência e, indissociavelmente, II) o nome de uma multidão de corpos**.

[...] utilizamos o conceito de multidão neste livro e em outros contextos de duas maneiras diferente, remendo a diferentes temporalidades. A primeira é a multidão *sub aeternitatis*, a multidão do ponto de vista da eternidade. Essa é a multidão que, como diz Spinoza, através da razão e das paixões, na complexa interação das forças históricas, cri uma liberdade que ele chama de absoluta [...], talvez fosse melhor dizer, em vez de eternidade, que essa multidão sempre age no presente, um presente perpétuo. Essa primeira multidão é ontológica, e não poderíamos conceber nosso ser social sem ela. A outra é a multidão histórica, ou, na realidade, a não-ainda multidão. Esta multidão nunca existiu até hoje. Vimos examinando [...] o surgimento das condições culturais, econômicas e políticas que hoje torna possível a multidão. Essa multidão é política, e será necessário um projeto político para torná-la uma

realidade com base nessas condições que surgem. Todavia, essas duas multidões, embora conceitualmente distintas, não podem realmente ser separadas. Se a multidão já não tivesse latente e implícita em nosso ser social, não poderíamos sequer imaginá-la como projeto político; da mesma forma, só podemos esperar realizá-la hoje porque existe como potencial real. Desse modo, quando juntamos as duas, a multidão tem uma estranha temporalidade dupla: sempre-já e ainda-não (NEGRI; HARDT, 2005, p.285-286)²³.

No que diz respeito à primeira parte dessa definição, nossos intercessores asseveram que a multidão é um conjunto de singularidades cooperantes que agem em comum sem efetuar qualquer unificação, uma multiplicidade ilimitada, sempre produtiva e em movimento, “uma forma ininterrupta de relação aberta que as singularidades põem em movimento” (BROWN; SZEMAN, 2006, p.99)²⁴, uma rede:

[...] aberta e em expansão na qual todas as diferenças podem ser expressas livre e igualitariamente, como uma rede que proporciona os meios de convergência para que possamos trabalhar e viver em comum (NEGRI; HARDT, 2005, p.12).

É ainda o conceito de uma potência que deseja se expandir e se corporificar, e se institui como um sujeito social que nasce em meio à nova ordem global e difere de todas as noções de sujeitos sociais que conhecemos, como povo, massa, plebe e classe operária.

Enquanto o povo reduz a diversidade a uma unidade, dá-lhe uma identidade, é uno e sempre representado como uma unidade, a multidão é múltipla, composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade, é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares (raça, etnia, gênero, orientações sexuais, formas de trabalho, maneiras de viver, visões de mundo desejos,

²³Para Negri e Hardt, o tempo diz respeito diretamente à existência; “a experiência coletiva que ganha corpo nos movimentos da multidão” (NEGRI; HARDT, 2001, p.425); “a incomensurabilidade do movimento entre um antes e um depois, um processo um processo imanente de constituição” (Id., Ibid., p.426).

²⁴Entrevista que Negri e Hardt concederam a Nicholas Brown e Imre Szeman, publicada na biblioteca digital Scielo em 2006.

dentre outros), uma multiplicidade singular, um universal concreto que não é passível de representação.

A massa é formada por um conglomerado indistinto e uniforme, afoga todas as diferenças, é homogênea, compacta. Já na multidão, as diferenças sociais mantêm-se. Daí os mencionados pesquisadores alegarem que ao passo que na massa todas as suas cores se reduzem ao cinza, a multidão é multicolorida.

E se a massa e plebe acenam uma força irracional e passiva, manipulável, perigosa e violenta que emerge de um movimento anárquico, a multidão, pelo contrário, refere um ator social ativo criado a partir de interações sociais colaborativas, uma multiplicidade que age com base no que as singularidades que a compõem têm em comum e, embora não implique uma unidade, é capaz de se auto-organizar e se governar; por fim, um ator ativo de auto-organização. Quanto a essa concepção de multidão, Negri (2004) ressalta que:

Uma das grandes vantagens do conceito de multidão é assim o de neutralizar o conjunto de argumentos modernos assentados sobre a premissa do "temor às massas" ou sobre a "tirania da maioria", argumentos freqüentemente utilizados como uma forma de chantagem para nos forçar a aceitar (e até mesmo reclamar) nossa própria servidão (NEGRI, 20004, p.18).

Como a produção biopolítica extrapola o campo econômico e fabrica além de bens materiais, relações sociais, redes de comunicação, cooperação, colaboração e formas de vida, distintamente da classe operária a multidão compõe-se de todas as diferentes configurações da produção social, constitui a emergente classe global.

Não sendo nem identidade nem uniformidade, a multidão é uma multiplicidade irreduzível e constitui, enfim, a rede difusa de singularidades cooperantes cujas diferenças internas devem produzir o comum que lhe permite comunicar-se e agir em comum.

A multidão é um sujeito social internamente diferente e múltiplo cuja constituição e ação não se baseiam na identidade ou na unidade (nem muito menos na indiferença), mas naquilo que tem em comum (NEGRI; HARDT, 2005, p.140).

Passemos à segunda parte da definição de multidão. Tal como atesta Negri (2004, p.20), “a multidão é o nome de uma multidão de corpos”. Na esteira de Baruch Espinosa, deve-se marcar que o corpo aqui é, conforme aquele teórico indica, “trabalho vivo, portanto expressão e cooperação, portanto construção material do mundo e da história” (NEGRI, 2004, p.21).

Frente à ideia de que todo corpo é uma multidão e, tão logo, de que a multidão implica uma multidão de corpos, Negri anuncia que é preciso reconsiderar a primeira parte da definição para acrescentar-lhe o ponto de vista do corpo. Com essa ressalva, aponta que lá onde se destacou a multidão como conjunto de singularidades deve-se considerar que não nos defrontamos simplesmente com uma multidão de corpos, mas sim que mesclamo-nos, hibridizamo-nos e transformamo-nos com outros corpos, ou ainda, que nos engendramos com outras multidões.

Quando prestamos atenção aos corpos percebemos que não nos defrontamos simplesmente com uma multidão de corpos, mas que todo corpo é uma multidão. Entrecruzando-se na multidão, cruzando multidão com multidão, os corpos se mesclam, mestiçam-se, hibridizam-se e se transformam; são como ondas do mar em perene movimento, em perpétua transformação recíproca (NEGRI, 2004, p.20-21).

Desse ponto de vista, consoante alega, “não existe nenhuma possibilidade de um corpo estar só”. Se as metafísicas da individualidade nos faz crer que isso se dá de forma diferente, o fazem para negar a multidão dos corpos, ressalta o pesquisador:

As metafísicas da individualidade (e/ou da pessoa) constituem uma horrível mistificação da multidão de corpos [...]. Quando se define um homem como indivíduo, quando ele é considerado fonte autônoma de direitos e de propriedade, ele se torna só. Mas o si mesmo não pode existir fora de uma relação com um outro. As metafísicas da individualidade, ao se confrontarem com o corpo, negam a multidão que constitui o corpo para poderem negar a multidão de corpos. A transcendência é a chave para toda metafísica da individualidade, da mesma forma que para toda e qualquer metafísica da soberania (NEGRI, 2004, p.21).

Quando se dá à multidão o caráter de uma potência, o que essa potência deve expressar é a força das metamorfoses dos corpos. Da mesma forma, onde se afirmou a multidão como um sujeito social é preciso notar que é ainda da atividade dos corpos que se está tratando quando se fala em ação em comum e em produção do comum.

Faz-se ainda necessário notar que, ao definir a multidão sob o viés do corpo, Negri não está a versar sobre individualidade e sim sobre singularidades, assim como Negri, juntamente com Hardt, salientam claramente quando remontam a definição de multidão sob o olhar da imanência. Afinal, como eles mesmos nos ensinam, esses dois pontos de vista - o viés do corpo e da imanência - não podem ser apartados.

[...] não estamos aqui diante de individualidade e sim diante de singularidades. Individualidade significa algo que está inserido em uma realidade substancial, algo que tem uma alma, uma consistência, por separação em relação à totalidade, em relação ao conjunto. É algo que tem uma potência centrípeta. O conceito de indivíduo é de fato um conceito que é colocado a partir da transcendência em que relação não é algo entre eu, tu e ele, mas uma relação do indivíduo com uma realidade transcendente, absoluta, o que dá a essa *persona* a consistência de uma identidade irreduzível. A multidão não é assim, vivemos com os outros, a multidão é o reconhecimento do outro. A singularidade é o homem que vive na relação com o outro, que se define na relação com o outro (informação verbal)²⁵.

Desta feita, a multidão não deve ser pensada pura e meramente como a reunião ou o conjunto de indivíduos. É isso que esses estudiosos parecem vislumbrar quando destacam que: “A multidão não é formada simplesmente pelo ato de juntar e mesclar nações e povos indiferentemente; é o poder singular de uma nova cidade” (NEGRI; HARDT, 2001, p.419). Se a multidão pressupõe, consoante sugerem, o reconhecimento do outro, o que esse modo de pensar a multidão implica são as relações, os encontros, os agenciamentos dos corpos, de sujeitos, de modos

²⁵ Palestra proferida por Antônio Negri no II Seminário Internacional - Capitalismo Cognitivo: Economia do Conhecimento e a Constituição do Comum, em 2005.

de existência, diríamos nós. É o que tais intercessores parecem ressaltar quando dizem:

Relação intensa e mutuamente definidora entre a produção da multidão e a produção do comum: as condições da produção e da reprodução da vida social da multidão são desenvolvidas nos contínuos encontros, comunicações e concatenações dos corpos (NEGRI;HARDT, 2005, p.14).

Retomando as notas dos autores em pauta, tampouco se deve tomar o corpo comum que a multidão produz como corpo homogêneo. O corpo que ela produz é um corpo democrático, um tipo fundamentalmente novo de corpo, alertam Negri e Hardt:

Talvez devamos identificar nesse processo de metamorfose e constituição a formação do corpo da multidão, um tipo fundamentalmente novo de corpo, um corpo comum, um corpo democrático. Spinoza nos dá uma ideia de como poderia ser um corpo assim. “O corpo humano”, escreve ele, “é composto de muitos indivíduos de naturezas diferentes, cada uma das quais é altamente heterogêneo” - e no entanto essa multidão de multidões é capaz de agir em comum como um corpo único. Seja como for, ainda que a multidão forme um corpo, constituirá sempre e necessariamente a ser uma composição plural, e nunca se tornará um todo unitário dividido por órgãos hierárquicos (NEGRI; HARDT, 2005, p. 247-248).

Em suma, **a multidão é o agente que está engajado na produção e reprodução autônoma**, o que, segundo Negri e Hardt (2001), **implica a auto-organização biopolítica, a produção de novas realidades ontológicas, de novos lugares no não-lugar** do Império, ou ainda, tal como assinalam para Brown e Szmen (2006), o agente que está engajado na produção de diferenças, invenções e modos de vida; o monstro revolucionário que “busca continuamente transformar nossa carne em novas formas de vida” (NEGRI, 2004, p.19), “a alternativa viva que vem se construindo dentro do Império” (NEGRI; HARDT, 2005, p.12).

Quando a multidão trabalha, ela produz autonomamente e reproduz todo o mundo da vida. Produzir e reproduzir autonomamente significa construir uma nova realidade ontológica. Com efeito, ao trabalhar, a multidão e produz a si mesma como singularidade. É uma singularidade que estabelece um novo lugar

no não lugar do Império. [...] a multidão promove com seu trabalho singularizações biopolíticas [...] (NEGRI; HARDT, 2001, p.410).

O conceito de multidão nos conduz a um mundo inteiramente novo, fazendo-nos mergulhar em um turbilhão de mudanças que se encontram em curso. No interior desta revolução, não podemos imaginar a nós mesmos senão como monstros (NEGRI, 2004, p.18).

É importante ressaltar que, ao longo de suas investigações, Negri e Hardt sugerem que, se o poder do Império é descentrado, difuso, se atua em rede, a multidão também não tem lugar, está em todo o espaço liso. Essa dinâmica organizacional da multidão, o seu fazer-se, é o que implica o poder constituinte.

A multidão produz e reproduz o mundo, ela é potência e sua consistência é constituinte. Por isso há um parentesco inseparável entre multidão e poder constituinte. O poder constituinte é a dinâmica organizacional da multidão, o seu fazer-se (NEGRI; HARDT, 2005, p.437).

A aposta que Negri e Hardt realizam é a de que a criação da democracia - que para eles vai além das relações formais e remonta à maneira como nos relacionamos uns com os outros e como produzimos em conjunto²⁶ - é a única maneira de materializar o poder da multidão e, contrariamente, a multidão nos fornece um sujeito social e uma lógica de organização social que tornam possíveis hoje, pela primeira vez, a realização da democracia.

Diante desses apontamentos, inquietamo-nos: figuraria a multidão um operador político capaz de produzir outras políticas de relação consigo? A concepção político-ontológica definida anteriormente parece nos fornecer, como fomos marcando através dos aspectos que abordamos, ricos elementos para pensarmos o ultrapassamento dos jogos de expropriação e de contenção empreendidos pelo atual regime maquínico. Todavia, retomando Fischer (2007), que

²⁶A democracia, pontuam Negri e Hardt (2005, p.134), “é uma questão não só das estruturas e relações formais mas também de conteúdos sociais, remetendo à maneira como nos relacionamos uns com os outros e como produzimos em conjunto”.

nos acompanha desde as primeiras linhas do traçado 1, o que se coloca através dela não deve ser tomado, ao menos para nós, como uma “salvação”. O que ela nos faz conjecturar, conforme nos ensinam os próprios Negri e Hardt, é apenas um potencial, frisamos.

Quanto a isso, lembramos que, assim como atestam tais teóricos, a multidão não surge espontaneamente como forma política. É, como já vimos, sempre-já e ainda-não. Precisa de um projeto político, de uma nova ciência, a qual é, de acordo com Negri e Hardt (2005), encontrada no **comum, conceito que nos aponta a quarta pista.**

De acordo com o que atinamos em *Multidão* e em *A constituição do comum*, o comum a que aludem não remonta a ideia de fundo comum ou natural, de um denominador comum que assegure pertencimento, um *a priori*. Sobre esse aspecto os estudiosos em questão são categóricos: “O comum que compartilhamos, na realidade, é menos descoberto do que produzido” (NEGRI; HARDT, 2005, p.14); “O comum não se refere a noções tradicionais de comunidade ou público”, sintetizam Negri e Hardt (2005, p.266); “Não existe um comum que possa ser referido simplesmente a elementos orgânicos ou a elementos identitários” (informação verbal)²⁷. Nesta direção, Negri adverte:

Buscar o comum não significa buscar realidades pressupostas, o velho conceito de *gemeinschaft*, de comunidade profunda, o velho conceito de terra, natureza. Já são conhecidas as horríveis e perversas concepções que podem vir desta identidade (informação verbal)²⁸.

Em *Fabbrica di porcellana*, Negri ressalta também que com a noção de comum não objetiva instituir uma via de intermediação entre o público, que é em grande parte determinada (licenciado) pela ação do Estado, e o privado, que agora está totalmente diluído por fenômenos de governação; uma vez que o comum se autoconstitui, se auto-organiza sobre suas próprias atividades - na ação agenciada

²⁷ Palestra proferida por Antônio Negri no II Seminário Internacional - Capitalismo Cognitivo: Economia do Conhecimento e a Constituição do Comum, em 2005.

²⁸ Idem.

em forma de cooperação e trabalho em rede -, implica antes a instituição de uma via que não pactua nem com o público nem com o privado.

Em *Commonwealth*, obra mais recente de Negri e Hardt, embora esses teóricos se refiram também ao mundo material - ao ar, ao solo, a água etc - fazendo uso do termo comum, o que expressamente destacam ao abordarem o comum é a reafirmação das observações já colocadas.

