

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

Amilcar Lucien Packer Yessouroun

Eis a gente: ou de como a gente vira agente

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

SÃO PAULO

2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC - SP

Amilcar Lucien Packer Yessouroun

Eis a gente: ou de como a gente vira agente

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica, Núcleo de Estudos da Subjetividade sob orientação da Professora Doutora Suely Rolnik.

SÃO PAULO

2015

Banca examinadora :

FICHA CATALOGRÁFICA

Packer Yessouroun, Amilcar Lucien

A gente – 2015, São Paulo.

Nº de páginas: 134

Área de concentração: Psicologia clínica

Orientador: Profa. Dra. Suely Belinha Rolnik

Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP.

1. Gente; 2. Agenciamento coletivo de enunciação; 3. Humano; 4. Subjetividade

Sumário

- **Resumo – p.11**
- **Agradecimentos – p.15**
- **Apresentação – p.19**
- **Introdução – p.33**
- **Gente – p. 47**
 - Gente – p.51
 - A hipótese indo-europeia – p.54
 - Génos* e Grécia Antiga – p.56
 - Gens no Império Romano – p.58
 - Gentios, gentilha, gente e não gente na tradição judaico-cristã – p.59
 - “Brava gente brasileira” – p.61
 - Avesso de gente – p.63
- **A gente – p. 67**
 - A gente – p.77
 - Che*, *tchê* – p.77
 - On* – p.79
 - Man* – p.79
 - One* e *uno* – p.80
 - Ecce Mensch* – p.80
 - Pessoa – p.81
 - Anota aí: eu sou *personne* – p.85
 - Há gente? – p.86
 - “Devirõça” – p.88
 - Etnografia rápida – p.90
- **Agenciamento coletivo de enunciação – p.97**
 - Agências – p.101
 - Animismo – p. 108
 - Assemblage – p.111
 - Agenciamento – p.113
 - ... e rizoma – p.114
 - Agenciamento coletivo de enunciação – p.115
- **Conclusão – p.119**
- **Bibliografia – p.127**

Amilcar Lucien Packer Yessouroun

Título: *Eis a gente: ou de como a gente vira agente*

RESUMO

A noção de “natureza humana” é um dos pilares da metafísica ocidental, pois estrutura concepções e organizações sociais, políticas e cognitivas, de maneira dogmática e universalizante. É portanto vital constituir uma perspectiva problematizadora da noção de “natureza humana”, uma vez que naturaliza uma certa concepção de homem – o que implica pensar criticamente as noções de “natureza” e de “humano”. Esta é a condição para desmontar o opressivo sistema operacional dominante e garantir a manutenção de ontologias díspares e diferentes modos de vida, assim como promover a invenção de outros modos, em um processo de experimentação que seja indissociavelmente estético, político e ético. A presente pesquisa pretende contribuir para uma crítica da noção de “humano” por meio da noção de “gente”, traçando a genealogia da palavra para analisar as maneiras como organiza coletividades e instituições. Toma-se como vetor de reflexão a expressão “a gente” – um tipo indeterminado de primeira pessoa do plural –, para com ela investigar a necessidade de se pensar a produção de subjetividade como multiplicidade, processos de diferenciação e variação, revogando princípios unitários, centralizadores e identitários. Nessa direção, *a gente* se alia com a noção de *agenciamento*, de modo a caracterizar uma política de singularização que destitui o sujeito humano como princípio primordial e único agente da ação. *A gente* é utilizada como motor para pensar alianças éticas, mais ou menos provisórias, irrestritamente transgeracionais, e que extrapolam o humano, de modo a contribuir com o desmonte do individualismo capitalista, por meio de uma crítica às categorias aporéticas do pensamento ocidental.

Palavras chave:

Gente, agenciamento, humano, subjetividade.

Amilcar Lucien Packer Yessouroun

Title: Here is the people, or how we became one.

ABSTRACT

It is characteristic of totalitarian societies the imposing universalizing naturalization of their assumptions. The notion of "human nature" is one of the pillars of Western metaphysics as it dogmatically structures social, political and cognitive, concepts and organizations. It is therefore vital to set up a critical perspective on the notion of "nature" as well as of "human", and therefore on the articulation "human nature" to dismantle the oppressive dominant operating system that is installed in the world, to ensure the maintenance of disparate ontologies and different modes of life and to promote the invention of future modes, as aesthetical as political and experimental ethical. The present research seeks to contribute with the critique of the notion of "human", through the latin word for people, "gens", tracing the genealogy of the word, to analyze the ways in which the notion organizes communities and institutions. As a vector for critical reflection the brazilian expression "a gente", that can be translated by "us-people" – an undetermined kind of first person of the plural – is taken to investigate the need to think production of subjectivity as multiplicity, processes of differentiation and variation, revoking unit, centralization and identitarian principles. In this direction, us people allies with the notion of assemblage, in order to characterize politics of singularization that deprives the human subject as a primary principle and sole agent of action. Us people is used as engine to think ethical alliances, more or less temporary, unrestrictedly transgenerational and not restricted to the human in order to contribute to the dismantling of capitalist individualism through a critique of tautological categories of Western thought.

Keywords :

People, assemblages, human, subjectivity.

Agradecimentos

Não é de hoje que tudo que faço é uma maneira de agradecer. A quem, não sei bem; a muitos, com certeza. Pela generosidade e suavidade com que a vida vêm me presenteando com pessoas e situações, agradeço. *Gracias a la vida*, então, para começar, *que me ha dado tanto*.

Agradeço também a minha gente; tantos amigos, parceiras e parceiros que seria injusto nomear uma só. Aos meus familiares amigos Abel Packer, Cécile Yessouroun, Lear Packer e Elisabeth Erharter, núcleo afetivo político, passado, presente e futuro.

Agradeço a minha orientadora e amiga, professora Suely Rolnik, pela paciência, disponibilidade, atenção e generosidade; pelo apoio e “empurrões”. Por sonhar junto e me acompanhar de perto e com tanta energia no cotidiano das batalhas.

Agradeço também ao Núcleo de Subjetividade, por ter me recebido com tanta generosidade e entusiasmo; aproveito para agradecer aos colegas e simultaneamente para me desculpar por eventuais troços e atropelos, despeitos e “desajeitos”.

Agradeço a Laymert Garcia dos Santos e Acácio Augusto, que se dispuseram a participar da banca de qualificação; pela disponibilidade, atenção e generosidade. Agradeço também a Helena Wilke pelo precioso e delicado trabalho de revisão.

Ao professor Peter Pál Pelbart pela paciência nas respostas a tantas perguntas impertinentes; agradeço particularmente pelas aulas com Deligny, que nunca esquecerei. Por diversas vezes tive a certeza de estar me dissociando por definitivo, mas, a cada vez, por falta de um cavalo para abraçar, me recompunha, não sem sequelas, ao final de cada sessão.

A João Perci Schiavon, pela também sempre generosidade e vitalidade, e por nos lembrar constantemente da exigência ética do exercício clínico da pulsão.

Gostaria de agradecer e sobretudo de dedicar esse trabalho a Ana Luiza Azevedo Dupas e ao nosso recém chegado filho, Akin Lino Dupas Packer, minha gente mais próxima, que tanto me tira e dá chão. A gente que me faz entender um pouco mais da intransitividade do verbo amar. Ana e Akin fazem de mim mais “a gente”.

Com amor,

Amilcar Lucien Packer Yessouroun

■ : Você tá falando de quem?

● : De nós.

■ : Nós quem?

● : A gente.

Apresentação

Apresentação

Ao longo de uma pesquisa, é bastante provável que chegue um momento em que os parafusos soltos comecem a aparecer de maneira mais evidente. Uma também provável tendência é a de tentar apertar todos os parafusos para fazer com que nada se solte, tudo se mantenha coeso e firme, estável e seguro, sob controle. É nesse momento que os parafusos costumam espanar e que as estruturas e peças que estes pretendiam juntar, racham. O pensamento como atividade de invenção e descoberta muitas vezes lembra a afinação de um instrumento de cordas. Exige atenção e sutileza para conseguir a devida tensão, para que as cordas não fiquem demasiado frouxas ou, ao contrário, estourem. Por sorte, as cordas podem ser substituídas e o processo de afinação pode ser refeito e ajustado seguindo desejos para então dar lugar a uma possível música. Mas, se afinação é condição, certamente não é garantia.

A gente parte do parentesco entre a palavra “gente” e “agenciamento”, tomando como pivô crítico a expressão “a gente”. Esse percurso nos permite pensar processos de subjetivação para além do sujeito, políticas de produção de subjetividade do “menor”, gentes para além do humano e não por isso menos portadoras de agência.