Ao versarem acerca do comum em suas obras, Negri e Hardt acenam, pois, tanto o mundo material e a condição da atividade que exercemos em interdependência como a complexidade das relações que são tecidas ao mesmo tempo em que uma atividade é desenvolvida por nós (NEGRI; HARDT, 2005; NEGRI, 2006). O comum constitui uma capacidade de processamento e cooperação que se desdobra sobre a forma de um agenciamento e ainda o produto da ação das diferenças enquanto diferenças. Conforme sugere a passagem que segue adiante, **o comum diz respeito, portanto, à composição de singularidades e ao aumento do poder de agir delas quando tecem relações potentes entre si, à capacidade de assumir as condições biopolíticas da própria existência.**

Se consideramos que o mundo está feito de singularidades que consistem em relações e que, portanto, existem na medida que estão em relações, aumentamos nossa capacidade de ação [...] vamos chamá-lo (o comum) [...] isto é a constituição do comum [...] esta capacidade de assumir pelas próprias mãos as condições biopolíticas da própria existência (informação verbal)²⁹.

É neste sentido que a produção do comum sempre envolve um excedente, o qual, segundo Negri e Hardt (2005), não pode ser expropriado pelo capital nem capturado na arregimentação do corpo político global. Esse excedente comum, asseveram, é o primeiro pilar sobre o qual são erguidas as lutas contra o corpo político global, é a base sobre a qual o antagonismo transforma-se em revolta.

²⁹ Palestra proferida por Antônio Negri no II Seminário Internacional - Capitalismo Cognitivo: Economia do Conhecimento e a Constituição do Comum, em 2005.

Desta maneira, o comum constitui a fonte principal de riqueza do Império e, concomitantemente, o lócus onde Negri e Hardt localizam o poder promotor do germe que pode fomentar o projeto político da multidão.

A riqueza que ele [o comum] cria é tomada, e é esta a fonte de seu antagonismo. Mas ele preserva sua capacidade de produzir riqueza, e é esta a sua força. Nessa combinação de antagonismo e força repousa o germe de uma subjetividade revolucionária (NEGRI; HARDT; 2005, p. 201).

Vale observar que não há aqui qualquer contradição conceitual entre singularidade e comum e tampouco qualquer paradoxo entre a multidão e o comum. Consoante afirma Revel (2012), estudiosa que Negri nos apresentou no traçado 2, essa noção de comum:

[...] desmonta, desconstrói e torna impraticável todo o arcabouço conceitual que tem servido de sustentação ao pensamento político moderno desde o século XVII [...] o comum denuncia o fato de que se o “privado” é uma apropriação individual, o “público” historicamente representa a apropriação pelo Estado, ou seja, a usurpação que consiste em fazer acreditar que aquilo que não pertence a ninguém (e de fato pertence ao Estado), na realidade pertence a todo mundo. [...] [e] desafia a oposição entre diferença vista como particularidade, e coletividade - ou generalidade - como universalidade (REVEL, 2012, p.112).

A concepção de comum elaborada por Negri e Hardt não minguou o caráter primeiro da diferença de que tratamos, por ocasião do traçado 1; assinala, sim, nos termos de Revel (2012):

[...] a persistência das diferenças singulares enquanto diferenças, um agenciamento diferencial destas diferenças. Ele precisa ser experimentado como partilha das diferenças, ou seja, como construção de um espaço - político, subjetivo e de vida - onde cada um reforça por sua própria diferença a potência desta comunalidade com o outro. O comum é uma construção radicalmente democrática das singularidades (REVEL, 2012, p113).

O pensamento do comum recusa, assim, a lógica identitária e dialética. O que está em jogo nas acepções de multidão e comum e na mútua relação que elas agenciam é a lógica da singularidade e partilha, a qual substitui a lógica exclusivista da identidade-diferença pelo par complementar singularidade-partilha. Sob esse ângulo, singularidade e partilha não entram em contradição, indicam conjuntamente a nossa condição coletiva, plural, e ao mesmo tempo comum, uma multiplicidade de formas singulares que simultaneamente partilha uma existência comum, atestam Negri e Hardt (2005).

A singularidade local a partilha global desse modo de vida não entram em contradição, antes determinando conjuntamente nossa condição coletiva plural [...]. O par conceitual contraditório, identidade e diferença, não é o contexto adequado para entender a organização da multidão. Em vez disso, somos uma multiplicidade de formas singulares de vida e ao mesmo tempo compartilhamos uma existência global comum. A antropologia da multidão é a antropologia da singularidade e partilha (NEGRI; HARDT, 2005, p.172).

Assim sendo, enquanto sob a lógica da dialética a ideia de comum implica um emperramento, um bloqueio daquilo que é, nos termos usados por essa, tomado como individual, o que o modo de pensar que conjuga singularidade e partilha presume com a noção de comum é a livre expressão, a ação desembaraçada das singularidades.

Na capacidade de agir em conjunto sem qualquer unificação que marca a multidão, não existe, portanto, nenhuma singularidade que não seja ela mesma estabelecida no comum; nenhuma comunicação que não tenha uma ligação comum que as sustente e ponha em ação; nenhuma produção que não seja fruto de cooperação abalizada na partilha. Essa concomitante partilha e singularidade e esse suposto aumento de poder, acrescentaríamos nós, inspiradas em Negri e Hardt, ou ainda esse excesso, diria Revel (2012), definem as condições de possibilidade de formação do que Negri e Hardt chamam de primeiro material da multidão, a saber, a carne ou a substância viva comum da multidão, uma força informe de vida.

O primeiro material da multidão é a carne, ou a substância viva comum [...] "A carne não é matéria, não é espírito, não é substância" escreve Merleau-Ponty. "Para designá-la, precisaríamos recorrer ao velho termo 'elemento', no sentido empregado para designar o ar, a água, a terra e o fogo, ou seja, no sentido de uma coisa genérica - uma espécie de princípio encarnado que faz emergir um estilo de vida onde só havia fragmento de vida. A carne é nesse sentido um 'elemento' do Ser". Como a carne, a multidão é pois pura potencialidade, a força não formada da vida, um elemento do ser. Como a carne, também a multidão é orientada para a plenitude da vida. (NEGRI, 2004, p.19).

É ainda em função dessa lógica da partilha e singularidade e desse acréscimo de potência que em mais um entusiasmo espinosano Negri e Hardt afiançam para Brown e Szeman que o projeto da multidão é um projeto de amor.

O amor, para Espinosa, está baseado num reconhecimento duplo: reconhecimento do outro como diferente e reconhecimento de que a relação com esse outro aumenta nosso próprio poder. Assim, para Espinosa, o amor é o aumento de nosso próprio poder acompanhado do reconhecimento de uma causa externa. Esse é um amor baseado na multiplicidade. E isso é exatamente como concebemos a multidão: singularidade somada a cooperação, reconhecimento da diferença e do benefício de uma relação comum. É nesse sentido que dizemos que o projeto da multidão é um projeto do amor (BROWN; SZEMAN, 2006, p.108)³⁰.

Frente a essa ciência da multidão deparamo-nos com uma série de inquietações. Seria a lógica da singularidade e partilha a lógica da multiplicidade de que tratamos no primeiro traçado? Aquilo que naquele escrito Kastrup (1999) nomeia de matéria e nós, motivadas por Rolnik (2011) e Mansano (2009), chamamos de *outro* constitui a causa externa cogitada por Espinosa? Em que medida esses aspectos se relacionam? Em *Multidão* Negri e Hardt pontuam que “a multiplicidade da multidão não é apenas uma questão de ser diferente, mas também de um devir diferente. Um devir diferente daquilo que você é!” (NEGRI; HARDT, 2005, p.444).

³⁰Entrevista que Negri e Hardt concederam a Nicholas Brown e Imre Szeman, publicada na biblioteca digital Scielo em 2006.

Se o comum se constitui tanto como a potência capaz de engendrar o movimento cooperativo das singularidades quanto como a vitalidade que é produzida pela composição de suas forças não supõe apenas o reconhecimento do outro, mas, também, o agenciamento de uma relação potente com ele - o outro. Posto isto, interrogamos: é nesse comum, quer dizer, nessa produção do comum que podemos encontrar ainda as forças que podem maquinar maneiras concorrentes de nos relacionarmos com os fluxos intempestivos do fora e com as matérias intensivas que encontramos aí e traçar modos outros de inventarmo-nos, isto é, as forças que podem tramar uma maquinação distinta da que é predominantemente forjada pelo modo de subjetivação capitalística?

No traçado 2, vimos com Guattari e Rolnik (2011) que a máquina capitalística inclina-se a recuperar os microvetores de subjetivação singulares que a surpreendem. Na mesma direção, Negri e Hardt (2001, p.423) lembram que “o capital imperial de fato ataca os movimentos da turba com incansável determinação”. Considerando que, conforme nos advertem Deleuze e Guattari (2011), as linhas duras e flexíveis que agitam os planos que compõem a realidade - o plano da organização e o plano de consistência - coexistem e não param de se remeter umas às outras, indagamos: Como a multidão pode se instituir como forma política? Quer dizer, como a multidão pode fomentar a produção do comum? Tal como nos induz Negri (2005), no vestígio de Deleuze e Guattari (2011), não parece que a questão seja “ser comum” ou “ser multidão”, mas “fazer-comum”, “fazer-multidão”.

O problema não é simplesmente ser comuns ou ser multidão, o problema é fazer multidão, construir multidão, construir comum, construir comumente, no comum. Este fato é cada vez mais fundamental (informação verbal)³¹.

É exatamente por isso que insistimos: Como fazer-comum? Como fazer-multidão? Em meio aos exames que essa inquietação motivou encontramos Negri e

³¹ Palestra proferida por Antônio Negri no II Seminário Internacional - Capitalismo Cognitivo: Economia do Conhecimento e a Constituição do Comum, em 2005.

Hardt a perguntar: “De que maneira ela [a multidão] organiza e concentra suas energias contra a repressão e as incessantes segmentações territoriais do Império?”.

Ao que respondem:

A única resposta que podemos dar a essas perguntas é que a ação da multidão se torna política sobretudo quando começa a fazer face diretamente, e com a consciência adequada, às operações repressivas centrais do Império. É questão de *reconhecer e dar combate às iniciativas imperiais* e não lhes permitir que reestabeçam a ordem continuamente; é questão de *contrariar e subverter os limites e segmentações impostas* à nova força coletiva de trabalho; é questão de *reunir esses instrumentos de resistência e empunhá-los de comum acordo contra os centros nervosos do comando imperial* (NEGRI; HARDT, 2001, p.423, grifos nossos).

Não dispomos de nenhum modelo a oferecer para esse evento. *Só a multidão, pela experimentação prática, oferecerá os modelos e determinará quando e como o possível se torna real.* (NEGRI; HARDT, 2001, p.420, grifos nossos).

E como que imaginando o tom de obviedade que essa resposta geraria após toda a explanação que realizaram acerca das noções de multidão e de comum complementam:

A tarefa da multidão, entretanto, embora seja claro no nível conceitual, continua muito abstrata. *Que práticas específicas e concretas estimularão esse projeto político?* A esta altura, não saberíamos dizer. *O que podemos ver, todavia, é um primeiro elemento de programa político para a multidão global, uma primeira demanda política: cidadania global* (NEGRI; HARDT, 2001, p.423, grifos nossos).

Neste ponto, esses estudiosos nos cederam a quinta pista, a saber, as demandas desse primeiro programa político que designam como cidadania global. Antes de passarmos a ela, cabe sublinhar que ao mesmo tempo em que tais autores atentam para o caráter processual que permeia a produção do comum e operam, a partir daí, uma verdadeira reformulação da leitura marxista, parecem conservar em algumas passagens, especialmente das primeiras obras, a crença na necessidade de construção de uma espécie de organização ainda mais poderosa que aquela promovida pelo capital, pelo Império na leitura deles, e apostar, diferente do que buscamos fazer neste estudo, que num determinado momento se efetivaria uma

espécie de reversão decisiva da lógica capitalística, como nos fazem vislumbrar ao dizerem, em meio à discussão que acompanhamos, por exemplo, “A corrupção imperial já está solapada pela produtividade de corpos, pela cooperação [...] O único evento que ainda estamos esperando é a construção, ou melhor, a insurreição de uma poderosa organização” (NEGRI; HARDT, 2001, p.420); “[...] deve haver um momento em que a reapropriação e a auto-organização atingem um limiar e configuram um evento real. É então que o político é realmente afirmado” (NEGRI; HARDT, 2001, p.419); “Nossa tarefa é investigar como a corrupção pode definitivamente ser forçada a ceder seu controle a geração” (NEGRI; HARDT, 2001, p.414). Ou ainda:

Do ponto de vista do poder, o que fazer da multidão? Efetivamente, não tem nada que o poder possa realmente fazer dela, já que as categorias que interessam ao poder - a unidade do sujeito (povo), a forma de sua composição (contrato entre os indivíduos) e o regime de governo (monarquia, aristocracia e democracia, em forma isolada ou combinada) - foram postas de lado (NEGRI, 2004, p.18).

É indispensável enfatizar, porém, que tal colocação se baseia apenas nas obras consultadas, bem como realçar que para além dessa postura diversos apontamentos realizados pelos autores nos possibilitam cruzar e pensar nosso objeto, como estamos marcando, sobretudo, nesta sessão.

Retomando a **pista de número cinco**. No modelo da cidadania global - primeiro elemento de programa político para a multidão global que Negri e Hardt asseguram notar - nossos intercessores localizam três demandas gerais à constituição do projeto político da multidão que chamam de global, dentre as quais destacamos duas³². São elas: I) a multidão deve **controlar seu próprio movimento, mais especificamente, ser capaz de “decidir se, quando e para onde se move”** (NEGRI; HRDT, 2001, p.424); II) a multidão deve **se reapropriar, ou melhor, reinvestir, entre outros aspectos, o coletivo** - mobilizá-lo de forma a torná-lo real, “um lugar de encontro entre sujeitos e um mecanismo de constituição da

³² Para saber mais Cf. NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

multidão” (NEGRI; HRDT, 2001, p.430); e o **tecido biopolítico**, pois é assim que ele se abre para o poder constituinte, que é “o produto de uma descontinuidade temporal, de uma descontinuidade radical, uma metamorfose ontológica” (NEGRI, 2004, p.25), enfim, a multidão **deve restituir a sua autonomia política e a sua atividade produtiva, o que os teóricos chamam de posse**³³.

Em síntese, segundo as demandas do primeiro programa político da multidão observado pelos supracitados teóricos - a cidadania global - para se instituir como forma política, para produzir o comum, a multidão deve controlar seu próprio movimento e restituir a sua autonomia política e a sua atividade produtiva. Faz-se necessário ressaltar, como acrescentam Negri e Hardt (2001, p.431) que “a multidão precisa viver e organizar seu espaço político contra o Império e ainda assim dentro da maturidade dos tempos e as condições ontológicas que o Império apresenta”.

Consoante explanamos ainda no traçado 2, foi justamente quando o CMI expropriou insolitamente a nossa força inventiva que passou a controlar a produção de subjetividade e a operar a maquinação que confabula o modo singular de nos relacionarmos com o *Outro*. Em que medida a reapropriação da nossa vitalidade comum e a restituição do nosso poder de acontecer autonomamente podem embaraçar a espoliação promovida pelo CMI? Como reinvestir e mobilizar ativamente o coletivo frente aos modos de ser modelizados por tal lógica? Parafraseando Negri e Hardt, poderíamos dizer que é o poder constituinte, o fazer da multidão que deve fazer frente à contemporânea política relação com o *Outro*? Ao sintetizar o que fora dito acerca das demandas anteriormente expostas, nossos intercessores dizem que a resistência está imediatamente atrelada ao “investimento constitutivo no reino biopolítico e à formação de aparatos de produção e comunidade [...] está ligada a um novo mundo, um mundo que não conhece lado de fora” (NEGRI; HARDT, 2001, p.437); “se torna amor e comunidade” (NEGRI; HARDT, 2001, p.383).

³³ “O nome que queremos usar para nos referirmos à multidão em sua autonomia política e atividade produtiva é o termo latino *posse* - poder como verbo, como atividade” (NEGRI; HARDT, 2001, p.431); “Posse é o ponto de vista que melhor nos permite captar a multidão como subjetividade singular: a posse constitui seu modo e seu ser” (Ibid., Id., 2001, p.432).

Uma vez que, assim como apostam, a resistência está vinculada à vitalidade biopolítica da multidão, quer dizer, à atividade mesma que mantém o Império, Negri e Hardt nos levam a deduzir que tal resistência deve efetivar-se no motor mesmo do aparelho capitalístico. Eis a **pista de número seis: um modo de resistência que não se opera por recusa, mas antes pelo** que Negri e Hardt figuram com as nomenclaturas de nomadismo, deserção e êxodo³⁴, o que implica um **desejo de construir num não-lugar um lugar, uma vontade de libertar-se e atravessar o Império para sair do outro lado, por fim, a incessante criação de uma nova maneira de existir**. “O corpo já tornado máquina pelo capital precisa destruí-lo não simplesmente pelo ataque à máquina, mas construindo no corpo-máquina da multidão outra subjetividade [...]” (NEGRI; HARDT, 2001, p.429).

Antes de encerrar o mapeamento das investigações desses autores é importante atentar que, conforme ressalta Negri (2004), a multidão não estabelece, portanto, uma relação opositiva com o poder. Em consonância com Foucault, Negri e Hardt declaram que “A resistência é, de fato, anterior ao poder”, e Revel (2012, p.109) sugere que a resistência não institui reação ao poder, e, sim, “criatividade para potencializar a dissimetria com o poder”. É, nesta linha, que Negri (2004) assinala acerca da relação que é tecida entre a multidão e o poder:

[...] trata-se sobretudo de permitir à multidão, através das redes desmesuradas que a constituem e das infinitas determinações estratégicas que ela produz, libertar-se do poder. Foucault nega a totalização do poder, mas não recusa a possibilidade de os sujeitos insubordinados multiplicarem infinitamente os "focos de luta" e de produção do ser (NEGRI, 2004, p.24).

E Revel oportunamente adverte:

Diante de um dado poder, que me submete e me oprime, eu preciso organizar uma resistência. Mas, definir esta resistência como reação a este poder, como *o outro* combativo deste poder, acaba por transformá-la no duplo invertido do poder; e nada garante que – no caso de que a resistência prevaleça e consiga reverter o poder – este movimento de sublevação contra o

³⁴Para saber mais Cf. NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

intolerável não acabe dando lugar a um poder até mais cruel (REVEL, 2012, p.107).

Na mesma direção, Negri e Hardt desenvolvem a ideia de uma nova forma de militância. Em função disso o sujeito da multidão, o agente da produção biopolítica e da resistência, é chamado então de militante. Essa nova modalidade de militância, ao contrário daquela que se perfazia como mero contra-poder dirigido à exploração capitalística, opondo um programa alternativo de governo, precisa redescobrir aquilo que, segundo os estudiosos, sempre foi a sua forma própria, uma atividade não representativa, entretanto, constituinte, a saber, uma atividade positiva, construtora e criativa/inventiva, a qual constitui-se por isso como uma militância político revolucionária.

Nesse longo período, a atividade do militante consistiu, acima de tudo, em práticas de resistência na fábrica e na sociedade contra a exploração capitalista. Consistia também, através e além da resistência, na construção coletiva e no exercício de um contrapoder capaz de desestruturar o poder do capitalismo e de a ele se opor com um programa alternativo de governo (NEGRI; HARDT, 2001, p.436).

A militância política revolucionária hoje, ao contrário, precisa redescobrir o que sempre foi a sua forma própria: atividade não representativa mas constituinte. A militância atual é uma atividade positiva, construtiva e inovadora (NEGRI; HARDT, 2001, p.437).

3.2. Peter Pál Pelbart

Na esteira daquilo que apontamos como primeira e segunda pistas lançadas por Negri e Hardt - as quais, respectivamente, certificam a existência de um poder da vida antes mesmo do poder que a inflige, e pressupõe achar no nosso poder de produzir e inventar em comum o esteio de constituição do que avocam como uma subjetividade revolucionária -, e das contribuições que dirige a Foucault e a Deleuze, em *Vida Capital* Pelbart salienta:

Definir o Império como regime biopolítico implica esse duplo sentido: significa reconhecer que nele o poder sobre a vida atinge uma dimensão nunca vista, mas por isso mesmo nele a potência da vida se revela de maneira inédita. Muito cedo o próprio Foucault intui a natureza desse paradoxo: aquilo mesmo que o poder investia - a vida - era precisamente o que doravante ancoraria a resistência a ele, numa reviravolta inevitável. [Coube a Deleuze explicitar que] ao poder *sobre* a vida deveria responder o poder *da* vida, a potência “política” da vida na medida em que ela faz variar suas formas e reinventa suas coordenadas de enunciação. Daí a tentação dos autores [Negri e Hardt] de inverter o sentido pejorativo do biopoder e da biopolítica, que originalmente incidiria sobre a produção e reprodução da vida, e pensarem a partir do corpo biopolítico coletivo, onde se dá a produção e reprodução da vida, levando em conta sua nova potência (PELBART, 2003, p.83-84).

Nesta linha, de modo geral, em seus ditos e escritos Pelbart assinala, de saída, que a vida tornou-se o alvo supremo do capital, foi tomada de assalto pelo poder, expropriada e mobilizada a trabalhar para ele, mas, ambigualmente, revela-se como o capital que todos nós dispomos, virtualmente, nesse processo de expropriação. Em *Vida Capital* e em *O processo de criação e as subjetividades*, por exemplo, diz:

[...] nunca o capital penetrou tão fundo e tão longe no corpo e na alma das pessoas, nos seus gens e na sua inteligência, no seu psiquismo e no seu imaginário, no núcleo da sua “vitalidade”. Ao mesmo tempo, tal “vitalidade” tornou-se a fonte primordial de valor no capitalismo contemporâneo: a produção imaterial seria impensável sem a força de invenção disseminada por toda parte. Reservatório inesgotável de gens e de idéias, de invenções e de recomposições, a vida é, afinal, um “capital” comum (PELBART, 2003, p.13).

Fomos tomados de assalto pelo poder, naquilo que antes considerávamos o mais inviolável: nossa alma, nossas convicções, nossa sexualidade. Tudo isso foi arrastado invadido, colonizado, expropriado, manipulado. Nós sabemos disso, mas, ao mesmo tempo, é essa reversão que eu gostaria de trazer aqui. Isso que foi invadido inteiramente - a subjetividade, a vida - é o que vai ser revelando nesse processo de expropriação, como o nosso capital (PELBART, 2011a, p.250).

O que Pelbart marca com essas assertivas é que biopoder - poder sobre a vida - e biopotência - poder da vida - não só conformam o cenário contemporâneo

como estabelecem entre si uma espécie de reversibilidade. “Há uma espécie de reversibilidade entre ambos”, afiança ele em *Viver não é sobreviver: para além da vida aprisionada*³⁵. Qual a aposta que esse estudioso empreende com esse movimento? Parece-nos que a aposta de Pelbart é que sendo a vida um “capital” comum, uma vitalidade que pertence a todos e qualquer um, é **“a vida que serve de ponto de apoio último para novas lutas e reivindicações coletivas”** (PELBART, 2003, p.13). É nessa suposição que encontramos a **primeira pista** fornecida por esse pesquisador e é ainda essa proposição que, de certa maneira, faz despontar os outros rastros que vão emergindo ao longo das obras desse autor.

Sob esse ângulo, a vida que era tomada como algo que parecia estar inteiramente submetido ao capital, como algo que era reduzida à mera passividade, emerge aqui como um potente meio de extrapolar aquilo mesmo que a governa, ou melhor, que pensávamos governá-la. Nas palavras de Pelbart, a vida aparece agora como “uma fonte maior de produção de valor, como reservatório inesgotável de sentido, de formas de existência, de direções que extrapolam em muito as estruturas de comando e os cálculos dos poderes constituídos que pensavam pilotá-la”³⁶. Sobre isso assevera: Quando a vida funciona como capital, no sentido de fonte de produção e valor, ela é capaz de reinventar as suas coordenadas de enunciação e é capaz de fazer variar suas formas (informação verbal)³⁷.

Esse viés nos leva a interrogar: aqueles corpos que já não se modificam autonomamente, que se valem de força inventiva reativa para “inventar-se”, consumindo formas de existir moduladas pelo CMI, de que tratavam Fuganti e Rolnik, são tão impotentes quanto supomos? Estão de fato tão destituídos da sua capacidade vibrátil, ou melhor, tampouco permeáveis/suscetíveis ao *Outro* quanto julgamos? Em suma, os modos de existir agenciados pela subjetivação capitalística estão, realmente, apartados do que podem? Como explanamos no traçado anterior, apesar de a máquina capitalística sequestrar a nossa potência de desejar, agir e

³⁵ Conferência proferida por ocasião do III Seminário Internacional: A educação medicalizada, realizado em 2013 na PUC SP. A referida conferência encontra-se disponível em: <<http://www.redehumanizaus.net/63611-viver-nao-e-sobreviver-para-alem-da-vida-aprisionada-peter-pal-pelbart-primeira-parte>>. Acesso em: 03 ago. 2013.

³⁶ Idem.

³⁷ Idem.

inventar em comum precisa, ambigualmente, resguardá-la porque é partir dessa energia que ele se institui e opera sua maquinação.

Neste ponto, deparamo-nos com a **segunda pista** lançada por Pelbart, a qual se configura como um desdobramento da primeira. Com um olhar menos reificado sobre os modos de dominação, o citado teórico chama atenção para o fato de que **a produção do novo não só não está exclusivamente subordinada ao aparelho capitalístico como não depende da sua valorização**. Inspirado em Maurício Lazaratto que, por sua vez, retoma Gabriel Tarde, Pelbart assegura que a produção do novo:

[...] está disseminada por toda a parte e constitui uma potência psíquica e política, como diz o Maurício Lazaratto, baseado num sociólogo do século dezenove, chamado Gabriel Tarde. Todos e qualquer um inventam na densidade social da cidade novos desejos e novas crenças, novas associações e formas de cooperação (informação verbal)³⁸.

Dito de outra maneira, assim como ressalta em *Vida Capital*, as forças vivas presentes na rede social são um capital capaz de ensejar uma comunalidade de autovalorização, são uma positividade imanente e expansiva que o capitalismo conexcionista tenta modular e não reservas passivas à mercê de um capital insaciável. É nesta direção que Pelbart aponta que a produção não é atributo dos grandes gênios, mas sim predicado do homem comum.

É a isso que, segundo o estudioso, assistimos quando, por exemplo, um grupo de presidiários compõe e grava suas músicas de dentro do presídio.

O que eles mostram? O que eles vendem? Não é só a sua música, mas são também suas histórias de vida escabrosas. É seu estilo de morar na prisão, seu modo de gesticular, de protestar. É a sua percepção, é a sua revolta, é a sua causticidade. Enfim, é a sua vida. Pergunto então: o que tem um presidiário como capital, senão isto - a vida? Sendo a vida seu único capital, no seu sentido extremo de

³⁸ Conferência proferida por ocasião do III Seminário Internacional: A educação medicalizada, realizado em 2013 na PUC SP. A referida conferência encontra-se disponível em: <<http://www.redehumanizaus.net/63611-viver-nao-e-sobreviver-para-alem-da-vida-aprisionada-peter-pal-pelbart-primeira-parte>>. Acesso em: 03 ago. 2013

sobrevivência e resistência, é isso que ele capitaliza, é isso que faz dele uma fonte de valor. Isso pode ser simples como um ovo, mas não é óbvio, é de uma dificuldade extrema (PELBART, 2011a, p.250).

A mesma economia paralela, grupal, monetária, estética e política pode ser observada nas vidas extremas que emergem nas periferias das grandes cidades, pondera Pelbart. Neste sentido, observa que:

Hoje em dia, não precisamos de um capitalista para reunir cem trabalhadores e máquinas caríssimas. Três jovens e um computador fazem uma empresa. É como se a máquina tivesse se introduzido no cérebro. *Onde estão as máquinas hoje? Somos nós*, é o nosso cérebro, é nossa inteligência, *nossa criatividade*. Isso que todos têm virtualmente, essa é uma *potência do homem comum* (PELBART, 2011a, p.250, grifos nossos).

No cenário atual, conforme Pelbart sintetiza em *O teatro por um triz*, “cada um se reinventa a si mesmo a partir dessa matéria impalpável que é a vida” (PELBART, 2011b p.255), ou seja, é capaz de se reinventar. Frente a isso, inspirado em Espinoza, **o que pontua como necessário é, pois, na mesma direção que sinalizam Negri e Hardt, que tomemos posse da nossa força inventiva, da nossa vitalidade comum. Eis a pista de número três.**

Qualquer tradição teórica, política ou religiosa que delegue essa potência a uma instância intrinsecamente outra nos condena à impotência. Se ela diz: “a potência no fundo é capital, ou é Deus, ou é outra coisa...”, já nos esvaziamos, nos expropriamos disso que virtualmente é nosso. Como diz o filósofo Baruch Spinoza: “É preciso tomar posse dessa potência que é nossa, de todos e de cada um” (PELBART, 2011a, p.250).

De que modo Pelbart acredita podermos materializar essa posse? Foi através dessa inquietação que alcançamos as pistas de número quatro e cinco. Tal como Negri e Hardt, o que ele parece afirmar é a biopotência do comum, da multidão³⁹.

³⁹Com o termo multidão, Pelbart se refere à noção de multidão elaborada por Negri e Hardt.

Embora as notas de Pelbart acerca desse mote tenham ainda inspiração em outro teórico, designadamente em Paolo Virno⁴⁰, à moda daqueles pesquisadores, o estudioso em pauta também **não toma o comum apenas como fonte de capturas e sequestros capitalísticos, mas como uma vitalidade social pré-individual, pura heterogeneidade não totalizável que tem a capacidade de produzir vida, extrapolar e fugir por todos os lados e poros do regime maquínico.** A respeito desse **rastro**, o **quarto**, conjectura:

Parafraseando Paolo Virno, seria o caso de postular o comum mais como premissa do que como promessa, mais como um reservatório compartilhado, feito de multiplicidade e singularidade, do que como unidade atual compartilhada, mais como uma virtualidade já real do que como uma unidade ideal perdida ou futura. Diríamos que *o comum é um reservatório de singularidades em variação contínua, uma matéria a-orgânica, um corpo-sem-órgãos, um ilimitado (apeiron) apto às individuações as mais diversas* (PELBART, 2003, p.30, grifos nossos).

A partir dessa noção de comum, Pelbart faz a aposta de que a resistência hoje passa tanto por um recusa das instâncias que o transcendentalizam quanto e, nomeadamente, pela experimentação imanente das composições e recomposições que o produzem; e num movimento de inspiração concomitantemente espinosana e deleuziana, alega que se a cada corpo corresponde um poder de afetar e ser afetado, a questão que se impõe é a das sociabilidades e comunidades. Seria, segundo Pelbart (2003, p.31), o caso de indagar: “Como indivíduos se compõem para formar um indivíduo superior, ao infinito? Como um ser pode tomar um outro no seu mundo, mas conservando ou respeitando as relações e o mundo próprios?” É através dessa análise que Pelbart chega à noção de “comunidade dos sem comunidade”, a qual nos reservou mais uma pista. Para tanto, recorre à acepção de comunidade elaborada por Jean-Luc Nancy, a quem visitamos a fim de entender o argumento do nosso intercessor.

⁴⁰Filósofo e semiólogo contemporâneo de Negri e Hardt que versa em nossos dias, sobretudo, sobre as relações entre o mundo dialógico e as transformações do trabalho na contemporaneidade, mais especificamente, sobre a dimensão linguística do trabalho imaterial.

Inspirado no movimento de contestação da substancialização da comunidade timidamente apontado por Georges Bataille, Giorgio Agamben e Maurice Blanchot, em *La Communauté Désœuvrée* Nancy alega que a comunidade é simplesmente a condição real da existência e não um predicado do ser, da existência; um modo de “estar-com”, de “estar-junto”, de “estar-em-comum”, não o resultado de uma somatória.

Por “estar-em-comum”, “estar-com” ou “estar-junto” Nancy entende a condição de pertencer a todos e a nenhum e não pertencer nem ao puro dentro nem ao puro, de estar no limite, estar exposto, o que implica estar no entre, estar abandonado às forças que compõem esse espaçamento, estar lançado cada um no jogo do outro, enfim, estar em afeto: afetar e ser afetado, tocar e ser tocado. Essa é lógica do limite, a lógica do “estar-com”.