Para chegar aqui, a isto, a esse texto, *a gente* foi – e, sobretudo, quis ser – muita coisa. *A gente* quis refazer alguns percursos das “estruturas elementares do parentesco” (Lévi-Strauss, 1948), assim como adentrar a complexidade dos “pronomes cosmológicos” do parentesco amazônico (Viveiros de Castro, 1996) e até mesmo estender o trabalho para uma teoria geral ameríndigena. Afinal, a partir da expressão “a gente”, seria possível fazer uma *Teoria da Etnicidade* (Poutignat e Streiff-Fenar, 1995) e aliar-se com toda uma antropologia de linhagem estruturalista – hoje mais simétrica ou perspectivista –, que atenta para a relevância das relações de parentesco como fundamento do antropológico em suas ontologias, associações, práticas e maneiras de viver. Percebemos então que *a gente* poderia ter mais relevância se assumisse a tarefa de contribuir para um porvir *Vocabulário das instituições ameríndigenas* num deslocamento do trabalho de Dumézil para os troncos linguísticos dos povos de uma grande “América” pré-colonial.

Rapidamente a gente se deu conta do absurdo megalomaniaco de tal intenção e, como não somos antropólogos e nem filólogos, e sobretudo porque nossa intenção aqui não

é adentrar as hermenêuticas e minúcias de tais disciplinas e literaturas, aceitamos que o melhor seria fincar o pé em algum aspecto mais preciso e familiar. A gente pensou então que a partir da noção de *a gente* se poderia fazer como um recorte histórico e sociológico e analisar de maneira crítica a noção de família – “minha gente” – como instituição reguladora dos indivíduos, em sua complementaridade e contrapartida com o estado; a família como dispositivo de governo (Donzelot, 1977). Se a família é a primeira relação política que se tem, é aí que *a gente* deveria interferir, investindo nas feições celulares e biológicas da família burguesa como produção do sistema capitalista individualista para a sujeição e instrumentalização dos indivíduos. Com isso, *a gente* poderia unir-se a históricos esforços que denunciam a propriedade como fundamento da desigualdade e violência no mundo, a propriedade como roubo (Proudhon, 2009) e, com isso, repensar não apenas a distribuição material do mundo, mas toda a “distribuição do sensível” (Rancière, 2000), por meio de *a gente*. Mas tal crítica somente seria contundente com a contemporaneidade se *a gente* se constituísse por meio de uma teoria pós-marxista, onde a gente não fosse mais sujeito da história e tampouco constituísse uma história do sujeito. Desse modo, operariamos estrategicamente aproximando a expressão “a gente” de noções como *multitude* e *comum* (Negri, 2004), mas também fazendo-lhes as devidas críticas como noções que ainda operam em uma substituição do proletariado como sujeito da história, pela noção de *multitude* como portadora da revolução.

Foi então que a gente lembrou como o pensamento de esquerda pode ser extremamente “marxchista¹”, de como é frequentemente constituído pelo pensamento de homens brancos – particularmente europeus ou europeizados –, de como a luta pela abolição da sociedade de classes desconsidera outros marcadores sociais da desigualdade. Sobretudo, a gente lembrou como resolver a economia política não é suficiente para pensar as políticas do desejo, já que, por exemplo, “a esquerda” é também frequentemente incapaz de lidar com ontologias que não consideram a atividade humana como trabalho. A gente decidiu que a noção de *a gente* deveria fundar uma “coletividade contrasexual” (Preciado, 2002), mais atentos ao devir revolucionário do que ao destino das revoluções (Deleuze, 1990), pensando “a gente”

¹ A expressão marxchista é utilizada em Cuba, entre aqueles que problematizam a insistência da subjetividade ocidental nos líderes da revolução e seus herdeiros, que todavia conduzem o Estado no país.

como devir minoritário da enunciação de “gente”, pensando no devir contrasexual de “a gente”.

Isso somente seria possível se *a gente* se tornasse um fluxo micropolítico e buscasse uma cartografia (Guattari e Rolnik, 1986) que tomasse o desejo como um “a gente agente”, uma multiplicidade portadora de agência que habita corpos individuais de forma singular, sem pertencer a estes, sem a eles se restringir. Afinal, “a gente” pode ser uma composição maquínica de “gente”. *A gente* poderia então pensar que o desejo nunca é individual, de uma pessoa só, que o desejo não pertence a ninguém, que não somos nós que enunciamos o desejo, mas sim o desejo que enuncia “a gente”. Com isso, seria finalmente possível formular uma clínica como prática da análise da gente tendo o inconsciente como um “a gente”.

De repente tudo fez sentido e descobrimos a relevância apoteótica de *a gente*: “a gente” é o povo que falta, o povo que vêm, o povo porvir (Deleuze, 1983). A gente pode produzir essa gente outra, e com isso combater os dispositivos de produção de gente, notadamente toda centralização e cristalização de poder, sobretudo na forma do Estado, mas também nas formas e noções de “sociedade” e de “sujeito”. Pensamos em *a gente* como a possibilidade de uma associação afetiva, pré, pós-social ou para-social, que não se pauta pelas reciprocidades e exigências da sociabilidade. Foi assim que entendemos que o povo porvir é um “a gente contra a sociedade” (Clastres, 1974). FIM.

A gente espanou muitos parafusos, rachou peças, e estourou inúmeras cordas. Trocou e testou afinações. O que segue é a tentativa de fazer acordes e de conjugá-los para fazer ressoar algum tipo de música para além do som; esperamos ao menos fazer um pouco de ruído. *A gente* é tudo o que foi acima mencionado; tudo isso de outra maneira. E, ao mesmo tempo, não é nada disso, em semelhantes direções. *A gente* é uma série de percursos, dos quais muitos estão e sempre estarão no meio do caminho, pois mais do que explicar e responder trata-se de colocar algumas balizas para formular em imagens e palavras o que surge e se impõe ao trabalho do pensamento ao se perguntar: que gente diz quando se diz “a gente”?

“Mais pourquoi faudrait-il que la parole appartienne à quelqu’un, même si ce quelqu’un la prend?”².

² “Mas porquê seria preciso que a fala pertencesse a alguém, mesmo se esse alguém a toma?”. Fernand Deligny e Josée Manenti. *Le moindre geste*. Filme, 1962-1971. Transcrição dos diálogos em *Fernand Deligny Œuvres*. Paris, L’Arachnéen, 2007. Tradução livre do autor.

“... the first thing to do is to cut off the relation between the subject and the human. Thus subjectivity is not a synonym of humanity. The subject is a thing, the human is another thing. The subject is an objective function that one can find deposited on the surface of everything. It is not a kind of special object — the subject is a way to describe the action of a thing... Subjectivity is a fusion of multiplicity, not of unity. It produces not a unity of consciousness or a function of integration. It is a function of dispersion. Subjectivity is not a transcendental synthesis but rather — to use someone else’s words — a disjunctive synthesis. And for me this is animism. It’s a world which at its root is anti-monotheistic. It opposes everything that belongs to monotheism, meaning mono-atropism, mono-subjectivism, and the idea that ONE is the form that being must assume in order to be of valuable”³.

³ “... a primeira coisa a se fazer é cortar a relação entre o sujeito e o humano. Assim, a subjetividade não é sinônimo de humanidade. O sujeito é uma coisa, o ser humano é outra coisa. O sujeito é uma função objetiva que se pode encontrar depositada sobre a superfície de tudo. Não é um tipo de objeto especial – o sujeito é uma maneira de descrever a ação de uma coisa... A subjetividade é uma fusão de multiplicidade, não de unidade. Não produz uma unidade de consciência ou uma função de integração. É uma função de dispersão. A subjetividade não é uma síntese transcendental, mas sim, usando as palavras de outros, é uma síntese disjuntiva. E, para mim, isso é o animismo. É um mundo que na sua raiz é anti-monoteísta. Algo que se opõe a tudo o que pertence ao monoteísmo, ou seja, mono-atropismo, mono-subjetivismo, e a ideia de que o UM é a forma que o ser tem de assumir, a fim de ser de valioso”. Eduardo Viveiros de Castro in Angela Melitopoulous e Maurizio Lazzarato (direção). *Assemblages*. 2010. Tradução livre do autor.

“La trajectoire de la question: Was is der Mensch? dans le champ de la philosophie s’achève dans la réponse qui la récuse et la désarme: der Übermensch”⁴.

⁴ “A trajetória da pergunta: o que é o homem? no campo da filosofia termina na resposta que a recusa e a desarma: o Superhomem”. Michel Foucault. *Introdução à antropologia de Kant*. Paris, Vrin, 2009, p. 79. Tradução livre do autor.

“Machines can never think as humans do but just because something thinks differently from you, does it mean it's not thinking?”⁵.

⁵ “Máquinas nunca poderão pensar como humanos, mas só porque algo pensa diferente de você, isso significa que não está pensando?”. Frase atribuída ao matemático inglês Alan Turing no filme de Morten Tyldum. *The imitation game* (“O Jogo da Imitação”). Black Bear Pictures e Bristol Automotive, E.U.A., 2014.

Introdução

Introdução

Desculpe aí “ôôôh” gente fina, mas a gente não está a seu serviço não; não somos criados, mesmo se somos mal criados. Você pode continuar a nos tratar como dejetos, mesmo aceitando que como objetos também tenhamos coisas a dizer, pois no fim das contas o teu único interesse é nos vender ou nos empregar – ou seja, nos usar. De nada adianta você saber que podemos falar se você não tem como entender o que realmente temos a dizer. Certamente não falamos a mesma língua, certamente não pensamos igual, certamente não estamos dispostos da mesma maneira, o que não faz de nós menos agentes, o que não faz de nós menos gente.