Estar en común, o estar juntos, y aún más simplemente o de manera más directa, estar entre varios (être à plusieurs), es estar en el afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y es tocar. [...] Toda la cuestión del co-estar reside en la relación con el límite (NANCY, 2007, p.51).

Une logique de la limite: ce qui est entre deux ou plusieurs, appartenant à tous et à aucun, ne s'appartenant pas non plus. [...] Etre exposé, c'est être sur la limite, là où il y a à la fois dedans et dehors, et ni dehors, ni dedans. [...] Cette exposition au rapport/non-rapport n'est pas autre chose que l'exposition des singularités les unes aux autres (NANCY, 1999, p.222-224).

Com a noção de “estar-em-comum” o referido filósofo assinala a condição relacional sem a qual ele adverte não ser possível pensar a existência humana, o único fundamento ontológico que nós possuímos: exposição à exterioridade, à multiplicidade, ao acontecimento, à criação, o estar-a-exposição, o estar-a-experiência de afetar e ser afetado e inevitavelmente ser arrancado/desapropriado de si para vivenciar outras composições/formas de estar-em-comum, ou seja, o estar-a-si-a-outro, um estar-a-si e não ser si mesmo. É a experiência de exposição partilhada, ou melhor, é a única experiência de exposição que compartilhamos - a condição de estarmos todos expostos, lançados ao jogo do “estar-com”, a lógica do limite - que Nancy chama de comunidade.

[...] Car chacune partage l'autre, et lui retire son évidence. L'être n'est pas de soi sa propre évidence, n'est pas égal à soi, ni à son sens. C'est ça, l'existence, c'est ça, la communauté, et c'est ça qui les expose. Chacune est la mise en jeu de l'autre. L'enjeu de l'en commun (Nancy, 1999, p.225).

Com essa concepção de comunidade Nancy não indica, portanto, comunhão, identificação ou compartilhamento de uma substância comum, sugere exatamente o oposto: o nada-em-comum. O nada-em-comum é, para ele, o que existe de comum da comunidade. “Nada é mais comum do que estar: essa é a evidência da existência. Nada é menos comum do que o ser: essa é a evidência da comunidade”, frisa Nancy (1999, p.225), aproximando-se significativamente da lógica da singularidade-partilha atestada por Negri e Hardt.

É, pois, tomando por base essa noção de comunidade que Pelbart afiança a existência de uma comunidade negativa, impossível, a saber, uma comunidade dos que não têm comunidade: uma comunidade do homem qualquer e de suas singularidades que se cruzam, nem individualismo nem comunalismo. Em síntese, assevera a existência de uma comunidade que anuncia modos alternativos de associar-se e dissociar-se, novas redes de vida. Quanto a isso, questionamos: como, sob o olhar de Pelbart, podemos constituir, na conjuntura contemporânea, essas novas redes de vida? Como podemos produzir outras políticas de relação com o *Outro*, diríamos nós? A exemplo do que colocamos por ocasião dos estudos de Negri e Hardt, como fazer-comunidade?

Em *O Teatro por um trix* e em *A interface entre vidas precárias*, ao falar da sua experiência na Companhia Teatral UEINZ⁴¹, o que Pelbart parece supor é que **ao exercer seu potencial, nas palavras do autor, ao representar sem representar, as singularidades dos autores podem agenciar recomposições incomuns, singulares, minoritárias ou bizarras, inventar outros modos de vida e redesenhar a geografia da nossa expropriação.** Em alusão à Deleuze, quer dizer, à potência “política” da vida que tais singularidades fazem variar, como vem marcar

⁴¹Companhia de teatro composta pelos chamados usuários da rede de Saúde Mental, na qual atua a mais de dezessete anos, tal como nos fala Pelbart em *Viver não é sobreviver: para além da vida aprisionada*, Conferência proferida por ocasião do III Seminário Internacional: A educação medicalizada, realizado em 2013 na PUC SP.

esse filósofo, Pelbart nomeia **esses novos modos de vida como modos “menores” de viver. São esses modos de vida “menores”, esses movimentos de variação, de resistência, consoante salienta ainda o pesquisador, que conformam a comunidade dos sem comunidade. Eis a quinta pista.**

A matéria-prima no nosso trabalho teatral é a subjetividades singular dos atores, e nada mais. O que está em cena é uma maneira peculiar de perceber, de sentir, de vestir-se, de mover-se, de falar, de pensar, mas também uma maneira de representar sem representar, de associar dissociando, de viver e de morrer, de estar no palco e sentir-se em casa simultaneamente, nesse presença precária, a um só tempo plúmbea e implacável, de levar tudo extremamente a sério e ao mesmo tempo “não estar nem aí”. [...] isto é a comunidade dos que não têm comunidade. Não consigo deixar de pensar que é esta vida em cena, “vida por um triz”, que faz uma das peculiaridades desse trabalho: dá às vezes a impressão de que eles são os mortos-vivos e que a vida verdadeira está do lado de lá do palco. Num contexto marcado pelo controle da vida (biopoder), as modalidades de resistência vital proliferam das maneiras inusitadas. Uma delas consiste em pôr a vida em cena; [...] a vida besta [...], a vida em estado de variação, modos “menores” de viver que habitam nossos modos maiores e que (no palco ou fora dele) ganham às vezes visibilidade cênica ou performática, mesmo quando se está à beira do colapso, da gagueira ou do grunhido, da experiência-limite (PELBART, 2011c, p.268).

Por fim, resta saber: que potência esse autor encontra nesses modos de vida “menores”? De acordo com Pelbart (2011b), os referidos modos “menores” de viver agenciam em nossos modos maiores de viver uma estranheza, não aquela que remonta o clichê da loucura ou de tantos outros estereótipos, mas aquela que advém das formas de afetação singulares, a qual, por seu turno, põe aquelas - nossas maneiras majoritárias de sentir, de pensar, de perceber, de existir -, em xeque e dá a elas possibilidades de desmontar e entrarem no terreno do inconcluso. Afinal, como lembra o estudioso: “O que haveria de mais radicalmente analítico do que produzir outra cena, transformando as coordenadas de enunciação da vida?” (informação verbal)⁴². Seriam esses modos de vida “menores” canais de desmonte e variação da

⁴² Conferência proferida por ocasião do III Seminário Internacional: A educação medicalizada, realizado em 2013 na PUC SP. A referida conferência encontra-se disponível em:

política que rege nossa relação com o *Outro*, por fim, condutos de ultrapassamento da nossa maneira de existir/inventar e de combate frente aos movimentos que visam recuperar os devires singulares que produzem cenas distintas daquelas que são majoritariamente encenadas no regime capitalístico?

O que Pelbart parece concluir em seus estudos é que, na contramão da espoliação do comum, o desafio atual talvez se dê na intensificação dos estalos e rachaduras presentes nas máquinas capitalísticas, a partir da biopotência do coletivo, da multidão, da comunidade dos sem comunidade.

Faz-se mister observar que, diferentemente do que, por vezes, atinamos nos estudos de Negri e Hardt, Pelbart parece aludir, de forma mais clara, o fato de que em suas análises tais intercessores não apostam num movimento de reversão permanente. Nos estudos empreendidos por Pelbart, a coexistência, ou melhor, a mútua reversibilidade biopoder-biopotência, ou geração-corrupção, é não só o ponto de partida da sua leitura como nitidamente a condição mesma na qual os movimentos de ultrapassamento podem se efetivar. É interessante atentar também que quando tal teórico sugere que esses movimentos de ultrapassagem do modo de existir hegemônico podem se realizar através do agenciamento de modos “menores” de viver não vem marcar, pois, que são “menores” porque menos poderosos do que Negri e Hardt conjecturam ser a multidão global, mas porque destituídos do desejo de compor-se como um modo maior e de subversão peremptória que, aliás, como já pontuamos, a organização global acenada por aqueles parece eventualmente carregar⁴³.

<<http://www.redehumanizaus.net/63611-viver-nao-e-sobreviver-para-alem-da-vida-aprisionada-peter-pal-pelbart-primeira-parte>>. Acesso em: 03 ago. 2013.

⁴³Confira ressalva que fizemos na página 85, na ocasião em que abordamos a quinta pista propiciada por Negri e Hardt, a saber, as demandas do programa político que nomeiam como cidadania global.

3.3. Luiz Fuganti

Em *Corpo em devir*, ao versar sobre nosso modo de viver, Fuganti diz que “uma vez que nós perdemos a capacidade de acontecer, nós investimos num ideal’ e pelo investimento num modelo, pelo investimento na identidade, pelo investimento num ideal [...] nos servimos de uma máquina de destituir o corpo e o pensamento da sua autonomia” (FUGANTI, 2007, p.70). Na mesma obra adverte: “há uma instituição humana que investe cada vez mais na separação da vida do que ela pode; e falsifica o que é o viver; assim também falsifica o que é o pensar” (FUGANTI, 2007, p.67).

Por meio desses apontamentos nos fornece duas pistas. **Em primeiro lugar, insinua que o que é empreendido quando o nosso modo de vida é produzido é uma falsificação do que podemos, do que é o viver e o pensar. Assim sendo, nos faz supor que se se trata de uma alteração, de uma adulteração, trata-se, pois, de algo que pode ser revertido.**

Nas primeiras palavras proferidas na conferência intitulada *Ética e Política (a)*⁴⁴ Fuganti afiança: “Acredito sempre que o homem e a natureza têm uma positividade irreduzível. Tanto a natureza quanto o homem residem, habitam ou se fundamentam num princípio inteiramente afirmativo”. Tal como Negri e Hardt, Pelbart e seus respectivos inspiradores, esse pesquisador faz uma leitura afirmativa da vida e é aí que está ancorada toda a sua argumentação. A vida, assegura Fuganti,

[...] em última instância não se deixa trocar nem avaliar a partir de uma axiomatização abstrata das transmissões de energia. Pois é ela quem avalia e faz passar no modo da intensidade excedentes não mensuráveis, excessos pelos quais se torna possível a constituição de novos tipos de relações. Pois, na verdade, a natureza ou a

⁴⁴Marcamos o título dessa conferência com a inscrição (a) para diferenciá-lo de uma outra que tem conteúdo diferente, mas recebeu o mesmo título, a qual fazemos menção por meio da inscrição “Ética e Política (b)”. Tal conferência foi proferida na Academia de Filosofia – ACAFIL, em Matola, Moçambique, em 2005.

própria vida, que é um modo de produção da natureza, é quem produz realidade (FUGANTI, s/d)⁴⁵.

Sob esse ângulo, Fuganti nos leva a pensar que os corpos que ele nomeia de corpos impotentes, no traçado 2, não *são*, como Pelbart já havia nos feito indagar, impotentes, mas antes *estão* impotentes. A potência desses corpos, conforme deduzimos, está em plena atividade, trabalha, entretanto, a favor da máquina capitalística e, ironicamente, põe em marcha a própria maquinação que limita/contém sua ação ativa sob nós.

Mas como, para esse teórico, se dá essa falsificação? Qual ele pensa ser a razão dessa adulteração? Um deslocamento do poder do corpo de tornar-se ativo e do pensamento de seu tornar-se afirmativo é inusitadamente acionado, corpo e pensamento são lançados num devir reativo, num devir mediado por um ideal. Vamos, nos termos de Fuganti, entupindo nossas pontes, passagens, janelas, portas e poros, e transformando-nos em “legisladores vigiados por um modo de “deverser” que já se introjetou em nós” (FUGANTI, 2007, p.71). Essa, declara tal intercessor, “é a mentira do ideal, essa é verdadeiramente a maneira de dizer não à vida, de desqualificar o corpo, o desejo e o pensamento” (FUGANTI, 2007, p.68).

A mentira do ideal, vislumbra Fuganti em *Ética e Política (b)*⁴⁶, é tão somente o produto da dimensão moral do poder, o movimento de alteração que, uma vez que não pode se efetivar plenamente, acaba por simular uma unidade, a unidade de determinação exterior, a unidade de conservação, e produzir as subjetividades de que essa dimensão do poder necessita.

Acerca da dimensão moral do poder Fuganti marca:

[...] separa a vida do que ela pode [...] efetua um esmagamento da vida, um esmagamento das diferenças [...], uma captura das diferenças e das singularidades que constituem a potência de qualquer vida. [...] cresce à custa da impotência das diferenças. [...]

⁴⁵ Texto pertencente ao acervo da Escola Nômade. Disponível em: <<http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/fuganti-luiz/etica-como-potencia-e-moral-como-servidao>>. Acesso em: 22 jan. 2013.

⁴⁶ Conferência de abertura do 2º Semestre letivo de 2005 da Universidade Eduardo Mondland, em Maputo, Moçambique.

ele precisa de uma vida enfraquecida, das vidas capturadas (informação verbal)⁴⁷.

[...] só o homem separado da potência de pensar, portanto passivo e reduzido ao conhecimento por imagens, poderia acreditar e investir em um ser que transcenderia o devir! (FUGANTI, 2007, p.68).

Daí o estudioso afirmar que o nosso modo de viver é abalizado por uma conversão dos devires ativos em devires monstruosos. É desse corpo conformado, especialmente, por devires monstruosos⁴⁸, dessa subjetividade “impotente” que a máquina capitalística precisa para manter-se e é essa, ainda, a adulteração que, segundo Fuganti, nos faz crer que “precisamos mediar as coisas imediatas que são auto-suficientes, que não são dignas de seu modo próprio de acontecer” (FUGANTI, 2007, p.70), que não podemos viver sem lei, sem moral, sem Estado, sem Deus, sem o eu. Frente a isso pontua: “Não que nós devamos simplesmente jogar isso tudo fora. É simplesmente aprender o lugar de onde isso vem e como nós investimos nessas coisas, e como a gente é cúmplice de tudo isso” (FUGANTI, 2007, p.72).

Consoante nos sugere, se se trata de uma instituição humana, somos nós quem a agenciamos. Sobre esse aspecto Fuganti assinala:

[...] uma instituição humana, uma invenção humana [...] é exercida de modo sistemático não por poderes exteriores a nós, mas por nós mesmos. Nós somos cúmplices [...]. Colocamos nosso corpo a serviço desse organismo, destituímos o nosso corpo do devir propriamente ativo e o introduzimos ou entregamos de bandeja a um devir reativo, que busca simplesmente a conservação de si e que põe a questão criativa como secundária. A criação, no melhor dos casos, só passa na medida em que é posta a serviço da conservação: há uma inversão radical aí. (FUGANTI, 2007, p.70).

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Importante notar que o termo “monstruosos” acena aqui a ideia de forças reativas, sentido oposto aquele que Negri e Hardt referem quando afirmam a multidão como monstro revolucionário que transformar nossa carne em novas formas de vida.

Em que medida somos cúmplices da operação que forja o contemporâneo modo de viver? Seria ainda o caso de perguntarmos em que medida somos coniventes com a operação que confabula a política que agencia o modo de nos relacionarmos com o *Outro*, na contemporaneidade?

Numa inspiração foucaultiana, Fuganti frisa que não há poder que não seja sempre exercido e questiona: de que modo ele é operado? É ao versar sobre a rede na qual o poder é exercido e se exerce por todos, a rede micropolítica, que Fuganti lança a **segunda pista**:

Uma vez que ele se exerce, ele passa por mim, ele passa por você, ele passa por todos nós. O efeito do seu exercício é que deve ser problematizado: se é um efeito que tem um horizonte ético ou se é um efeito que tem aquele horizonte da apropriação, da exploração [...] **O exercício se dá sempre no modo de relação. E aí nós somos cúmplices e somos capazes de reverter o jogo. E, uma vez que nós somos cúmplice, nós também somos capazes de mudar o jogo.** Nesse sentido, não há coitadinhos; não há simplesmente fraquinhos ou enfraquecidos. Se nós estivermos enfraquecidos, podemos nos fortalecer, no sentido de mudar essa condição. Restará parar de lamentar que o poder nos obriga, nos expropria, nos fere, nos rouba, etc. e saber que ele só segue existindo, porque há uma cumplicidade [...] (informação verbal, grifos nossos)⁴⁹.