- - -

Os efeitos do mundo em nossos corpos se fazem mais presentes do que geralmente conseguimos nos dar conta, falam mais do que podemos escutar. A maneira como a topologia do mundo está impregnada e faz corpo talvez seja o único modo de compreendermos de forma não racista o que são os diferentes povos, as diferentes raças e os chamados marcadores genéticos: agenciamentos de mundos onde tudo e todos estão “vivos” e presentes na produção de diferenças e multiplicidade, peles e corpos. As raças e os marcadores genéticos nada mais são do que a memória de conversas imemoriais, dos efeitos do mundo na produção de corpos, com corpos, entre corpos.

Não é de hoje que os corpos se deslocam e são forçosamente deslocados – deportados – cada vez mais rapidamente pelo espaço, modificando as velocidades nas quais os territórios escarificam, e sobrecodificando as intervenções e interferências do homem. No entanto, os traços e rasgos dos processos de criação que dão origem a estes territórios, antes de sua sobrecodificação, seguem ativos em diferentes graus e modulações, multiplicam-se de outras maneiras e continuam contando histórias que, por sua vez, as multiplicam de novo e de novo. Por isso, ao pensar em território não podemos pensar na restrita e tendenciosa noção de paisagem, pois paisagem pressupõe um sujeito, o qual posiciona-se imaginariamente fora dela e a ela se opõe ou se contrapõe em perspectiva privilegiada: um sujeito à espreita que observa e delibera, controla e julga, que se supõe livre e quer dominar.

Por isso, certamente não se trata de esparramar o sujeito no universo em um animismo barato que atribui intencionalidade e vontade a tudo, que antropomorfiza o mundo. Sujeito e objeto estão mais relacionados do que pensamos quando concebidos por oposições e diferenças determinantes, então não nos livramos de um sem fazer o mesmo com o outro. Mesmo porquê, não se trata de uma política da oposição ou da exclusão, tampouco da substituição. Muito pelo contrário, estamos na cozinha, onde o que importa são os ingredientes, temperos, quantidades e cozimentos. Sabores são da competência das composições moleculares.

O conceito de “animismo” vem sendo retomado e reconfigurado (positivamente), sobretudo na antropologia⁶ e nas artes visuais⁷, para descrever outros modos de existência, para além das categorias da tradição do pensamento ocidental – sujeito e objeto –, como também para entender outras modalidades de relação entre o humano e o não humano. Por ora, vale dizer que em sua origem, o conceito de “animismo” foi inventado por sociedades que não se consideram animistas (as ocidentais), para caracterizar sociedades cuja ontologia e maneira de viver articulam o mundo diferentemente das categorias das dicotomias da tradição ocidental. O mais grave é que, frequentemente, a ideia de animismo implica indissociavelmente uma suposta linha evolucionista, marcada por um olhar pejorativo sobre as sociedades que descreve. Nessa medida, podemos dizer que o animismo tem mais a dizer sobre as sociedades ocidentais modernas, como elas percebem e codificam a alteridade e como pensam outras sociedades e a si mesmas, do que realmente uma reflexão mais complexa sobre um mundo onde tudo está animado, tudo é portador de “anima”, tem “alma”, ou, como preferimos, tudo no mundo é portador de “agência”. A noção de *agenciamento*, coração do nosso trabalho, vêm servindo como formulação vizinha à de “animismo”, mas sua ênfase não está posta na ideia de que tudo que está vivo possui uma espécie de

⁶ Penso em especial no trabalho de autores como Eduardo Viveiros de Castro, notadamente em relação às possíveis articulações entre natureza e cultura, e em como esses vêm retomando a noção de animismo em uma versão mais “positivada”, por assim dizer, buscando evitar valorações etnocêntricas e evolucionistas, para descrever modos de existência e de agenciamento fora da epistemologia tradicional do mundo moderno ocidental.

⁷ A exposição *Animism* do curador alemão Anselm Franke, que já teve diversas versões apresentadas na Alemanha, Bélgica e Coreia, foi uma das grandes responsáveis pela retomada do termo no campo das práticas artísticas contemporâneas, notadamente como modo de repensar o modo de existência de “objetos” artísticos, assim como seu funcionamento fenomenológico, e nessa mesma direção, as diferentes maneiras como se articulam o humano e o não humano.

força vital, uma alma, mas principalmente na ideia de que existir está relacionado a ter a capacidade de afetar e de ser afetado, de produzir efeitos.

A atribuição do animismo às sociedades que conseguem “conviver com”, cuja ontologia é povoada de outros modos de existência, nos quais muita coisa – não necessariamente tudo e muitas vezes apenas em certas circunstâncias específicas – é portadora de movimento e ação, ponto de vista e agência, não significa pensar que o mundo todo é humano, mas sim que estabelecer relações não é uma prerrogativa do bicho-homem. O valor das coisas está muito além da mais-valia, do valor de troca, de mercado, ou da potência de especulação; está além mesmo de valores simbólicos. É somente quando valores ontológicos articulam modos de existência e formas de vida que as variações podem “coisar” e não apenas resignar-se às posições que lhes são atribuídas e impostas. É quando se pode ouvir o mundo e as coisas falam. Então, importa menos saber se algo é sujeito ou se é objeto do que ter a capacidade de se relacionar eticamente e de modo singular, em compasso com a constelação específica e provisoriamente disposta a cada acontecimento.

Pensar em “agência” nos permite fazer um primeiro pequeno deslocamento dos territórios familiares e também dos operadores viciados, para um mundo onde capacidade de ação é afetar e ser afetado. Agência não se confunde com intenção, não é vontade, e muito menos consciência; agência é capacidade de mobilizar, é participação em uma infinidade de tipos e modos de presença nos processos de produção – produção no sentido mais amplo possível e presença mesmo que em filigrana, ínfima, homeopática, imperceptível. Agência é capacidade de ação. Agir depende da capacidade de afetar e de ser afetado, da capacidade de estar vulnerável às forças do mundo no corpo e às forças dos corpos no mundo.

Por isso, certamente não se trata de fazermos de tudo sujeito, mas de caminhar em direção à subjetividade, à experiência das forças do mundo em cada corpo, corpo que não é de cada um, mas singularidades, disposições plasmadas provisoriamente por meio de elementos sempre emprestados por outrem e seus efeitos. Isso somente pode acontecer em dimensões de coletividade, onde não há vida privada, onde nada é privado de vida. “Agenciamento” é um modo de pensar o funcionamento do mundo destituindo o sujeito monarca do seu trono, destituindo a própria possibilidade de trono.

A noção de *agenciamento* pode assim contribuir para nos deslocar dos impasses e inércias produzidos pela divisão do mundo entre sujeitos e objetos. Mas isso não garante que se trate de um processo ético, emancipador e libertário, que necessariamente se opere um gesto micropolítico ativo, pois *agenciamentos* podem tender e servir ao maior, ao estatisticamente dominante, à norma e ao micropolítico reativo. Por micropolítica, entendemos a política do desejo, a política da subjetivação face àquilo que não cabe em categorias identitárias e que escapa totalmente à lógica dialética das oposições. Uma micropolítica é ativa quando a ação do desejo é movida por aquilo que não cabe na realidade do mundo, mas que provém do real dos mundos. Tal ação se dá num processo de singularização, cujo efeito é o deslocamento das cartografias vigentes por meio de uma invenção, indissociavelmente estética, política e clínica. Por micropolítica ativa busca-se uma prática do desejo avessa à qualquer centralização de poder.

De nada adianta assumir que os objetos “falam” se continuarmos pensando que a sua existência se resume a serem nossa propriedade e a estarem a nossa total disposição e exclusivo serviço, que podem ser manipulados ao bel prazer, que serem criados os torna serviçais. A questão é menos de fazer os objetos falarem e mais de conseguir ouvi-los. O que o Iluminismo não viu e que desfaz suas promessas, é que a festejada liberdade do homem por ele preconizada tem um preço muito caro para os não humanos, pois implica em sua servidão, sua sujeição, sua exploração. A escravidão não acabou como prática e tampouco como ideia. O humanismo simplesmente tendeu a deslocá-la do homem, como nos contam os robôs – máquinas escravas que, por definição, são programadas exclusivamente para servirem unicamente aos desejos e caprichos de seus mestres: os humanos.

Como então colocar o sujeito em seu devido lugar? Isto é, como sujeito do enunciado e não mais como sujeito da enunciação? Como, simultaneamente, fazer do sujeito uma pessoa menos antropocêntrica? Pessoa tanto enquanto indivíduo, como enquanto função gramatical. Talvez essas questões façam parte dos desafios intrínsecos a todos aqueles que buscam descolonizar o pensamento e a vida, que buscam contribuir para a desativação do “inconsciente colonial que nos organiza” (Rolnik, 2015). Talvez uma maneira de deslocar o protagonismo do sujeito humano seja, antes de mais nada, entender que sujeito é uma função e/ou uma relação, portanto algo que se dá no plano

dos acontecimentos e não na ordem das essências. Ele é da qualidade do “estar” e não da propriedade do “ser”. Em direção semelhante, é preciso compreender que a humanidade não é uma posição fixa e imutável, não é uma substância, e tampouco algo natural, no sentido do espontâneo, do dado, mas algo que requer e provém de uma construção contínua e que existe apenas no exercício da relação. Tratam-se de operações de desenraizamento e descompactação de solos tornados infecundos, em busca da porosidade e do espaçamento necessário para que as coisas aconteçam, possam acontecer. Revela-se em tais operações o caráter histórico e contextual, contingente e artificial da posição de sujeito e da disposição de humano. Em seu lugar, produz-se uma subjetividade sempre em movimento, compondo-se simultaneamente de múltiplos pontos de vista, o que faz com que a todo momento ela pode, deve e irá mudar.

“Gente fina”, “gente boa”, “gente grande”, “gente pequena”, “gente do céu”, “gente!”, “minha gente”, “a gente”. Quem diz quando se diz “a gente” e o que se diz quando se diz “gente”? Quem é “gente” e quem não é “gente”? Quem é “a gente”? Quem decide quem é e quem não é “gente”? A gente? Que tipo de associação, aliança, grupo e conjunto, que tipo de pertencimento é formado quando se diz “a gente”? Identidade e alteridade, não seria apenas um deles? Como a noção de “gente” pode contribuir para pensar criticamente a noção de “humano” em suas instituições sociais, políticas, biológicas, metafísicas, por meio de sua polissemia: “família”, “clã”, “raça”, “povo”, “nação”, “espécie”? De que gente estamos falando? Que gente é essa?

A ocidentalização do mundo pode ser narrada pela perspectiva do loteamento do planeta, da partilha global e segregatória do sensível, da história mundial da pilhagem. A ideia de propriedade privada parece ser a coisa mais bem distribuída nas sociedades ocidentais e nas sociedades ocidentalizadas; algo que cada vez mais se estende até mesmo às sociedades em vias de ocidentalização. Raros são aqueles que, mesmo possuindo muito mais do que precisam, não queiram possuir mais. Tal é o mágico poder da noção de propriedade que achamos que possuímos até mesmo aquilo que pensamos, a ponto de chegarmos a dizer que um pensamento é nosso, que nós o pensamos. Pensamos que pensamos, que “eu” pensa, que o “eu” é e se constitui como instância pensante exclusiva e por excelência. O que deveria nos estranhar no cogito cartesiano não é, ou pelo menos não deveria ser, apenas as vinculações ôntica e lógica

do ser ao pensamento. Para além disso, deveria nos estranhar a exigência de um sujeito que precede, que pensa, e que, neste pensar, existe. Uma ideia de sujeito marcado pela instituição do pensamento, entendido e praticado como propriedade particular e seus corolários: a existência como condição privada, as propriedades privadas do ser. Para haver propriedade, é preciso que exista algum tipo de entidade, de identidade, de instância e instituição à qual se possa atribuir a posse. O sujeito humano, sobretudo a partir de suas feições ocidental e moderna, é sem dúvida a construção dessa instituição substancial, suporte para “n” propriedades.

Possuir, seja por herança ou consumo, é uma contingência historicamente instituída e naturalizada, imposta e internalizada. Manifesta-se em diversas estruturas políticas e econômicas, sociais e culturais – particularmente associadas a formas de poder e sujeição –, juridicamente legalizadas e constitucionalmente protegidas. As propriedades sedutoras e sedativas da ideia de propriedade provavelmente a levaram a se tornar o eixo da estruturação do humano no mundo. Um fenômeno que se intensificou e se massificou a partir e ao longo do século XX. Já “pensar” – capacidade de imaginação, sonho, produção de sentidos, linguagem, produção de conceitos e sua articulação, mas não somente isso – é e sempre será atividade imprópria porque não pertence a ninguém. Uma atividade que incomoda porque produz diferença, desacomoda o instituído e desenraiza o dado. Com isso, promove continuamente diversos tipos de descompactação, deslocamentos e descentralização, alterando – ou pelo menos exigindo a alteração – da conformação habitual de como se pensa e dos lugares que o pensado ocupa na sedimentada cartografia cultural vigente. O pensamento não pertence a ninguém, pois é uma construção impessoal e transgeracional, que contribui para produções de uso comum cuja vocação é serem apropriadas, modificadas e esgarçadas. O pensamento é dessa ordem, algo continuamente co-produzido e multiplamente maquinado, de direito comum e de acesso público; algo a ser continuamente atualizado. É de todos e de ninguém. Ou pelo menos assim poderia e deveria ser.

“A propriedade é um roubo!”, nos diz incessantemente Proudhon (2009) há mais de 170 anos, sem que tenhamos realmente compreendido coletivamente a extensão dessa formulação e o diagnóstico sobre a produção do mundo no qual predominantemente vivemos, pois não estamos falando de um mero furto, mas de estelionatos existenciais,

de pilhagens ontológicas como bases fundacionais do humano. Caminhamos da primeira posse, que fez de todos expropriados e desprovidos, para a sociedade dos sujeitos consumidores, potencialmente proprietários. Potencialmente, pois mais do que o consumo concreto, o que vale é a experiência do consumo, a posse e o consumo como formas dominantes da experiência, da maciça experiência individualizante. A iniquidade é a fundação originária dos estados e particularmente do Estado, do modo de ser, da condição capitalista. A divisão do mundo entre público e privado, definido pelo critério da propriedade, atualmente determina quase que a totalidade das relações do ser humano; entre os seres ditos humanos, com outros seres, com objetos, no mundo. A propriedade é um sistema de correspondências e abstrações que se autodeterminam e se fortalecem tautologicamente, sendo o consumo o meio sofisticado pelo qual temos todos democraticamente acesso a nos tornarmos e permanecermos sujeitos. Quanto mais possuo um objeto, mais me torno um sujeito.

“Todos dizem a regra: cigarro, computador, camisetas, televisão, turismo, guerra” (Gordard, 1993). Todos dizem o sujeito. Existe uma complementaridade fundante entre o sujeito e o objeto, correspondências e reciprocidades que operam como oposições determinantes, já que o objeto é tão determinado pelo sujeito quanto o sujeito o é pelo objeto.

Há, no entanto, algo que sempre teima, que insiste em retornar, forças disruptivas que assombram a humanidade. Entenda-se aqui a ação de assombrar em sua polissemia sobre-humana e analítica de fantasma. Já por humanidade, não se entende aqui o conjunto universal de seres humanos, ou uma suposta sociedade humana universal, mas as supostas qualidades próprias ao humano, o que faz do humano, humano. Assombrar a humanidade aqui significa, então, uma espécie de retorno em ameaça àquilo que caracteriza o humano como tal, em sua humanidade. O sobre-humano, o infra-humano, o extra-humano, o super-humano, o humano menos, o inumano, e assim por diante, carregam a potência de arrastar a humanidade para fora da segurança de si mesma.

Se o homem, enquanto sujeito racional, é suporte substancial para uma infinidade de propriedades, há outras gentes que não são determinadas pela propriedade de ter posses. Gente, por exemplo, que não se define por possuir a terra, mas por ter uma relação de pertencimento com a terra e os territórios. Não foi somente a antropofagia

confundida com o “canibalismo” que assombrou os colonizadores e as metrópoles. O que muito espantou e aterrorizou foi o fato da propriedade como posse e o acúmulo não ressoarem entre os nativos que encontravam, e nem a centralidade do poder sedimentada no Estado. Sobre a noção de posse e propriedade, é preciso dizer que se trata de questão mais complexa, e a ser melhor elaborada, a começar pela seguinte pergunta: “O vínculo que aí se estabelece poderia ser descrito pelos idiomas da propriedade privada? Certamente não, e nem pelo seu inverso, o suposto coletivismo primitivo” (Cesarino, 2010).

Nesse sentido, nossa investida sobre a propriedade se dará, menos pela estruturação jurídica e econômica da propriedade material, e mais pela investigação da genealogia de algumas estruturas tão etimológicas e gramaticais quanto institucionais, que permitem e condicionam a instalação jurídica e material da propriedade como sistema político da distribuição e um dos pilares da desigualdade no mundo. Se dará, menos por meio de uma perspectiva crítica da economia política, e mais por algo avizinjado a uma crítica das políticas dominantes da economia do desejo. “Ora, romper com as concepções habitualmente idealistas do desejo implica contestar sua lógica: quando se representa o desejo como a tensão de um sujeito em direção a um objeto (lógica da representação do desejo), ele é subordinado a um fim que se distingue dele – a posse...” (Zourabichvili, 2004). Será em particular às concepções do humano como sujeito e do sujeito como suporte (onto-)lógico para a propriedade, do desejo como propriedade do sujeito, que iremos nos verter, pois sem proprietário não existe propriedade.