Na mesma direção, em *Ética e Política (b)*, Fuganti afiança: “Se trata de sair da postura passional e reivindicatória e conquistar uma atitude, uma capacidade de criar a partir de si a própria existência”⁵⁰, o que não constitui tarefa fácil e faz o próprio pesquisador questionar: “Agora, será que a gente é capaz de olhar dentro e chamar os fantasmas, os monstros, as forças criminosas, as forças malévolas para brincar?” (FUGANTI, 2007, p.71-72). “Será que a gente é capaz de fazer de nós mesmos um arado que are essa terra que já está sem oxigênio? Será que a gente é capaz de arejar a nós mesmos?” (FUGANTI, 2007, p.72). Como já conjecturamos, Fuganti

⁴⁹ Conferência foi proferida na Academia de Filosofia – ACAFIL, em Matola, Moçambique, em 2005.

⁵⁰ Conferência de abertura do 2º Semestre letivo de 2005 da Universidade Eduardo Mondland, em Maputo, Moçambique.

empreende em suas investigações um olhar inteiramente afirmativo. De que modo acredita ser possível nos ararmos?

Ao responder essa questão, proporciona-nos a **pista de número três**. Para arejarmos a nós mesmos, Fuganti pensa ser **necessário sermos capazes de analisar e delatar as estratégias que tramam os valores estabelecidos pelos poderes, assim como sermos também destruidores de nós mesmos, quer dizer, sermos capazes de assolar aquilo que em nós está impotente, sermos capazes de aprendermos o não necessário**. Nas palavras do teórico:

Como diria Nietzsche, sem o Não destruidor do leão, não geramos a condição para o grande Sim criador da criança instaurar uma roda que gira por si mesma, um novo começo, uma nova inocência. Por isso a necessidade da crítica. É preciso começar por denunciar as armadilhas que nos reservam os valores estabelecidos pelos poderes [...] (FUGANTI, s/d)⁵¹.

Para isso é necessário ser também destruidor, é necessário ser assassinos de nós mesmos, destruir a parte de nós que está podre, que deve ser morta e honrada até (FUGANTI, 2007, p.72-73).

Neste ponto, sondamos: de que forma Fuganti crê que podemos desmontar a parte de nós que parece impotente? Como fazermos-nos, acidentalmente, *Outro*? A aposta do estudioso é que, da mesma maneira que na sociedade em que vivemos o poder se exerce de forma mais sutil, os devires ativos da vida igualmente encontram ocasiões inéditas e ricas para reagir, criar e fazer passar no seio da própria máquina de controle o imprevisto, o ar puro de novos devires, a potência de novas composições.

Nesse horizonte, Fuganti confia-nos outros astutos rastros, dentre eles o **quatro**, no qual pontua que, **se existe uma ideia de salvação, ela reside no meio, no entre, no extremo de nós mesmos, no único comum que existe - a saber, na afirmação da diferença -, o qual constitui o que ele denomina como**

⁵¹ Texto pertencente ao acervo da Escola Nômande. Disponível em: <<http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/fuganti-luiz/etica-como-potencia-e-moral-como-servidao>>. Acesso em: 22 jan. 2013.

fronteira, uma zona de acontecimento, de desejo, de comunidade, de experimentação, a mais alta zona de singularização.

[...] se existe ainda alguma idéia de salvação, a salvação é pelo meio. Pelo meio a gente é capaz de acontecer, mas a gente só é capaz de acontecer se a gente é capaz de reencontrar o virtual que atravessa o atual ou o existencial. [...] que dimensão é essa? É o inesgotável de qualquer relação, o inesgotável no espaço [...], ou o entretempo [...] o meio de acontecer (FUGANTI, 2007, p.73).

A potência em acontecimento, em ato, ela é primeira e a experimentação acontece quando eu habito a zona do acontecer. Quando algo em mim se confunde com o próprio acontecer. Quando o acontecimento passa a desejar em mim. O acontecimento antes de acontecer já é o desejo em mim. Mas o acontecimento não tem forma. Esse desejo não tem intencionalidade, não quer chegar numa forma ou numa figura, ele é potência de variar. Essa potência de variar é o começo do desejo. Onde o desejo começa? No eu? No sujeito? Não. Ele começa na fronteira, na superfície, no horizonte de mim mesmo. [...] É essa zona que Spinoza chama de ser comum [...] O único mesmo que é real é o mesmo como afirmação da diferença. É o mesmo ser que se diz de todas as diferenças. Esse ser se chama afirmação. Afirmação das diferenças. Uma afirmação da diferença faz a diferença se diferenciar (FUGANTI, s/d)⁵².

O que o supracitado teórico intui com isso é que “o esquadramento exterior é superado quando você atinge essa dimensão imanente que engendra o próprio movimento e o próprio tempo, fabrica espaço e tempo” (FUGANTI, s/d). Emerge aí o próximo rastro. Antes de explicitá-lo, devemos fazer, contudo, uma ressalva sobre essa dimensão imanente, a zona de comunidade. Em uma de suas aulas Fuganti salienta:

[...] o entendimento mais urgente é o conhecimento de uma zona de comunidade. Há um ser comum que é sempre confundido com o público, com o universal, com o coletivo [...]. Esse comum [...] é ao mesmo tempo comum a todas as diferenças que se agenciam num encontro e ainda o princípio de singularização de cada diferença. Ou seja, não há oposição entre comum e singular. Ao contrário um é combustível do outro [...]. O comum é a mais alta zona de singularização porque é no comum que começa o singular. O que é o comum? No fundo o comum é o único sim, é a única

⁵² Texto pertencente ao acervo da Escola Nômade. Disponível em: <<http://escolanomade.org/programacao/educacao-para-a-potencia-aula-1>>. Acesso em: 23 jan. 2013.

afirmação, é aquilo que se diz de qualquer diferença [...] é chegar nesse ponto onde a afirmação é capaz de afirmar imediatamente toda diferença enquanto diferença [...]. O outro e o eu são efeitos do entre. O entre é a própria fronteira, que constitui tudo. [...]. A fronteira e o comum devem ser apreendidos como uma coisa só, transmutação da fronteira [...]. A fronteira é a ponta do relacional, é o extremo de nós mesmos [...] é ao mesmo tempo dentro e fora (informação verbal)⁵³.

Ao apostar em tal zona/dimensão, a qual também denomina como fronteira, como comum, Fuganti parece remontar a noção de dobra assinalada por Deleuze (1998a), Silva, R. (2004) e Rolnik (1997a), no traçado 1, e destacar aquilo que Nancy presumiu com a noção de comunidade, a experiência de exposição partilhada, o modo “estar-com”, o “estar-em-comum” e, desta feita, concordar tanto com o filósofo francês quanto com Negri e Hardt e Pelbart no que diz respeito àquilo que nomeiam como comum: o nada-em-comum, o único comum que nos conjuga; e ainda a potência de processamento engendrada pelas redes cooperantes e o produto da ação das diferenças enquanto diferenças, o que Negri e Hardt chamam de pressuposição e resultado do trabalho imaterial. Nesta linha, retomando os apontamentos de todos esses intercessores, o que parece deduzir é que é pelo investimento na fronteira - no meio, no comum - na zona da experiência, no jogo do “estar-com”, diria Nancy, que podemos resgatar a potência de casualmente afetar e ser afetado e reativarmos nosso devir acidental, nossa potência de dobrar/variá-lo livremente. É essa, então, uma das condições que pode impulsionar o ultrapassamento da política de relação com o *Outro* dominante hoje?

Posto isso, passemos à pista que Fuganti nos oferta com a indicação da referida dimensão imanente: a **quinta pista**. Segundo o estudioso, deveríamos **inventar o que precisamos encontrar, tomarmos parte no processo que nos engendra, fazermo-nos a nós próprios, compor os nossos próprios tempos e espaços, instituímo-nos corpo em devir ativo, enfim, instalarmos um modo de vida ético. Aqui recordamo-nos das argumentações que Negri e Hardt e Pelbart tecem sobre a necessidade de restituirmos nossa potência comum, de**

⁵³ Vídeo disponível em: <projetozonaderisco.blogspot.com.br/2009/09/blog-post.html>. Acesso em: 03 mar. 2012.

nos reapropriarmos do controle do nosso movimento. Eis o registro de Fuganti sobre o assunto:

[...] nós deveríamos inventar o nosso mundo e a nossa realidade ao invés de buscar encontrar a realidade ou nos encontrar. Não tem nada para encontrar em nós e nem fora de nós. Precisamos inventar o que precisamos encontrar. Então é essa tomada de posição. Eu diria, o corpo em devir ativo é aquele que toma parte no processo e se põe fazendo processo. Fazendo o que? Não só outras coisas: obras de arte, ciência, filosofia, funções, técnicas, objetos, mas fazendo a si próprio. O homem perdeu a capacidade de produzir a si próprio. Acomodou-se, acreditou que tinha uma forma natural [...]. Ela foi inventada [...]. Temos que afirmar e conquistar as diferenças para que nos tornemos fortes [...] Não precisamos da forma, precisamos inventar qualidade da força e a qualidade da força é a afirmação da força ativa ou da força criativa. Isso seria um devir ativo para o corpo e para o pensamento (FUGANTI, 2007, p.75).

Na direção daqueles pesquisadores, esse intercessor destaca que não somos uma unidade, uma identidade, mas sim, multiplicidades singulares que estabelecem relações com outras tantas multiplicidades singulares que nos afetam...

potências individuantes que selecionam e extraem destes encontros ou relações o que realmente comunga na pura afirmação de tudo o que difere, criando singularidades intensificadoras da vida, como se atingíssemos um duplo do real em cada acontecimento, um real virtual que inflama a existência atual e acelera os processos que precipitam a geração do novo [...] Participamos na afirmação, portanto, de diferenças criadoras que propiciam a expansão da vida em sociedade, superando limites que buscamos ultrapassar (FUGANTI, s/d)⁵⁴.

Haja vista que, conforme marca ainda Fuganti, em *A ética como potência e a moral como poder*, a vida não existe fora dos encontros e dos acontecimentos; é, portanto, fazendo coexistir as diferenças, conectando-as ao acaso dos espaços e dos tempos, que afirmamos o processo de diferenciação e agenciamos o modo de vida ético.

⁵⁴ Texto pertencente ao acervo da Escola Nômande. Disponível em: <<http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/fuganti-luiz/etica-como-potencia-e-moral-como-servidao>>. Acesso em: 22 jan. 2013.

Cabe dizer que por ética, no vestígio de Espinosa, o estudioso em questão, entende:

uma capacidade da vida e do pensamento que nos atravessa em selecionar, nos encontros que produzimos, algo que nos faça ultrapassar as próprias condições da experiência condicionada pelo social ou pelo poder, na direção de uma experiência liberadora, como num aprendizado contínuo (FUGANTI, s/d)⁵⁵.

Por fim, resta dizer que, de acordo com Fuganti:

Se você encontra o sentido da própria natureza, o sentido de crescimento, de multiplicação, de capacitação, de liberação, se você encontra esse sentido, não há porque pressupor que haveria uma instância que necessariamente nos comanda de fora, que jamais seríamos capazes de entender isso (informação verbal)⁵⁶.

3.4. Suely Rolnik

Nesta seção, dirigimos nosso olhar, em especial, sobre o estudo intitulado *A sombra da cidadania*. Por não se tratar de obra recente, entendemos que se faz necessário explicar a razão que nos levou a realizar essa aposta. Conquanto Rolnik pareça não cogitar ainda, nesse escrito, a paradoxal operação empreendida pela subjetivação capitalística que ela mesma vem assinalar em estudos mais atuais, cedemos pistas que consideramos pertinentes também no novo quadro que tentamos pintar, no último traçado, com uma extensa rede de intercessores, dentre as quais a referida estudiosa.

A **primeira pista** que encontramos, na obra mencionada, concerne à forma como Rolnik assinala os modos de subjetivação. Em determinado momento do escrito a autora diz:

Se os modos de subjetivação são composições variadas dos vetores homem da ética e da moral em diferentes graus de ativação, o modo que estamos focalizando se caracteriza por conseguir derrubar a ditadura do

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Texto pertencente ao acervo da Escola Nômade. Disponível em: <<http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/fuganti-luiz/etica-como-potencia-e-moral-como-servidao>>. Acesso em: 22 jan. 2013.

homem da moral, ativar o homem da ética e funcionar com esses dois vetores ao mesmo tempo (ROLNIK, 1995, p.160, grifo nosso).

A fim de explanarmos o rastro aludido, cabe-nos pontuar o que tal pesquisadora nomeia como homem da moral e homem da ética. O homem da moral é o vetor de nossa subjetividade que transita no plano visível, aquele plano que Deleuze e Guattari (2012) chamam de plano da organização; é o operador que guia nossas escolhas, tomando como referência os códigos - o conjunto de valores e regras vigentes na sociedade em que vivemos; constitui, assim, o vetor predominante no território subjetivo produzido pela subjetivação capitalística.

Já o homem da ética é o vetor de nossa subjetividade que percorre o plano invisível, plano menos óbvio que é apontado ainda por Deleuze e Guattari (2012) como plano de consistência; é o operador que escuta as inquietantes reverberações promovidas pelas diferenças e as encarna engendrando novos modos de existência; guia nossas escolhas, só que selecionando o que favorece e o que não favorece a vida, tendo como critério a afirmação de sua potência inventiva. Por fim, diz respeito ao vetor que em sendo expropriado pelo hegemônico regime de subjetivação e minorado nos territórios existenciais por ele fabricados.

Ao afiançar os modos de subjetivação como distintas composições, em graus variantes de ativação, dos vetores homem da ética e da moral, Rolnik vem lembrarnos o que parece esquecido ou ignorado em diversas discussões acerca do mote sobre o qual nos debruçamos, a saber, que qualquer tentativa de produção de política de subjetivação alternativa àquela que é dominante em nossos dias - aquela que nos termos da teórica encontra-se sob a tirania do vetor do homem da moral - não deve perder de vista o fato de que **não se trata de pensarmos uma política de subjetivação “x” ou uma política de subjetivação “y”, mas sim uma política de subjetivação composta conjuntamente por “x” e “y”, mas com ativação predominante em “x” ou em “y”.**

É, ao tratar ainda sobre essa composição conjunta, que Rolnik nos induz a segunda pista. A autora adverte que tal composição não implica, porém, uma

coexistência pacífica entre esses vetores de subjetividade, quer dizer, uma espécie de aquietação da tensão que os atravessam, pois é justamente esse estado de tensão que os animam e os fazem operar. “Não se trata, no entanto, de alcançar uma coexistência pacífica entre esses dois vetores da subjetividade, mesmo porque isso é impossível; trata-se de suportar o caráter necessariamente tumultuado dessa co-ativação” (1995, p.161).

Em direção semelhante, em *Micropolítica: Cartografias do desejo*, Guattari e Rolnik asseguram que os devires singulares devem coexistir com a lógica capitalística:

A meu ver, se não conseguirmos preservar essas duas dimensões, estaremos sempre correndo o risco de cair num destes inconvenientes: deixar o poder para essas imensas máquinas estatais que controlam tudo, ou retomar em nossa própria ação cotidiana todos esses esquemas de poder [...]. Nesses dois casos, somos igualmente levados à impotência (ROLNIK; GUATTARI, 2011, p.59).

O que Rolnik conjectura quando assinala a derrubada da ditadura do homem da moral é a **instituição de um modo de subjetivação que supere a restrição a esse vetor sem, contudo, criar um outro tipo de tirania, um modo de subjetivação que, além de pressupor a coexistência dos vetores da moral e da ética, situe no vetor da ética não apenas o vetor mais ativo como o mais intenso possível**. Aqui, encontramos a **pista** de número **dois**.

[...] a destruição hoje está presente o bastante para que seja impossível ignorá-la. O impacto dessa situação força nossa subjetividade a sustentar-se numa ampliação: ativar o homem da ética, ressuscitá-lo (e às vezes até suscitá-lo, de tão inexistente) para aquém e para além do homem da moral que temos necessariamente que ser. Constituir uma subjetividade em que se encontra o mais ativo possível o homem da ética [...] (ROLNIK, 1995, p.159).