Não é, portanto, à cabeça do sujeito que nos lançaremos, mas sim ao sujeito como cabeça, como central de comando, como função tirana, asfixiante e restritiva, características tão presentes na estrutura gramatical dos enunciados das línguas modernas de matriz indo-europeia; na nuclear família burguesa edipianizada e edipianizante, e na monoteística autoridade suprema, transcendente e transcendental, presente, por exemplo, na figura do deus pai indo-europeu (Júpiter, *dieu pater*). Não acreditamos ser suficiente operar por meio de uma lógica de substituições das peças do jogo. Sem cambiar o tabuleiro e formular outras regras, se não formos capazes de imaginar outros brincares, cairemos facilmente em uma situação ainda mais precária, onde nem mais teremos os termos próprios à situação, tornando-nos ainda mais

vulneráveis ao controle e à manipulação, assim como aos discursos e dispositivos que contribuem para a servidão voluntária.

A ideia de uma distribuição mais equitativa do sujeito no mundo, como possibilidade de abolição das desiguais relações sujeito/objeto – fazer de tudo e de todos um sujeito –, não passa de mais um fetiche intelectual do pensamento ocidental que tenta resolver os próprios impasses que criou. A homogeneização do mundo em sujeitos raramente ultrapassa a superficial projeção antropomórfica e antropocêntrica que naturaliza o sujeito, dotado de características atribuídas ao humano, como destino necessário da subjetividade, reduzindo e conformando as díspares formas de vida e os tão diversos modos de existência. A subjetividade em seu devir não cabe em coisa alguma, muito menos no sujeito, e ainda menos no humano. Talvez os objetos falem, mas nós não somos mais capazes de ouvir o que dizem. Talvez seja importante lembrar que falam, mas talvez seja ainda mais importante entender porquê deixaram de falar para nós. Nossa hipótese é que isso ocorre pois deixamos de conjugá-los como “a gente” e como “agentes”.

Para isso, a noção de *a gente* propõe investigar a noção de *agenciamento* e mais especificamente sua dimensão “coletiva de enunciação”, sobretudo, mas não só, em ressonância às elaborações de Félix Guattari e Gilles Deleuze. Trata-se de formulação cuja relevância se articula explícita e continuamente em livros como *Kafka: por uma literatura menor* e ambos volumes que compõem *Capitalismo e Esquizofrenia: Anti-Édipo* e *Mil-Platôs*. Consideramos *agenciamento* um vetor chave para entender a dimensão política da subjetividade e o atravessamento potencialmente ético das complexas engrenagens da produção maquinica do desejo. Se o conceito de “agenciamento coletivo de enunciação” não chega a configurar propriamente um livro ou platô é porque configura todos os livros e platôs. É porque *agenciamento* é maquinação, esquizoanálise, rizoma e singularidade, e constitui uma concepção relacional e vitalista do desejo, não mais como representação e muito menos como falta, um desejo cuja única finalidade é ele mesmo, atividade. O “agenciamento coletivo de enunciação” multiplica as dimensões reflexivas e performativas, as dobras do pensamento desses autores, pois foi/é/será um bom encontro, a disposição expansiva, alegre, explosiva, divertida e corrosiva dessa máquina abstrata Deleuze-

Guattari que mobilizou duas vidas e que atravessou, atravessa e ainda atravessará tantas outras.

Encontramos em “gente” um “agenciamento”, e nisso, linhas de fuga do humano no humano, particularmente por meio do uso da expressão “a gente”. Simultaneamente, encontramos no “agenciamento” uma dimensão de “gente”, e nisso vestígios humanos no maquínico. Acreditamos que a esses eventos devemos nos deter, já que nos parece preciso, isto é, necessário e acurado, empreender um duplo movimento articulado deslocando “gente” de “gente” por meio de “a gente” e com isso retornar à noção de *agenciamento*, de modo a ressaltar e conjugar planos e funcionamentos transpessoais, pré-subjetivos e para-humanos. Nosso panorama aponta para a possibilidade de plasmar outros tipos de composição e associação que não se baseiem em critérios universalistas e que sejam menos etnocêntricos, e das quais, nos fiamos, pode emergir uma compreensão menos antropocêntrica da subjetividade. É somente considerando os desvios ao “menor” que podem ser desenvolvidas perspectivas éticas para a noção de “gente”.

Para isso, fazemos um percurso que toma como ponto de partida a etimologia da palavra “gente”, delineando a genealogia de algumas instituições do humano em sua construção ocidental. Passaremos então a explorar algumas implicações e tangenciamentos críticos que podem surgir por meio de alguns usos da expressão “a gente”, assim como por meio de divagações a partir de sua homofonia: “a gente”, “agente”, “há gente”. Existem modulações para “gente” tanto quanto modulações para “a gente”. Estas, ora as enunciam com o maior, com a norma, ora possuem a força de uma enxurrada e são arrastadas para enunciações do menor, daquilo que não tem lugar, daquilo que não é representativo e nem representado, mas que se apresenta incessantemente.

A nossa operação é simples e consiste em dizer que a noção de “gente” fornece historicamente elementos materiais protótipos para a constituição do sujeito humano moderno ocidental, e que a expressão “a gente” nos permite arrastar a questão para outros planos e termos, por performatizar um “agenciamento coletivo de enunciação”. Cabe a seguir, desdobrar alguns processos, emprestar componentes, encaixar engrenagens, justapor peças e maquinar.

Gente

“Pour la pensée mythique, toute généalogie est au même temps et aussi bien explication d’une structure; et il n’y a pas d’autre façon de rendre raison d’une structure que de la présenter sous la forme d’un récit généalogique”⁸.

⁸ “Para o pensamento mítico, toda genealogia é, ao mesmo tempo e tanto quanto, explicação de uma estrutura; não há outra maneira de dar a razão de uma estrutura do que apresentá-la sob a forma de um relato genealógico”. Jean-Pierre Vernant. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, La Découverte/Poche, 1996. Tradução livre do autor.

Gente

Existe algo estranhamente tautológico em fazer a genealogia da palavra “gente”, pois fazer a genealogia de uma palavra não deixa de ser investigar a que gente ela pertence. Qual é a gente de gente? Qual é o corpo da gente? Quais são as estruturas de parentesco da gente? Que territórios habitam e percorrem essa gente, e entre que e quem compõem alianças? Quais são as forças que mantêm em gravitação essa galáxia semântica? Palavras-átomos, se o sentido de um texto está entre as linhas, será entre letras, entre línguas, histórias e usos, que irão aparecer as estruturas que mantêm em coesão a densidade da matéria gente, desvelando a sua composição em amálgama, assim como aquilo que é esquecido em prol de sua compreensão e uso cotidianos.

É por meio da polifonia e da equivocidade dos termos mencionados, tratados e analisados ao longo do texto, que podemos aprender com as palavras, em seus movimentos temporais, de contínua abertura, indeterminação e invenção, por meio de suas dinâmicas sociais e culturais, usos, apropriações e derivações contextuais. Sem pretensões exaustivas, muito menos definitivas. O recurso à etimologia e às genealogias deve ser entendido aqui como instauração de um campo semântico referencial e sobretudo relacional; pontos de apoio, balizas, marcações e guias a serem utilizadas pelo potencial pragmático que carregam. Referência não é reverência; não é submissão à autoridade dicionária; não é a isso que o exercício do pensamento na escrita deve se prestar. A linguagem é da ordem da descoberta-invenção, natureza-cultura. Nada é isento, neutro ou plenamente objetivo, ou mesmo permite qualquer tipo de visão global ou completa. E assim, nos moveremos por meio da precária e complexa riqueza das línguas, assumindo a parcialidade de todo ponto de vista como escolha e engajamento, pois nosso interesse aqui não está no modelo comunicacional do pleno entendimento, fundado em uma arqueologia que pretende um original idealmente recuperável e integralmente transmissível, que possa ser apreendido pela perspectiva do um. A gente gostaria de pensar formas verbais reflexivas onde todo sujeito é constantemente declinado por seu predicado, pois o trabalho de pensamento exige continuamente a produção de outras gramáticas.

Fazer etimologia costuma frequentemente nos lançar em disputas intermináveis pela constituição de narrativas históricas sobre povos a-históricos – não sem história, mas não auto-historicizados, não pela escrita, ou pelo menos, não sistematicamente

historicizados, muito menos segundo as concepções de tempo e história que a modernidade implantou. No caso de “gente”, tais disputas povoam e estruturam os desejos mais íntimos da construção da sociedade ocidental. Contudo, e apesar disso, o que o exercício da história das palavras pode nos fornecer é a possibilidade de perceber algumas direções e movimentos, algumas linhas e campos de forças em tensão que podem contribuir para elaborar mudanças nos usos sociais, como o caso da produção de subjetividade ocidental, que nos leva a querer explorar o sentido de gente, a gente, agente. Sendo assim, buscamos como foco, tomando as devidas proporções e intenções, algo como o que o linguista francês Émile Benveniste (2012) chamou de “vocabulário das instituições”: “não somente as instituições clássicas do direito, do governo, da religião, mas também àquelas que, menos aparentes, se desenham nas técnicas, nos modos de vida, nas relações sociais, nos processos de fala e de pensamento” (Benveniste, 2012: 9). É um esmiuçamento de “gente” como instituição que buscamos nas páginas a seguir.

Gente – *gen-te* – substantivo singular feminino.