O problema que se coloca aqui não diz respeito a um questionamento da existência do homem da moral; isso seria um falso problema, pois não há vida sem sobrevivência - e, portanto, não há vida sem a atividade desse vetor em nossa subjetividade. O

problema que se coloca aqui diz respeito à superação de uma subjetividade restrita a esse vetor (ROLNIK, 1995, p.155)

É interessante notar a proximidade entre os argumentos empreendidos por Rolnik e Fuganti naquilo que refere-se ao vetor do homem da moral afirmado por aquela e o que esse estudioso menciona como a parte de nós que está impotente.

118

Frente ao exposto, poderíamos deduzir que a construção de outras políticas de relação com *Outro* implicaria não a criação de políticas que eliminem a força reativa que rege os corpos “impotentes”, mas sim a criação de políticas que faça coexistir forças reativas e forças ativas e encontre na nossa potência inventiva ativa o vetor mais intenso e vivo o possível da relação consigo.

Mais uma pista é lançada quando Rolnik afirma que a abertura que o homem da ética ativa na subjetividade é uma abertura à virtual diferenciação produzida no encontro com o outro. Como colocamos nos traçados 1 e 2, nossa intercessora concebe o outro como “uma presença viva feita de uma multiplicidade plástica de forças que pulsam em nossa textura sensível” (ROLNIK, 2011, p.287.). Assim, o que nos sugere com essa declaração é que, conforme já indicara quando definiu esse vetor da subjetividade, **o homem da ética é um vetor de atualização dessas forças, um veículo de criação de novos modos de existência e, porque não dizer, um operador da livre/acidental experimentação do devir? O vetor capaz de instituir o corpo em devir ativo sinalizado por Fuganti, ou ainda, o agente que, nos termos de Negri e Hardt, faz multidão? Eis a terceira pista.**

Esse tipo de abertura é a que o vetor homem da ética ativa na subjetividade: abrir-se para a alteridade da perspectiva desse homem é abrir-se para a virtual diferenciação engendrada no encontro com o outro, tornar-se um veículo de atualização dessa diferença, um veículo de criação de novos modos de subjetivação, novos modos de existência, novos tipos de sociedade (ROLNIK, 1995, p.164).

Sendo assim, a anestesia da vulnerabilidade ao *outro*, acenada por Rolnik por ocasião do traçado 2, implica grave obstáculo à produção de novos modos de vida,

consoante a teórica atesta em *A invulnerabilidade ao outro é por si só mesma muito grave*, constituindo, como alude em *A sombra da cidadania*, a dificuldade maior para vencer as forças que operam contra o devir (ativo, acrescentamos inspiradas nos posteriores escritos da própria autora), haja vista que promove, segundo assegura, o apaziguamento das turbulências que nos atravessam e, nesta linha, uma espécie de decesso, de morte. Afinal, como a pesquisadora e Fuganti argumentam, agora de forma mais clara que na ocasião traçado 2, a vida, enquanto potência de afirmação, não existe fora dos encontros e dos acontecimentos, não pode efetivar-se sem que estejamos suscetíveis ao fora, ao entre, à zona de experimentação.

Se estamos invulneráveis ao mundo, é como se estivéssemos mortos, porque o mundo não está operando na nossa subjetividade. Buscando o outro, estamos nos recriando e participando dessa recriação, e mudando nossos territórios de existência (ROLNIK, 2011, p.261).

Como aspectos necessários a serem investidos **para que saíamos desse estado e possamos exceder os impasses conferidos pelo aparelho capitalístico, enfim, para que possamos devolver à vida sua potência de expansão**, Rolnik presume, em *A sombra da cidadania*, **o reconhecimento e o enfrentamento de tal invulnerabilidade** e, em *Micropolítica: Cartografias do desejo*, juntamente com Guattari, **a reapropriação dos processos de subjetivação, quer dizer, a singularização desses processos** - o que, vale lembrar, através de termos e meios distintos, também fora sublinhado por todos os autores com quem cruzamos até aqui - **e o investimento no “próprio coração da subjetividade dominante”**. Eis a **quarta pista**.

Com relação aos processos de singularização, ao tratar dos movimentos cultivados por diversos grupos, excepcionalmente, os latino-americanos, Guattari e Rolnik (2011) declaram:

A partir do momento em que os grupos adquirirem essa *liberdade de viver seus processos*, eles passam a ter uma *capacidade de ler sua própria situação e aquilo que se passa em torno deles*. Essa capacidade é que vai lhes dar um mínimo de *possibilidade de criação* e permitir preservar

exatamente esse caráter *de autonomia* tão importante (GUATTARI; ROLNIK, p.55, grifos nossos).

Quanto ao investimento no “próprio coração da subjetividade dominante”, argumentam que se a subjetividade capitalística funciona por desterritorialização talvez seja justamente aí que podemos encontrar possibilidades de desvio e de reapropriações desejantes, de agenciarmos devires singulares, autônomos, livres, de inventarmos as subjetividades que os autores chamam de delirantes.

Como Rolnik supõe podermos materializar tais investimentos? Percorrendo seus escritos, notamos que em *Micropolítica: Cartografias do desejo* ela e Guattari propõem a produção de um jogo que revele e não simplesmente denuncie a subjetividade capitalística. Daí a recomendação de investirmos no próprio coração dessa subjetividade. É, dizem eles, retomando o espaço da farsa que uma prática política que persegue a subversão da subjetivação capitalística pode impulsionar a criação daquelas existências delirantes, as quais num embate com tal regime de subjetivação faz desmoronar as subjetividades que esse aparelho cultiva.

Uma prática política que persiga a subversão da subjetividade de modo a permitir um agenciamento de singularidades desejantes deve investir o próprio coração da subjetividade dominante, produzindo um jogo que a revela, ao invés de denunciá-la. Isso quer dizer que [...] temos de retomar o espaço da farsa, produzindo, inventando subjetividades delirantes que, num embate com a subjetividade capitalística, a façam desmoronar (GUATTARI; ROLNIK, *Ibid.*, p.39).

Em *O Ocaso da vítima* e em *Geopolítica da Cafetinagem*, a intercessora insinua que é na arte, por seu poder de trazer para o visível e o dizível as mutações da sensibilidade, que tem encontrado rastros para pensar essa questão; e pondera que algumas práticas artísticas vêm promovendo as mencionadas investidas, ao inventar novos dispositivos espaço-temporais de um estar-junto e inserir sutilmente elementos que provocam um estado de tensão que acaba por pressionar novas composições.

Já em *A sombra da cidadania*, ao falar sobre a reinvenção da democracia, aspecto abordado no escrito que nomeadamente não percorremos, a pesquisadora indica que o exaustivo e perspicaz trabalho de enfrentamento das armadilhas, que têm como alvo o processo de diferenciação, deve começar em nossa própria alma.

Lutar contra o poder da resistência à diferenciação, driblar suas artimanhas requer um trabalho exaustivo e de grande sutileza. Reinventar a democracia, hoje, passa certamente por enfrentar complexidade desse trabalho, começando esse enfrentamento em nossa própria alma (ROLNIK, p.169-170).

Afinal, como indicam Guattari e Rolnik, somos nós mesmos quem, por vezes, reencarnamos os modelos dominantes:

[...] teremos de reconhecer o inimigo não está só nos imperialismos dominantes. Ele está também em nossos próprios aliados, em nós mesmos, nessa insistente reencarnação dos modelos dominantes, que encontramos não só nos partidos mais queridos ou nos líderes que nos defendem da melhor maneira possível, mas também em nossas próprias atitudes, nas mais diversas ocasiões (GUATTARI; ROLNIK, p.57).

Neste ponto, recordamo-nos das notas de Fuganti acerca da necessidade de desmontarmos o que em nós figura como impotente e de engendrarmos nossos próprios tempos e espaços, de instituímos um modo de vida ético. Rolnik não explica o que designa como alma, mas pelo que pontua com Guattari e afirma acerca do homem da ética e dos dispositivos artísticos, parece razoável deduzirmos que segue direção próxima da assinalada por Fuganti.

Em *Micropolítica: Cartografias do desejo* Guattari e Rolnik nos cedem a **última pista** observada ao longo da aventura empreendida neste traçado: **a sexta**. O que esses autores supõem, em seus apontamentos, **são microprocessos não programados e, portanto, imprevisíveis, que emergem das potencialidades que se avolumam, à medida que devires singulares frustram a máquina capitalística; uma revolução molecular, não um levante de dimensão macro** ou algo que remonte à poderosa organização global, prevista em algumas passagens

dos ditos e escritos de Negri e Hardt. Esses microprocessos revolucionários constituem os processos disparados pelos modos singulares de existir, nos termos de Pelbart, pelos modos “menores” de viver.

Chegada a hora de interromper o mapeamento que ousamos realizar em algumas das obras de Negri e Hardt, Pelbart, Fuganti e Rolnik, cabe-nos dizer que os autores mencionados oferecem-nos, como esperamos ter conseguido assinalar no decorrer deste escrito, ricas ferramentas para problematizar a política singular de relação com o *Outro* tramada pelo modo de subjetivação capitalística e cogitarmos novas relações consigo?

Como marcamos no início da presente seção, esses pesquisadores compartilham a suposição de que é na nossa vitalidade comum, na mesma força que é extorquida e controlada pela máquina capitalística, que residem as chances de revertê-la.

De modo geral, o que tal rede de autores nos aponta, ao menos nas obras que cruzamos, são vias criativas de resistências vinculadas ao investimento dessa força comum, dessa capacidade de nos agenciarmos e agirmos em comum - cooperativamente, sem apaziguamento das diferenças que nos constituem - e à construção de redes cooperantes/ativas/autônomas/singulares dentro da própria máquina. É isso que Negri e Hardt sinalizam quando falam sobre a biopolítica da multidão, que Pelbart acena ao versar acerca da biopotência do coletivo e que Fuganti e Rolnik salientam com as respectivas ideias de corpo em devir ativo e ativação do homem da ética; enfim, que indicam quando aludem o agir em comum, o estar em comunidade, o estar na fronteira/no meio, o estar-junto.

Ao afirmarem a necessidade de restituirmos, de singularizarmos, de nos reapropriarmos/apossarmos da nossa potência comum e pontuarem meios de ativação ou de operacionalização dessa vitalidade - o “fazer-comum”, o “fazer-multidão”, o “fazer-comunidade”, ou melhor, a invenção de novas redes de vida, a “salvação pelo meio”, o investimento no “próprio coração da subjetividade dominante” -, o que os referidos pesquisadores parecem vislumbrar é a

experimentação concreta e incessante da capacidade de lermos nossa situação, tal como destacam Guattari e Rolnik; de emprendermos um trabalho sobre a nossa própria alma para tomarmos nossa parte no processo de subjetivação, selecionar/escolher aquilo que aumenta nossa potência de dobrar/variá-la e produzir a nós mesmos, nossos próprios espaços e tempos, conforme expressam Fuganti e Rolnik; do agenciamento de um excedente, de um aumento do poder das singularidades, do resgate da autonomia e do engendramento de novas composições, novas realidades, diriam Pelbart, Negri e Hardt. Em suma, o exercício de experiência do nosso próprio potencial, de um modo de vida ético, tal como frisou Fuganti.

Faz-se sumário observar que, com isso, os teóricos percorridos não estão advertindo a descoberta de “um caminho” a ser seguido, mas antes inventando criativamente, cada um à sua maneira - a despeito de termos notado algumas aproximações e distanciamentos -, formas distintas e provisórias de experimentar, sem quaisquer garantias, modos de existir/viver alternativos àqueles que são modulados pela subjetivação hegemônica em nossos dias; estão, portanto, abrindo brechas nessa máquina e fazendo vasar o pensamento e, neste sentido, pondo a vida em estado de variação. Tal via de ação não constitui já um rico dispositivo de criação de novas políticas de relação com o *Outro*? Resistir inventivamente não é já instituir-se *Outro*?

(In) conclusões

Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo que pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos [...].

Gilles Deleuze

124

Conclusões? Exposições finais? Caberia a um estudo que buscou tão somente experimentar a produção da diferença, a tarefa de oferecer um desenlace dos traços delineados? Estamos certos de que, nesta fase, que é sempre forçosamente “final”, toda pesquisa arrasta algumas palavras. Contudo, temos ciência de que, neste ponto, assim como em cada um dos que outrora cruzamos, as linhas traçadas pelo estudo em pauta já estão a ganhar outros contornos.

Além de constituir um arranjo de leitura efêmero, sabemos que esta pesquisa institui apenas um modo de pensar o objeto traçado. Por outro lado, e quem sabe também por isso mesmo, temos conhecimento de que não dá conta de todas as linhas que intrincam o que tenta tratar. Isto se deve unicamente ao fato de não nutrirmos, como frisamos algumas vezes, este anseio? Está ao alcance da atividade de pesquisa a possibilidade de abordar tudo o que entrecruza o objeto de análise? Com este espírito, nesta seção, dedicamo-nos à tarefa de recuperar as ideias e apostas que, até então, parecem-nos ser mais caras à pesquisa e às questões com as quais tais ideias e apostas nos fazem deparar nesta etapa.

O estudo em questão pretendeu traçar a política de relação com o *Outro* forjada pela subjetivação capitalística e, neste horizonte, problematizar a política de subjetivação que produz e aciona, na contemporaneidade, a maneira como nos relacionamos com o nosso próprio movimento processual de vir a instituir novos modos intensivos, o que vimos chamando de *Outro*. O que o moveu foi, então, sobretudo, o desejo de pensar como a política de relação com o *Outro* agenciada pelo modo de subjetivação capitalística é maquinada e opera, bem como de que

maneira políticas concorrentes de relação com o *Outro* podem ser produzidas no panorama contemporâneo.

No que diz respeito à política de produção do conhecimento que lhe deu vida, sobre a qual debruçamo-nos no primeiro traçado, compete-nos destacar que foram as ferramentas teórico-metodológicas forjadas na esteira das ideias fabricadas por Deleuze e Guattari e a ampla rede de intercessores que nos propiciaram encontrar as ideias/pressupostos que tracejaram a problemática, fabricar e traçar o problema que agitou a pesquisa e achar as instruções metodológicas e as estratégias descrito-analíticas por meio da qual a operamos.

Aos filósofos já citados - Deleuze e Guattari -, associam-se na rede aludida Foucault, Simondon e uma série de estudiosos que acionam, em suas pesquisas, as mencionadas ferramentas teórico-metodológicas.

Ao toparmos com a contestação da complexidade e processualidade e com, excepcionalmente, as noções de subjetividade, sujeito e subjetivação maquinadas pela Filosofia da Diferença e nos agenciarmos com os referidos autores e seus respectivos estudos, fomos contagiados pelas suposições de que os modos de subjetivação constroem díspares políticas de relação com o *Outro* e de que o modo como nos relacionamos com o *Outro*, isto é, com a nossa própria força inventiva de engendrar, continuamente, uma nova existência, é fabricado pela política singular de relação consigo produzida pela subjetivação capitalística. Foi por meio dessas hipóteses que pudemos esboçar a problemática do estudo.

É importante notar, ainda, que foi o campo prático-conceitual referido que nos impulsionou a tecer tanto com a temática, quanto com as questões que foram se desenhando em meio a tais delineamentos e com o próprio processo de produção da pesquisa, uma relação ético-estético-política, a qual nos incitou a problematizar os nossos modos de viver, pensar e pesquisar, escutar as diferenças que se lançam nesse movimento de problematização e experimentar outras maneiras de nos colocarmos na pesquisa e na vida. Enfim, que foi o campo prático-conceitual acenado que nos levou a empreender uma prática ético-estético-política de pesquisa e, assim sendo, uma política de produção do conhecimento que deseja tão só

produzir diferença, afirmar a vida. Asseveramos, pois, que foi o caráter ético-estético-político da relação que alinhavamos com o campo prático-conceitual citado que nos impeliram a pensar, ou melhor, a questionar o processo de produção e o *modus operandi* da política de relação com o *Outro* que gere a forma como nos relacionamos com o *Outro*, em nossos dias, bem como a buscar maneiras de combatê-los, de excedermos a subjetivação capitalística.