1. Conjunto indefinido de pessoas, multidão; família; conjunto de habitantes de uma região, nativos, nação, povo, população; pessoa, homem/mulher, gênero humano, humanidade; tripulação. 2. Palavra popularmente utilizada como expressão de surpresa e espanto, e pronunciada com ênfase na separação silábica: GEN-TE!!! 3. Gente fina, gente boa, gente: pessoa bacana, indivíduo valorizado. 4. Gente grande: adulto.

BASES ETIMOLÓGICAS

A raiz indo-europeia *G'AN*, *GEN*, ou *GNÊ*

Genjos, *genmn*, *genos*, *gentis*, *gentlom*, *gentör*, *gentus*...

Forma básica **gen[̄]-*.

1. Forma sufixada **gen[̄]-es-*.

a. gênero, general, geração, genérico, generoso, miscigenação, congenero, degenerado; do latim *genus*, raça, tipo;

b. gene, alogênico, genealogia, genocídio, genotipo, heterogêneo, do Grego *genos* e *genē[̄]*, raça, família;

c. -gen, -genia; epigenia, do sufixo Grego *-genē[̄]s*, nascido.

2. Forma sufixada **gen[̄]-yo-*.

a. genial, gênio; congênito, do latim *genius*, procriar, divindade, espírito tutelar inato, qualidade inata;

b. Engenho, ingenioso, do latim *ingenium*, caráter inato (*in-*, in).

3. Forma sufixada **gen[̄]-ā-*.

indígena, indígena, do latim *indigena*

4. Forma sufixada **gen[̄]-wo-*.

Genuíno, ingênuo, do latim *ingenuus*, nascido em (um lugar), nativo, natural, homem livre;

5. Forma sufixada **gen[̄]-men-*.

germe, germano, germinação, do latim *germen*, embrião, germe.

ETIMOLOGIA, GENEALOGIA E O VOCABULÁRIO DAS INSTITUIÇÕES.

Tipo – espécie – família – consanguinidade – tribo – clã – fratria – povo – nação – aristocracia – ascendência nobre – distinção – aliança – casa.

A hipótese indo-europeia

“A noção de indo-europeu vale primeiramente como noção linguística e se a podemos expandir a outros aspectos da cultura, será ainda a partir da língua. O conceito de parentesco genético não têm sobre outro domínio linguístico um sentido tão preciso e uma justificativa tão clara” (Benveniste, 2012: 8).

Os estudos que propõem a análise comparativa e sistemática das semelhanças entre línguas europeias e indianas remonta pelo menos ao século XVI e se apoia em semelhanças lexicais, na partilha de estruturas gramaticais e sintáticas, assim como na coincidência e sobreposição de aspectos culturais fundantes. É uma empresa coletiva e transnacional que ao longo de cinco séculos tem visto inúmeros linguistas, arqueólogos e historiadores, como o holandês Marcus Zuerius van Boxhorn, o jesuíta Inglês Thomas Stephens, o alemão Franz Bopp, os franceses Émile Benveniste e George Dumézil e a lituana Marija Gimbutas, se investirem na formulação de uma língua arcaica comum, assim como na compreensão das implicações desses estudos. O termo “indo-europeu” foi cunhado em 1823 pelo egiptólogo inglês Thomas Young e é frequentemente indicado pelas iniciais “IE”. O trabalho de construção do indo-europeu consiste em análises linguísticas, gramática comparada e reconstrução de idiomas, que formulam uma espécie de genealogia de matrizes de disseminação cultural e linguística comuns, retrazando alguns vetores de deslocamento populacional. Vale notar que a linguística indo-europeia é um campo estriado de linhas de tensão tão concordantes quanto divergentes, onde os interesses não se restringem ao encontro das semelhanças, à comprovação filogenética do parentesco linguístico e à igualdade e ou semelhança das estruturas sintáticas e gramaticais, pois é também nos meandros das línguas, nas derivações das raízes, nos significados particulares, nas exceções e casos minoritários, que encontraremos algumas das mais complexas operações pensantes e questões abertas pelos estudos indo-europeus.

A hipótese indo-europeia postula grupos de pessoas, os povos indo-europeus, que há mais de 6.000 anos teriam partilhado campos idiomáticos e culturais, e que teriam expandido sua presença para grande parte da Europa e do Irã, para o norte da Índia e

da Ásia Central, tendo como hipóteses prováveis para o centro de irradiação, a stepe pântica (Gimbutas), região entre o Mar Cáspio e o Mar Negro, alguma parte do que se convencionou historicamente como sendo a Anatólia, região hoje que em boa parte coincide com a Turquia moderna, ou regiões próximas ao mar báltico. Os indo-europeus teriam sido associações de pessoas, provavelmente sociedades nômades politeístas patrilineares pastoris, com culturas similares e idiomas de origem comum. Entenda-se por origem comum não um mesmo idioma, estável e idêntico a si mesmo, mas uma língua originária concebida como campo linguístico composto por línguas tão avizinhas quanto contextual e historicamente específicas e diferentes. O “proto-indo-europeu” ou o “indo-europeu comum” são tentativas teóricas de reconstrução de uma língua tida como prototicamente pré-histórica e base para as línguas indo-europeias, estas que são atualmente as mais faladas no mundo, incluindo as línguas anatólicas, o assírio, as línguas helênicas, como o grego micênico, as línguas germânicas, como o alemão, o báltico, o celta, línguas indo-iranianas, como o sânscrito e o persa, línguas balto-eslavicas, saxônicas, o albanês, e línguas itálicas, dentre as quais o latim. Os estudos indo-europeus vão além da linguística, desenhando toda uma simetria de mitos e panteões divinos, estruturas de pensamento e de organização social e política, padrões relacionais comuns a uma enorme diversidade de culturas e povos que estiveram espalhados por uma imensa extensão territorial. Apesar da recorrência a diagramas arborescentes, acreditamos que os estudos indo-europeus devem ser concebidos como uma floresta, onde devem sempre ser considerados os devires rizomáticos de cada árvore, galho, folha, fruto, flor, bulbo ou raiz.

Benveniste (2012) afirma que o vocabulário indo-europeu relativo ao parentesco é um dos planos de maior segurança e estabilidade nos estudos IE, tendo em vista a forte recorrência lexical e funcional dos termos. O vocabulário das instituições de parentesco indo-europeu é predominantemente referido e condicionado ao homem, sendo que “a estrutura familiar que se desenha a partir do vocabulário é o de uma sociedade patriarcal que repousa na filiação paterna formando o tipo «grande família», tendo um ancestral ao redor do qual se agrupam os descendentes masculinos e suas famílias restritas” (Benveniste, 2012: 205). Essa “grande família” de descendência masculina vai se formando por meio de casamentos exógenos, onde, via de regra, a mulher é socialmente desconectada das famílias que lhe são consaguíneas. A figura do pai concentra as funções políticas, econômicas e religiosas, aspectos inseparáveis do tripé

do mundo indo-europeu. Nesse sentido, a filiação paterna, a paternidade, ocupa um lugar central na constituição da gente indo-europeu, distribuição de funções, direitos, deveres e poderes.

Génos e Grécia Antiga (2200 a.C. a 146 a.C.)

Γένος – *génos* (grego antigo). Raça, etnia, clã, gênero, tipo, classe, espécie, descendência, linhagem, nascimento, nação; conjunto de indivíduos de uma mesma raça, de um mesmo gênero, de uma mesma espécie. Do Proto-Indo-Europeu **géh₁nos*: raça, linhagem. Inclui os cognatas *genus* – Latim; जनस् (jánas) – Sanscrito; *cin* – Armênio arcaico; *kin* – Inglês; *genos* – Itálico.⁹

A Grécia Antiga nunca se concebeu como tal. É um discurso em contínua produção, um lugar de divergências que foi frequentemente instaurado como palco para disputas pela convergência, unificação e posse do “passado”, pela constituição de narrativas originárias e reivindicações de linhagens históricas que recorrentemente mais têm a dizer sobre as estruturas e os desejos da sociedade ocidental moderna do que sobre as paisagens, os personagens, povos, lugares, eventos e culturas que pretendem descrever, explicar e entender. Grécia foi e ainda é o nome latino outorgado em exodenominação pelos romanos ao Hêlade, que ao longo de séculos se estendeu por regiões da Europa, Ásia e África e onde se estabeleceram os helenos, uma diversidade de populações e povos de origem indo-europeia. “Antiga” é uma expressão temporal que no caso presente historiciza e comprime mais de 2000 anos de narrativas múltiplas e heterogêneas, e cuja vasta documentação serviu de base para sua duplicação no imaginário moderno em interpretações, compêndios, livros, histórias, congressos e filmes. A Grécia Antiga é frequentemente dividida em períodos como o pré-homérico (2.200 a.C. a 1.500 a.C.), homérico (1.500 a.C. a 800 a.C.), arcaico (800 a.C. a 500 a.C.), clássico (500 a.C. a 338 a.C.) e helenístico (338 a.C. a 146 a.C.). Grécia Antiga não é um território de consensos, mas de linhas de trabalho e pesquisa, alianças e batalhas, um campo de tensões e articulações que nos interessa justamente

⁹ Fontes:

- *The American Heritage® Dictionary of the English Language*. Boston, Houghton Mifflin Harcourt, Fourth Edition, 2000.

- Fernando Lopez-Menchero. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary* (c). Leiden, Indo-European Language Association, 2012.

- Lidell & Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1940.

na medida em que postula concepções divergentes, contribuindo com o desafio de elaborar o que faz da gente, gente. Será seguindo algumas dessas coordenadas que tentaremos brevemente situar significados, usos e implicações atribuídos ao *γένος*.

“GÉNOS. 1. Parentela. Para receber a herança de um defunto de maneira automática, é preciso estar em seu *génos*, sua parentela: ela engloba todos os seus parentes até os filhos dos primos-irmãos. Se o defunto não tem parentes em seu *génos*, a herança fica sem herdeiros, a menos que haja um testamento. Muitas vezes ele é mencionado nas defesas civis. 2. Subdivisão da fratria. Segundo Filocore, as fratrias deviam aceitar como elementos constitutivos não apenas os grupos de *oreógenes*, mas também os *géne*, cujos membros traziam o nome duplo de *gennetaí* e *homogálaktes*. Discute-se a natureza do *génos* como subdivisão da fratria: ver as duas definições seguintes. 3. Segundo Aristóteles, alguns chamam os membros da aldeia (*kóme*) *homogálaktes*, Um *génos* seria então uma comunidade aldeã, formada por casas aparentadas. Isso implica que o *génos* não é aristocrático por natureza. 4. Família sacerdotal que tem o monopólio de um ou mais sacerdócios. Assim, em Atenas, o *génos* de Eumólpidas fornece o hierofante de Elêusis, e o dos Eteoboutades que fornece a sacerdotisa de Atena Polias. 5. Grande família aristocrática: enquanto o termo utilizado para designá-la até o século V é *oikía* (casa), o termo *génos* torna-se corrente a partir do século IV” (Vial, 2013: 195-196).

A vigência do sistema gentílico na Grécia Antiga é sobretudo atribuída ao período dito homérico, o que não significa que não tenha existido em outros períodos e que em certa medida não se faça presente até hoje. O significado mais comum dado ao *génos*, peça entral do “campo semântico dos termos que designam parentesco” (Mossé, 2004: 145-146), é o de uma associação humana por consanguinidade, formada por parentesco patrilinear em descendência de um mesmo antepassado, possivelmente mítico, na qual o *pater*, chefe patriarca, concentrava as atividades políticas e religiosas. Essas comunidades praticavam agricultura de subsistência, formando unidades econômicas, sociais e religiosas que se caracterizavam pela ausência de propriedade

fundiária. A terra era coletivamente cultivada e a produção partilhada equitativamente, de modo a não haverem grandes desigualdades sociais, ao menos não baseadas na riqueza como posse e acúmulo de objetos e/ou na propriedade da terra. A esse modo de organização é atribuída a responsabilidade por um grande crescimento demográfico, o que teria progressivamente saturado os meios de produção do sistema gentílico, exigindo a necessidade de novas formas de organização social e política, assim como novas formas produtivas, o que teria também acarretado a busca pela conquista e expansão do território. A diversa literatura, assim como as variações e divergências entre as fontes primárias, apontam tanto para a derivação de significados ao largo de séculos e contextos, quanto para a equívocidade constituinte dos usos da linguagem para além de quaisquer pretensões dicionárias de controle e estabilidade para o termo *gênos*.

Existem sempre nas palavras, expressões e conceitos, forças disjuntivas, não lineares, fragmentárias, parciais, disruptivas, tendências à desagregação e à desmaterialização. Paradoxalmente, a matéria semântica se mantém unida e são esses paradoxos, divergências e elasticidades que fazem perdurar a riqueza elementar das palavras. É o aspecto sempre literal – no sentido de literário e poético –, os devires minoritários das palavras, assim como das línguas e escritas, que as mantêm vivas. É justamente sobre esses desvios para o minoritário que o debate sobre o *gênos* arcaico se faz ainda mais intenso e interessante, já que uma das áreas em disputa diz respeito ao caráter referencialmente aristocrático e distintivo do termo. Boa parte da literatura apoia que o *gênos* grego se aproxima ao que será o *gens* romano em seu caráter de linhagem nobre e traços míticos heroicos. Por outro lado, parece que a democracia ateniense, com seu princípio de equidade, sobretudo presente a partir da reforma de Clístenes de 508 a.C., teria borrado as distinções sociais abrindo o pertencimento aos diferentes *gênos* independente da distinção social dos cidadãos.

Gens Romana

A *gens* da Roma antiga é um tipo de instituição pré-social com códigos e valores morais próprios, uma comunidade de origem patrilinear e patronímica do nome (transmissão do nome pelo pai), onde consanguinidade e política eram aspectos indissociáveis. A *gens* designava o pertencimento e a origem consanguínea a uma linhagem de homens livres, família ou associação de famílias (tribos, clãs, *fratris*).

Sendo este um traço distintivo de nobreza, o nome da *gens* frequentemente figurava como segundo nome dos aristocratas romanos.

Gentios, gentilha, gente e não gente e a tradição judaico-cristã

O judaísmo é considerado uma das práticas religiosas monoteístas mais antigas e possui como principais fontes escritas o Tanakh (Bíblia hebraica ou velho testamento), livros de comentários como o Midsrash e o Talmude, ou escritos como os de Maimônides. Por volta de 3.500 a.C, Moisés teria revigorado o pacto com Deus, anteriormente feito com Abraão, consolidando o povo hebraico – as 12 tribos de Israel, os descendentes dos 12 filhos de Israel, inclusive Jacó, filho de Abraão – como sendo o “povo eleito”. O judaísmo é frequentemente reduzido ao seu aspecto religioso, e nisso é confundido com um monoteísmo abraâmico não proselitista e não missionário, que postula a unicidade absoluta de um único deus de tudo criador, onipotente, onisciente e onipresente que, como Deus único, se relaciona com o mundo e com os homens, suas criações e criaturas. Os judeus são um povo predominantemente etno-religioso e matriarcal, tendo em vista que a linhagem é atribuída pela consanguinidade do ventre materno. Mesmo se a paternidade judaica é também exigida, há movimentos e tradições judaicas onde não é preciso que o pai seja judeu e outros onde é suficiente que apenas um dos pais o seja. Algumas correntes do judaísmo também aceitam a conversão aos seus preceitos como modo de alguém tornar-se judeu. Apesar disso, o judaísmo está mais próximo de um conjunto de leis, regras e tradições do que de um sistema de crenças e dogmas, sendo que existem movimentos judaicos agnósticos e ateístas.

No contexto judaico, o termo “gentio” foi utilizado para distinguir os judeus dos não judeus, dos estrangeiros não pertencentes à família hebraica, das 12 tribos de Israel descendentes de Abraão, e/ou daqueles que não haviam se convertido ao judaísmo. Em tempos modernos, os “gentios” passam a ser designados pelo termo *goy*.

“não na paixão da concupiscência, como os gentios que não conhecem a Deus”
(*Novo Testamento* – I Tessalonicenses – 5).

“Porque é bastante que no tempo passado tendes cumprido a vontade dos gentios, andando em dissoluções, concupiscências, borrachices, glotonarias, bebedices e abomináveis idolatrias” (*Novo Testamento* - I Pedro 4 – 3).

O cristianismo manterá o uso distintivo para o termo “gentio”, que passará a descrever o não cristão, o pagão, o idólatra, o infiel, o incrédulo que não aceita a revelação do Deus único aos judeus. Inicialmente, foram também denominados “gentios” os não judeus convertidos ao cristianismo. Mas, diferentemente do judaísmo, para os cristãos a salvação reside integralmente no evangelho, na conversão a Deus, e não se restringe ao pertencimento a um povo, a uma gente concebida como família, a uma das 12 tribos de Israel; ela é uma disposição possível à condição humana. “A saber, que os gentios são co-herdeiros e membros do mesmo corpo e co-participantes da promessa em Cristo Jesus por meio do evangelho” (*Novo Testamento* - Efésios 3 – 6). Paulo de Tarso, mais conhecido como São Paulo, foi apelidado “o apóstolo dos gentios” por dar-se como tarefa missionar entre os não judeus para guiá-los à religião do Cristo. Com a possibilidade da conversão e do perdão, esboça-se o caráter fundamentalmente universalista da religião cristã, na medida em que todas as nações, todos os povos, toda pessoa, toda gente pode potencialmente converter-se à graça divina. Tal aspecto fará do cristianismo uma religião proselitista e messiânica, e por isso expansionista, pois a rigor toda a humanidade é convocada à conversão a Deus, e a condição de gentio nada mais é do que um desvio de conduta que pode e deve ser corrigido. O reino de Deus é concebido como comunidade universal, como grande família cristã, descendentes dos antepassados Adão e Eva, cuja queda no pecado deve ser remediada, redimida no reencontro da graça divina.