Neste ponto, cabe-nos ressaltar que, como o(a) leitor(a) teve oportunidade de observar, o fato de o processo de construção da pesquisa ter nos atrelado a uma prática ético-estético-política não implica que o estudo tenha se efetivado, exclusivamente, por essa prática. Consoante marcam Deleuze e Guattari (2011), as linhas duras e flexíveis coexistem e não param de se remeter umas às outras. Esse caráter conjuntivo abre-nos uma série de possibilidades, entretanto, nos impõe também o risco iminente de reencontrar no tracejo das linhas de fuga movimentos que aprisionam a vida e resgatam modos mortificadores de viver; constitui, portanto, a fonte de toda criação e também de qualquer destruição. É neste sentido que alegamos que, por vezes e por diversas razões, este estudo se conectou, ainda que despropositadamente, com as próprias linhas que visava combater e acabou encerrando alguns processos, fechando alguns traçados e produzindo certas figuras/formas.

Quanto ao processo de produção e ao *modus operandi* da política de relação com o *Outro* tramada pelo modo de subjetivação capitalística, motes do segundo traçado, atinamos que foi imprescindível cruzar o processo de constituição desse modo de subjetivação. Com esse empreendimento, observamos que a relação peculiar que tal subjetivação estabelece entre a produção e a vida, entre o capital e a subjetividade, é produto de uma confluência de transformações, as quais estão se esboçando em diversos campos, desde a segunda metade do século XX.

Ademais, pudemos notar que, se é numa sofisticada operação de expropriação e contenção da nossa potência inventiva/vitalidade/força comum/criativa que a rede de estudiosos pesquisada conjectura consistir a maquinação confabulada pela política de relação consigo que rege a nossa existência,

entendemos, com eles, que essa inusitada maquinação é, antes de tudo, autoconstitutiva da própria subjetivação capitalística. Eis o paradoxo constitutivo do modo de subjetivação que atravessamos nesta pesquisa - embora não alcancemos discuti-los, temos ciência de que institui vários outros -, a particularidade da política de relação com o *Outro* que forja: a máquina capitalística carece diretamente da nossa potência inventiva, da nossa capacidade de agenciarmo-nos, eventualmente, *Outro* para atuar, perfaz-se e alimenta-se por meio da nossa vitalidade, da nossa energia produtiva; então, não pode arrasá-la, mas tão só embaraçá-la. Daí seu empenho em governá-la; daí a estratégia de usurpar apenas o nosso potencial inventivo ativo, deixando ao reativo a tarefa de assegurar a manutenção da atividade das subjetividades, quer dizer, a conservação de uma atividade que não lhe imprime ameaça.

Dito de outra maneira, daí também o esforço do aparelho capitalístico em fabricar modos intensivos menos capazes de exercer sua sensibilidade ao *Outro*, modos intensivos separados do seu poder de fazer-se, autonomamente, *Outro* - os corpos “impotentes” retratados na ocasião do traçado 2 -, daí a produção da política singular de relação com o *Outro* que vimos traçando. É através dela que, na contemporaneidade, a máquina capitalística opera esses modos de existir e fabrica as existências que lhe convém, que a sustenta.

É em função dessa maquinação, dessa forma insólita de processar a relação consigo, que consideramos que a política de relação com o *Outro*, aí agenciada, diferentemente da que é tecida pelo modo de subjetivação identitário, inaugura uma forma inusitada de refutar o *Outro*, a qual se processa não mais pela simples obliteração da nossa potência de constituirmo-nos, livremente, *Outro*, mas a partir da asseveração e mobilização dessa potência.

O que assinalamos, portanto, é que, na esteira da política de relação consigo confabulada pela subjetivação identitária, a política de relação com o *Outro* maquinada pela subjetivação capitalística continua a cercear a nossa capacidade de devir-outro, ininterruptamente, no entanto, já não o faz a partir da sua negação e, sim, da própria afirmação, expropriação e contenção dessa capacidade.

Dado o exposto, no vestígio dos nossos intercessores, aventuramos apostar que a política de relação consigo tramada pelo modo de subjetivação capitalística excede, ou melhor, atualiza a política de relação com o *Outro* fabricada pela subjetivação identitária. Haja vista que a maquinação ativada pela subjetivação capitalística convoca, de forma nunca vista antes, nossa vitalidade inventiva à ação, ousamos arriscar ainda que tal subjetivação não inviabiliza as chances de resistirmos e combatermos o seu regime maquínico; ao invés, as multiplicam.

Ao versarem sobre as possibilidades de ultrapassamento da máquina capitalística, os estudiosos sondados no traçado 3 - Negri e Hardt, Pelbart, Fuganti e Rolnik - compartilham a hipótese de que é também nessa força criativa comum, afixada, espoliada e controlada pela lógica capitalística, quer dizer, de que é na força inventiva mesma que este o próprio aparelho capitalístico que repousam as possibilidades de ultrapassá-lo e, ao menos nos estudos que percorremos neste traçado, apontam formas criativas de resistência à acenada máquina, todas elas, convém destacar, atreladas ao investimento dessa força e à criação de composições singulares/ativas, de redes cooperativas.

Em face das valiosas notas e pistas - as quais procuramos delinear no decorrer da seção mencionada - que tais autores nos oportunizaram nessas obras, supomos que esses estudiosos entrevêm, cada um a seu modo, a necessidade de investirmos no exercício de experimentação do nosso próprio potencial, da nossa vitalidade. Resguardadas as suas especificidades, apostamos que a pressuposição que tal rede de teóricos esboça, com isso, é a de que as chances de construção de outras políticas de subjetivação estão atreladas à experimentação de um incansável, cauteloso e concomitante exercício de estranhamento, questionamento e produção de estratégias de estilhaçamento do jogo confabulador do modo de viver dominante no mundo contemporâneo; de problematização da relação que tecemos com nós mesmos, com nossos modos de pensar, operar e viver; de invenção de estilos singulares de ser/viver, enfim, um assíduo exercício de intervenção no plano ético-estético-político, plano em que se efetivam, consoante já afirmamos, as diferenças que se processam em nós e o desejo de ativar outras maneiras de ser/viver/existir, uma prática de liberdade.

Neste ponto, abrimos um pequeno parêntese. Embora nenhum dos estudiosos visitados mencionem diretamente Foucault, ao insinuar designadamente a citada proposição, não podemos deixar de atinar o quanto se aproximam, neste aspecto, daquilo que esse filósofo nomeia em ditos e escritos como ética do *cuidado de si*.

Dito de maneira bastante sucinta, o *cuidado de si* consiste, assevera Foucault (1984, 1985, 2004), num exercício de si orientado aos investimentos de poder em si mesmo, de constituição de verdades da quais se é mentor/feitor, de produção da vida enquanto obra de arte, enquanto existência estética, a qual implica a relação com o outro, um experimento de liberdade vigilante que agencia, pois, a arte de viver.

Em que medida o exercício de experienciação recomendado por Negri e Hardt, Pelbart, Fuganti e Rolnik, o qual acreditamos constituir um exercício de intervenção no plano ético-estético-político, e a ética do *cuidado de si* afeiçoada por Foucault se avizinham e/ou se distanciam? São, especialmente, essas as inquietações com as quais nos defrontamos neste momento, no qual, como já frisamos, figuram meramente os convencionados “derradeiros” traçados deste estudo, isto é, apenas uma pausa, um momento transitório para futuros estudos.

Retomando a insinuação dos teóricos que percorremos, interrogamos também: a operação maquínica que sustenta a atual política de subjetivação teria a força e o alcance que tem sem a tirania dos territórios existenciais que produz a seu contento? Referindo Rolnik (1995), estamos dispostos a abdicar da ditadura dos modos de vida previamente delineados e a intensificar o vetor da ética que, ainda que abafado, nos atravessa? Ou melhor, a enfrentar a aventura de criar as nossas próprias maneiras de ser/existir/ viver? “Qual a nossa ética?”, nos incita Deleuze (2007, p.142). Acreditamos que essas são algumas das questões que precisamos nos encorajar a colocarmos-nos, afinal, pensar a relação com o *Outro* é pensar a relação consigo, a relação que travamos com nós mesmos.

Não seria justamente nas relações que são tecidas, à medida que intervimos no plano citado - o plano ético-estético-político - que podem surgir possibilidades

inventivas e potentes de inaugurarmos novas relações consigo e engendrarmos políticas concorrentes de relação com o *Outro*? O que os nossos intercessores estão a operar quando atestam a necessidade de experienciarmos, concreta e continuamente, o nosso potencial comum senão uma resistência criativa, subjetividades singulares e uma prática estico-estético-política, enfim, senão maneiras distintas de nos relacionarmos com o *Outro*, com o movimento mesmo de devir sempre outro? Ou, acenando Foucault, uma estética da existência? Haveria potência maior que essa a acionar no panorama em que vivemos?

De acordo com Deleuze (2007, p.218),

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos despossamos dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo que pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos [...]. É no nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão ao controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo (DELEUZE, 2007, p.218, grifos nossos).

Teria sido esse, ainda, o movimento que nos devorou nesta prática de pesquisa? Com relação a esse mote, convém salientarmos que, em função da relação ético-estético-política que travamos com o processo de produção desta pesquisa, diferente do que conjecturamos quando elaboramos o projeto que o disparou, a experiência do estudo em questão não conferiu somente o processamento de um certo corpo teórico-metodológico.

Conforme vimos com Deleuze e Guattari (2012), toda e qualquer realidade é movente e composta de linhas diversas. Neste sentido, assim como o campo, a pesquisa, a academia, os autores e tudo que nos circunda, a pesquisadora concerne uma composição de múltiplas linhas e foi experimentando, ao longo do processo de pesquisa, uma série de encontros.

O encontro, como afiançam ainda aqueles autores, não é uma reunião, uma mistura, justaposição ou troca, não é a transformação de um no outro, mas antes

algo que se passa entre⁵⁷ dois, fora dos dois, um ziguezague que corre em outra direção, o que Deleuze e Parnet (1998a) nomeiam como evolução a-paralela ou dupla captura.

Encontrar é achar, é capturar, é roubar [...] Roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou fazer como. A captura é sempre uma dupla-captura, o roubo, um duplo-roubo, e é isso que faz, não algo de mútuo, mas um bloco assimétrico, uma evolução a-paralela, [...], sempre "fora" e "entre" [...] É isso a dupla-captura [...]: sequestrar algo que estaria em um, ou alguma coisa que estaria no outro, ainda que houvesse uma troca, uma mistura, mas alguma coisa que está entre os dois, fora dos dois, e que corre em outra direção (DELEUZE; PARNET, 1998a, p.15).

Desta feita, notamos que, à medida que os vivenciávamos, tanto nós quanto a pesquisa éramos lançadas no entre, no meio, no que Deleuze (1998b) chama de fora, no que Nancy denomina de lógica “do estar-com” ou “do limite”, ou ainda, no que Fuganti designa como zona de acontecimento, de comum, e embaladas por um movimento contínuo de desterritorialização e reterritorialização, um movimento de decomposição e recomposição de territórios existenciais que agencia outras formas de existências e novas relações com o objeto e problema, com os exercícios de leitura e escrita e com o campo, fazendo emergir, assim, aquilo que Maurice Blanchot (2007), ao tratar da experiência literária, refere como impessoal ou nomeia como neutro, um desmoronamento do suposto “eu” e, conseqüente, passagem ao “ele”. Ou seja, um movimento no qual, ao experienciar o fora/a lógica do “estar-com”/a zona de acontecimento/o comum e relacionar-se com os outros e consigo mesmo, saímos de nós mesmos, ou melhor, para fora de nós, da nossa composição atual, e conformamo-nos, em meio à própria experiência, como um lugar vazio, um lugar onde se expressa o impessoal, um agenciamento coletivo, uma produção coletiva, um escritório de produção que vivencia e emite um povoado de vozes díspares, assim como atesta mais uma vez Deleuze e Parnet (1998a). É este

⁵⁷ O *entre* a que nos referimos, consoante destacam Deleuze e Parnet (1998a, p.49), “não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”. Lembrando ainda, como também frisam aqueles, que o *meio* “não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade”.

agenciamento coletivo, este escritório de produção, que empreende este escrito. Sobre o assunto esses autores afirmam:

A obra exige do escritor que ele perca toda a “natureza”, todo o caráter, e que, ao deixar de relacionar-se com os outros e consigo mesmo pela decisão que o faz “eu”, converta-se no lugar vazio onde se anuncia a afirmação impessoal (BLANCHOT, 1987, p.50).

Apenas idéias, é o encontro, o devir, o roubo e as núpcias, esse "entre-dois" das solidões. Quando Godard diz: gostaria de ser um escritório de produção, é claro que não quer dizer: quero produzir meus próprios filmes, ou quero editar meus próprios livros. Ele quer dizer apenas idéias, pois, quando se chega a esse ponto, se está sozinho, mas se é também como uma associação de malfeitores. *Não se é mais um autor, é-se um escritório de produção*, nunca se esteve mais povoado (DELEUZE; PARNET, 1998a, p.8, grifos nossos).

Adicionalmente, vale frisar que tais encontros fizeram o citado impessoal, este vazio/deserto povoado de tribos, faunas e floras, esta solidão extremamente povoada de encontros que, referindo estes estudiosos, nos conforma, pois, titubear, pausar, acelerar, parar, tropeçar, problematizar aparentes certezas e escolhas teóricas e metodológicas, repensar a maneira como se relaciona com o estudo, com a escrita, com o corpo teórico-metodológico que trabalha e a refazer, insistentemente, a trajetória da pesquisa, experimentar.

Como destacam Deleuze e Guattari (2011, p.46), por uma questão de semiótica perceptiva, “não é fácil perceber as coisas pelo meio, e não de cima para baixo, da esquerda para a direita ou inversamente”. Tomar esse ponto de vista implica andar num terreno movediço, navegar num mar agitado, experimentar tensões na experiência de pesquisa, pois, conforme atenta Deleuze (2007, p.118), “a lógica de um pensamento é como um vento que nos impele, uma série de rajadas e abalos. Pensava-se estar no porto, e de novo se é lançado em alto-mar, como diz Leibniz”.

Em suma, entendemos que os exercícios de leitura e de escrita e os encontros e permanentes devires que eles fomentaram, ou melhor, os mergulhos no fora e as incitadas experimentações de si que foram vivenciadas enquanto processávamos o corpo teórico-metodológico sobre o qual versamos no presente estudo, levaram a

experiência de pesquisa ao limite e produziram novos estilos de vida, maneiras de existir. Levando-se em conta os aspectos expostos, indagamos: não teríamos sido convocados no processo mesmo de construção da pesquisa, no próprio ato de fazer o estudo - o que não consistiu tarefa fácil -, a vivenciar outros modos de nos relacionarmos com a nossa peculiar potência de constituir, autonomamente, novas existências, quer dizer, com o *Outro* e, neste caso, a experienciar linhas de resistência frente à política de relação com o *Outro* que tracejamos? Neste ponto, recordamos da intrigante questão colocada por Foucault (1998, p.13): “De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?”.

Outrossim, se é possível, ou vital, cogitar algo diante do explanado, entendemos que nos compete destacar, tão somente que, inspirada nos estudiosos percorridos ao longo do estudo e nos movimentos constituidores do processo de pesquisa, consideramos que as chances de excedermos a política de subjetivação hegemônica e maquinarmos políticas de relação com o *Outro*, concorrentes àquela forjada por ela, se encontram exatamente aí onde o aparelho capitalístico está/atua, ou seja, aqui e acolá, em tudo e todos que estão à nossa volta, por exemplo, no modo como lidamos com a espera na fila do banco, com a abordagem de um pedinte no semáforo, com uma notícia publicada no jornal/TV; na forma como reagimos ao insulto de um vizinho ou ao equívoco cometido pela funcionária do supermercado; no trato que tecemos com um livro, um filme ou ainda com uma pasta esquecida no saguão da universidade; na maneira como nos relacionamos com familiares e amigos ou nos dirigimos aos colegas de trabalhos, a um desconhecido; na forma como vemos e nos agenciamos com o usuário do serviço em que atuamos ou nos colocamos diante de um laudo do qual discordamos, como nos portamos na subida/descida do ônibus, ou vivenciamos uma situação concretamente limitante. Em síntese, em nosso diminuto e ordinário fazer, operar e viver cotidiano, restando-nos o desafio de criar maneiras de efetivá-las, continuamente, à medida que nos dispusermos a vivenciar o plano ético-estético-político e os tantos outros operadores de resistências que estão sendo e/ou poderão vir a ser inventados.

O que este estudo fez funcionar e produziu? A nossa expectativa é que ele tenha feito pulsar, pelo menos em parte dos riscos que aventurou, o desejo de pensar o processo de invenção, a vida, enfim, de experimentá-la.

“Felizes, de uma maneira geral, geral
 Estamos vivos
 Aqui agora brilhando com um cristal
 Somos luzes
 Que faiscam no caos
 E vozes abrindo um grande canal.

Nós estamos na linha do tiro,
 Caçando os dias em horas vazias
 Vizinhos do cão,
 Mas sempre rindo e cantando
 Nunca em vão.

Uma doce família
 Que tem a mania
 De achar alegria
 Motivo e razão
 Onde dizem que não
 Aí que tá a mágica, meu irmão.

Tá aqui e agora
 No ar que rodeia
 No som que nos cerca
 No olho que vê
 E não consegue tocar
 Aí que tá o segredo, meu irmão.

Eh,
 Descobrir o que liberta o sol
 Que faz buraco
 Furação do escuro, escuro, escura
 Esquecer ao menos uma noite
 O medo o mal real
 Que te segura.

[...]

Leve e auto-reverse
 Plugado no peito
 Mostrando outro jeito
 Batendo de frente
 Com o bicho feroz, com o bicho feroz.

Pense quanto impulso
 Vem de tudo ao seu redor, seu redor
 Pense tudo quanto
 Pode ser melhor, ser melhor”.

(O Rappa, Música “Auto-Reverse”,
 Álbum “Nunca tem fim”, 2013).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAREZ, Johnny; PASSOS, Eduardo. Cartografia é habitar um território existencial. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia e ESCÓSSIA, Liliana (orgs.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009, p.131-149.

136

BARROS, Laura Pozzana; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia e ESCÓSSIA, Liliana (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porte Alegre: Sulina, 2009, p.52-75.

BARROS, M^a Elizabeth Barros; LUCERO, Nelson Alves. A pesquisa em psicologia: construindo outros planos de análise. *Psicologia e Sociedade*, Ano 17, n. 2, 07-13, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v17n2/27038.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2010.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita*. São Paulo: Escuta, 2007.

_____. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BROWN, Nicholas; SZEMAN, Imre. *O que é a Multidão? Questões para Michael Hardt e Antonio Negri*, Novos estudos - CEBRAP, n.75, 2006.

CECCIM, Ricardo Burg; FERLA, Alcindo Antonio. Notas cartográficas sobre a escuta e a escrita: contribuições à educação das práticas de saúde. In: PINHEIRO, R.; MATOS, R. A.(org). *A construção social da demanda: direito à saúde, trabalho em equipe e espaços públicos*. 1. ed. Rio de Janeiro: IMS/UFRJ, CEPESC, ABRASCO, 2005. p.253-266.

CORAZZA, Sandra Mara. Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). *Caminhos investigativos I: novos olhares na pesquisa em educação*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

CRAIA, Eladio Constantino Pablo. Deleuze e a ontologia: o ser e a diferença. In: Luis B. L. Orlandi. (Org.). *A Diferença*. Campinas: Editora Unicamp, 2005, p. 55-91.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Edições Graal, 1988.

_____; PARNET, Claire. Políticas. In: *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998a.

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins et al. São Paulo: Brasiliense, 1998b.

_____. *Empirismo e subjetividade*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora34, 2001.

_____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora34, 2007.

_____. GUATTARI, Félix. O que é filosofia? Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muniz. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora34, 2010.

_____; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Ana Lúcia Oliveira et al. 2ª. ed., São Paulo: Editora34, v.1, 2011.

_____; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. 2ª. ed., São Paulo: Editora34, v.3, 2012.

ESCÓSSIA, Liliana; TEDESCO, Silvia. O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia e ESCÓSSIA, Liliana (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porte Alegre: Sulina, 2009, p.92-108.

ESCÓSSIA, Liliana da. *Relação homem-técnica e processo de individuação*. São Cristóvão: Editora UFS, 1999.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Verdades em suspenso: Foucault e os perigos a enfrentar. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.) *Caminhos Investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *História da sexualidade 2 - O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

_____. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2003.

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2009.

FUGANTI, Luiz. *Ética e Política*. 2005a. Disponível em: <<http://www.luizfuganti.com.br/escritos/ditos/87-conferencia-realizada-por-luiz-fuganti-na-academia-de-filosofia-de-mocambique->>. Acesso em: 27 mar. 2013

_____. *Ética e Política*. 2005b. Disponível em: <<http://www.luizfuganti.com.br/escritos/ditos/80-politica-e-etica->>. Acesso em: 29 mar. 2013.

_____. Corpo em devir. *Revista Sala Preta*, n. 7 p. 67-76, 2007. Disponível em: <http://www.eca.usp.br/salapreta/PDF07/SP07_09.pdf>. Acesso em: 16 set. 2012.

_____. *Projeto Fronteiras*. Disponível em: <<http://projetozonaderisco.blogspot.com.br/2009/09/blog-post.html>>. Acesso em: 03 mar. 2012.

_____. *Ética como Potência e Moral como Servidão*. Disponível em: <<http://escolanomade.org/pensadores-textos-e-videos/fuganti-luiz/etica-como-potencia-e-moral-como-servidao>>. Acesso em: 22 jan. 2013.

_____. *Educação para a Potência*. Disponível em: <<http://escolanomade.org/programacao/educacao-para-a-potencia-aula-1>>. Acesso em: 23 jan. 2013.

GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular*. Pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

_____. ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. 10ª. ed., Petrópolis: Vozes, 2011.

HARDT, M. A sociedade mundial do controle. In: AALLIEZ, E. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora34, 2000, p.357-372.

HECKERT, Ana Lúcia Coelho; BARROS DE BARROS; Maria Elizabeth. Desafios metodológicos para a pesquisa de campo da psicologia: o que pode uma pesquisa? In: MACHADO, Adriana Marcondes; FERNANDES, Ângela Maria Dias; ROCHA, Marisa Lopes. (Org.). *Novos possíveis no encontro da psicologia com a educação*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007, p.87-116.

JULLIEN, François. *O diálogo entre as culturas: Do universal ao multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

KASTRUP, Virgínia. *A invenção de si e do mundo. Uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. O método da cartografia e os quatro níveis da pesquisa-intervenção. In: CASTRO, Lúcia Rabello de; BESSET, Vera Lopes (Org.). *Pesquisa-intervenção na infância e juventude*. 1ed. Rio de Janeiro: Nau, 2008.

_____. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia e ESCÓSSIA, Liliana (orgs.). *Pistas do*

método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade. 1. ed. Porte Alegre: Sulina, 2009, p.32-51.

_____. BARROS, Regina Benevides de. Movimentos-funções do dispositivo na prática da cartografia. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia e ESCÓSSIA, Liliana (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porte Alegre: Sulina, 2009, p.76-91.

139

KIRST, Patrícia Gomes; GIACOMEL, Angélica Elisa; RIBEIRO, Carlos José Simões; COSTA, Luis Artur; ANDREOLI, Giovani Souza. Conhecimento e cartografia: tempestade de possíveis. In: FONSECA, Tânia Mara Gali e KIRST, Patrícia Gomes (orgs.). *Cartografias e devires: a construção do presente*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 91-101.

LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LIMA, Marli Machado. *Entre elas: cartografias dos devires*. 2009. 186f. Dissertação (de mestrado em Psicologia) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2009.

MACHADO, Leila Aparecida Domingues. Subjetividades Contemporâneas. In: Maria Elizabeth Barros de Barros. (Org.). *Psicologia: questões contemporâneas*. Vitória: EDUFES, 1999, p. 211-229.

_____; GOTTARDI, Denise Pesca Pereira. Interferências ético-políticas nos processos de pesquisa. In: LOPES, Kleber Jean Matos; CARVALHO, Emílio Nolasco de; MATOS, Kelma Socorro Alves Lopes. (Org.). *Ética e as reverberações do fazer*. Fortaleza: UFC, 2011, p.46-59.

MAGNANI, Nina Rosa. Subjetivações em Nova Lima: (trans)formações de uma cidade operária em acelerado processo de metropolização. 2009. 208f. Dissertação (de mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2009.

MAIRESSE, Denise. Cartografia: do método à arte de fazer pesquisa. In: FONSECA, Tânia Mara Gali e KIRST, Patrícia Gomes (orgs.). *Cartografias e devires: a construção do presente*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 259-271.

MANSANO, Sônia Regina Vargas. Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. *Revista de Psicologia da UNESP*, v. 8, n. 2, p.110-117, 2009. Disponível em: <<http://www2.assis.unesp.br/revpsico/index.php/revista/article/view/139/172>>. Acesso em: 14 fev. 2013.

MORIN, Edgar. *O Problema epistemológico de Complexidade*. Lisboa: Europa-América, 1983.

NANCY, Jean-Luc. *La Communauté Désœuvrée*. Paris: Christian Bourgeois, 1999.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Multidão*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. *Commonwealth*. Cambridge e Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

NEGRI, Antonio. *Para uma definição ontológica da Multidão*. Lugar Comum n. 19-20, p.15-26, 2004.

_____. *Constituição do Comum*, 2005. Disponível em: <<http://ocomum.wordpress.com/2007/05/18/antonio-negri-a-constituicao-do-comum/>>. Acesso em: 02 jul. 2012.

_____. *Fabbrica di porcelana: per nuova grammatica politica*. Trad. Marcello Tari. Milano: Feltrinelli, 2006.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação e currículo: trajetórias, pressupostos, procedimentos e estratégias analíticas. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves. *Metodologias de pesquisa pós-críticas em educação*. (orgs.). Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. A cartografia como método de pesquisa intervenção. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia e ESCÓSSIA, Liliana (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porte Alegre: Sulina, 2009a, p. 17-31.

_____. Por uma política da narratividade. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia e ESCÓSSIA, Liliana (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porte Alegre: Sulina, 2009b, p. 150-171.

PASSOS, Eduardo; EIRADO, André. do Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia e ESCÓSSIA, Liliana (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porte Alegre: Sulina, 2009, p. 109-130.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia e ESCÓSSIA, Liliana (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porte Alegre: Sulina, 2009.

PAULON, Simone Mainieri; ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. Pesquisa-intervenção e cartografia: melindres e meandros metodológicos. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Ano 10, n. 1, p. 85-102, 2010. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v10n1/artigos/pdf/v10n1a07.pdf>>. Acesso em: 02 out. 2010.

PELBART, Peter Pál. *Vida Capital*. Ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura*. 2ª. ed. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. O processo de criação e as subjetividades. In: PARDO, Ana (org.). *A teatralidade do Humano*. São Paulo: Edições SESC SP, 2011a.

_____. O teatro por um triz. In: PARDO, Ana (org.). *A teatralidade do Humano*. São Paulo: Edições SESC SP, 2011b.

_____. A interface entre vidas precárias. In: PARDO, Ana (org.). *A teatralidade do Humano*. São Paulo: Edições SESC SP, 2011c.

_____. *Viver não é sobreviver: para além da vida aprisionada*. Disponível em: <<http://www.redehumanizaus.net/63611-viver-nao-e-sobreviver-para-alem-da-vida-aprisionada-peter-pal-pelbart-primeira-parte>>. Acesso em: 13 ago. 2013.

PRATA, Maria Regina. Foucault e os modos de subjetivação. *Cadernos do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos*, v.1, n.1, Rio de Janeiro: 2001.

REVEL, Judith. Resistências, subjetividades, o comum. *Lugar Comum*. n. 35-36, p.107-114. 2012. Disponível em: <http://uninomade.net/wp-content/files_mf/110210120912Resist%C3%A0ncias%20subjetividades%20o%20comum%20-%20Judith%20Revel.pdf>. Acesso em 10 abr. 2013.

_____; NEGRI, Antonio. *Inventar o comum*. Trad. Haroldo Gomes. 2012. Disponível em: <<http://rogeliasado.blogspot.com.br/2012/04/inventar-o-comum-por-judith-revel-e.html>>. Acesso em: 26 fev. 2012.

ROBINSON, Patrícia Genro. Cartografando a onda teen. In: FONSECA, T. M.; KIRST, P. G. *Cartografias e Devires: a construção do presente*. 1. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 307-319.

ROLNIK, Suely. “Fale com ele” ou como tratar o corpo vibrátil em coma. p.1-10. 2003a. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/falecomele.pd>>. Acesso em: 18 mai. 2013.

_____. O Ocaso da Vítima: Para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência. *ARS (São Paulo) - Revista da USP*. V.1, n.2, p.79-87, 2003b.

Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ars/article/view/2914/3604>>. Acesso em 14 nov. 2011.

_____. À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia. In: Maria Cristina Magalhães. (Org.). *Na sombra da cidade*. 1ª. ed. São Paulo: Escuta, 1995b, p. 141-170.

_____. Políticas da hibridação. *Cadernos de Subjetividade (PUCSP)*, v. 10, p. 14-21, 2010. Disponível em: <<http://www.atelierpaulista.com/wp-content/uploads/2011/01/Cadernos-de-Subjetividade-2010-Nucleo-de-Estudos-da-Subjetividade.pdf>> Acesso em: 20 mar. 2012.

_____. Geopolítica da cafetinagem. In: PARDO, Ana (org.). *A teatralidade do Humano*. São Paulo: Edições SESC SP, 2011.

_____. Novas Figuras do Caos. Mutações da Subjetividade Contemporânea. In: GALLI FONSECA, Tânia Mara; FRANCISCO, Deise Juliana (Org.). (Org.). *Formas de ser e habitar a contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, 2000, p. 63-70.

_____. Uma insólita viagem à subjetividade. Fronteiras com a ética e a cultura. In: Daniel Lins. (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus, 1997a, p. 25-34.

_____. Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização. In: Daniel Lins. (Org.). *Cultura e subjetividade. Saberes Nômades*. Campinas: Papirus, 1997b, p. 19-24. Disponível em: <http://caosmose.net/suelyrolnik/pdf/viciados_em_identidade.pdf> Acesso em: 14 nov. 2011.

ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. A cartografia e a relação pesquisa e vida. *Psicologia & Sociedade*, v. 21, n. 2, p. 166-173, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v21n2/v21n2a03.pdf>>. Acesso em: 06 out. 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 13ª edição, Porto: Edições Afrontamento, 2002.

SILVA, Rosane Neves da. A Dobra Deleuziana: Políticas de Subjetivação. *Revista do Departamento de Psicologia (UFF)*, Niterói, v. 16, n.1, p. 55-75, 2004. Disponível em: <<http://www.uff.br/ichf/publicacoes/revista-psi-artigos/2004-1-Cap4.pdf>> Acesso em: 25 jun. 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção Social da Diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Identidade e Diferença: Impertinências. *Educação & Sociedade*, Ano XXIII, nº 79, agosto, p. 65-66, 2002.

SIMONDON, Gilbert. A gênese do indivíduo. Trad. Ivana Medeiros. In: Cadernos de Subjetividade. *O reencantamento do concreto*. São Paulo: Hucitec, EDUC, 2003a, p.97-117. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/106730002/Cadernos-de-Subjetividade-O-Reencantamento-Do-Concreto>>. Acesso em: 22 mai. 2012.

143

_____. A propósito de Simondon. Trad. Ivana Medeiros. In: Cadernos de Subjetividade. *O reencantamento do concreto*. São Paulo: Hucitec, EDUC, 2003b, p.120-124. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/106730002/Cadernos-de-Subjetividade-O-Reencantamento-Do-Concreto>>. Acesso em: 22 mai. 2012.

VASCONCELOS, Jorge. A ontologia do devir de Gilles Deleuze. *Kalagatos - Revista de Filosofia do Mestrado acadêmico em Filosofia da UFCE*. V.2, n. 4, p.137-167, Verão 2005. Disponível em: <<http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V2N4-A-ontologia-do-devir-de-Gilles-Deleuze.pdf>>. Acesso em: 06 out. 2012.