Com a gradual convergência do Império Romano ao cristianismo, com a instituição da Igreja Católica Apostólica Romana no império bizantino, a religião cristã ganhará um “élan” ainda mais expansionista e se tornará estratégia e justificativa para o ataque, para a conquista e unificação territorial, para o controle econômico por meio da imposição religiosa e o culto ao monoteísmo da santíssima trindade – o Pai, o Filho e o Espírito Santo –, e para a exploração, sujeição e extermínio de todos aqueles que por ventura significassem uma posição contrária, como frequentemente era a posição dos “gentios”. Ao longo dos séculos, os “gentios”, os não cristãos, pagãos, idólatras, infiéis e incrédulos, passarão também a ser descritos por um jogo de oposições

determinantes, adquirindo traços de alteridade extremada, sendo caracterizados como bárbaros e, posteriormente, selvagens, não civilizados. Com isso, no limite, os “gentios” tornam-se inumanos, “não gente”.

Durante a invenção-invasão das Américas, “gentios” passou também a designar os nativos das Índias Ocidentais, os ameríndios, também denominados “negros da terra”, particularmente quando em condição análoga à dos indivíduos escravizados e deportados do continente africano para as colônias.

“Brava gente brasileira!”¹⁰

“pareçeme jemte de tal jnoçencia que se os homem emtendese e eles a nos que seriam logo christaaãos porque eles nõ teem nem emtendem em nhuúa creemça seg^o parece”¹¹.

“E depois de lançadas as ditas âncoras, o Capitão mandou deitar um batel ao mar pelo qual mandou ver que gentes eram aquelas, e acharam que eram gentes de cor parda, entre o branco e o preto, e bem dispostas, com cabelos compridos e andam nus como nasceram, sem vergonha alguma, e cada um deles levava o seu arco com flechas, como homens que estavam a defender o dito rio.”

“E um dos nossos batéis foi até onde estes tais homens estavam e agarraram dois deles e levaram-nos ao Capitão para saber que gente era, e, como se disse, não se compreenderam, nem à fala nem por sinais” (Pereira, 199: ano).

“A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente” (Gandavo, 2008: 122).

¹⁰ Evaristo da Veiga. *Hino da Independência*. São Paulo, 1822.

https://pt.wikipedia.org/wiki/Hino_da_Independ%C3%Aancia_do_Brasil

¹¹ Pero Vaz de Caminha. “Carta a El Rei D. Manuel” in *Wikisource*. Disponível em:

http://pt.wikisource.org/w/index.php?title=Carta_a_El_Rei_D._Manuel_%28ortografia_original%29.

*Et alii christiani efficientur, cum venerit eorum hora,
quæ in manibus Dei est*¹²

“GONÇALO ALAVREZ: Isso hé tudo da parte de Deus, mas da parte do gentio tãobem hé necessario aparelho, porque ouvi dizer que dis S. Agustinho que Deus que me fez sem mim não me salvará sem mim.

NOGUEIRA: Da parte do gentio digo que huns e outros tudo são ferro frio, e que quando os Deus quizer meter na forja logo se converterão; e sse estes na fragoa de Deus fiquarão pera sse meterem no fogo por derradeiro, ho verdadeiro ferreiro, senhor do ferro, lá sabe ho porque, mas de aparelho de sua parte tão mao o tem estes como ho tinham todas as outras gerações.

GONÇALO ALVAREZ: Isso desejo saber mais claro”
(Manuel da Nóbrega, 2006: 14).

Índio, nativo, natural, desataviado, franco, aborígene, autóctone, pele-vermelha, indígena, canibal, originário, ingênito, oriundo, emanado, procedente, descendente, dimanante, proveniente, singelo, conatural, indíurpina, conato, espontâneo, inartificioso, desartificioso, desafetado, insito, atrevido, bárbaro, bestial, bravio, bruto, alarve, bugre, fero, selvagem, incivil, chucro, intratável, irracional, javardo, rústico, silvícola, primitivo, ingênito, congénito, inato, vernáculo, bastardo, caboclo, derivado, crioulo, caipira, pátrio, nacional, cariboca, instintivo, negro da terra, homem da terra, gentio.

O nativo amerindígena herdará a carga histórica da palavra gente em sua construção ocidental, notadamente por meio das feições monoteístas da tradição cristã. Há gentes e gentes. O trecho acima supracitado da *Carta de Pedro Vaz de Caminha a El Rei D. Manuel* nos sugere que nem toda gente é homem, que não basta ser gente para ser

¹² E o que está nas mãos de Deus, afetará outros cristãos, quando a hora chegar”. Padre Manuel da Nóbrega. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. São Paulo, Meta Libri, 2006, p.14. Disponível em: http://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf (acesso em: 12 de outubro de 2014). Tradução livre do autor.

humano. O que diferencia essa gente de modo a não fazê-la pertencer, ou pelo menos não tão diretamente, à humanidade? Pois bem, eles não têm língua, não têm alimária, não cultivam, não têm casas, andam nus, não são brancos, são o reflexo inverso, o simetricamente oposto do europeu, o civilizado destituído daquilo que faz dele civilizado, o humano destituído daquilo que o caracteriza como tal.

“Averso de gente”¹³

Muitos povos acreditam que devem manter os seus nomes em segredo, já que estes guardam poderes sobre as pessoas que denominam. Manter o nome em segredo é uma maneira de resguardar-se e de proteger-se, um modo de se diferenciar. A exodenominação – ser chamado pelo nome que lhe é dado por outrem –, muito frequentemente por grupos rivais, era situação costumeira nas “Américas” pré colonização. Desta feita, quando chegaram os colonizadores invasores europeus, muitos grupos passaram a ser documentados pelos colonizadores, pelos etnônimos que lhes foram atribuídos por povos rivais ou falantes de outras línguas, nomes que vigoram oficialmente até hoje. Por isso, são inúmeros os povos ameríndios que travam batalhas jurídicas pelo direito de serem chamados pelo próprio nome. Se em determinado momento era mister guardar o nome em segredo, frente às políticas identitárias é fundamental tomar uma posição, que pode começar pela autodenominação.

Aymoré (tupi) Botocudos (português) são exodenominações, nomes genéricos atribuídos pelos portugueses a grupos pertencentes ao tronco linguístico macro-jê, que portavam botoques ou tembetas – discos de madeira ou ossos, nas orelhas e/ ou lábios –, e que habitavam territórios hoje pertencentes aos estados da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais (alguns remanescentes ainda habitam). Os Aymorés ou aimorés serviram historicamente para a construção da figura do selvagem, do primitivo, do não civilizado, sendo retratados em cenas que enfatizam o caráter bestial, animalesco e grotesco das figuras retratadas, tanto pelas situações quanto pelos traços utilizados para desenhá-los com feições monstruosas e bestializantes, como nas gravuras do

¹³ Augusto Marcos Fagundes Oliveira. “De Aymoré e Gren: Averso de Gente” in *Anpub artigos*. Bahia, Anpuh, 2012, p. 2. Disponível em: http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/augusto_marcos_fagundes_oliveira.pdf (acesso em: 15 outubro de 2014).

francês Jean-Baptiste Debret. Os Aymorés foram sujeitados à extrema violência dos colonizadores e possivelmente foram das primeiras vítimas de guerra biológica, tendo em vista a deliberada disseminação de doenças infecciosas contagiosas como a varíola, por meio de ferramentas, roupas e outros objetos contaminados que eram espalhados nas matas e particularmente nos caminhos por onde passavam os nativos. Esses povos se autodenominavam, e ainda se autodenominam, Grén ou Kren.

Os índios, os indígenas, os nativos, essas e outras gentes, gente não gente, “avessos de gente”, vêm, desde os primeiros contatos da colonização, passando por processos de extermínio, escravidão, sujeição e violências de inúmeras formas. Parte da história da colonização nada mais é do que o processo de transformação dos gentios, dessa pobre gente “sem fé, sem rei, nem lei” (GANDAVO, 2008: 122), em gente pobre, gentilha. Quando a noção de “gente” é associada à de “natureza humana”, surgem aspectos identitários universalistas e abstratos, com feições etnocêntricas, racistas, de gênero e de classe. É desse modo que marcadores genéticos e culturais de diferença são transformados em marcadores de desigualdade social.

A gente

“Sê plural, como o universo!”¹⁴

¹⁴ Fernando Pessoa. “Os outros eus” in *Obras em Prosa em um Volume*. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1998, p.81.

“Foi quando ela [a onça] se apresentou a mim”¹⁵.

¹⁵ Seu João Martins em conversa com o autor no Rio Marauaiá, município de Santa Isabel do Rio Negro, AM, 2013.

“3º Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não têm qualquer relação com o Um como sujeito e como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo”¹⁶.

¹⁶ Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Capitalisme et schizofrénie 2: Mille Plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 14. Tradução livre do autor.

“o povo é o inventalínguas na malícia da mestria no matreiro da maravilha”¹⁷.

¹⁷ Haroldo de Campos. *Galáxias*. Local, Editora 34, 2011 (3ª edição), p. 23.

A gente

Deveríamos prestar mais atenção aos usos das palavras e às expressões que delas se compõem e decompõem, àquilo que não aparece ou não tem lugar nos dicionários e gramáticas, ao que não é motivo nas salas de aula, ao que está nas línguas e bocas do povo, nas línguas e bocas da gente, “d’a gente”, diuturnamente. Tais usos e expressões podem revelar ou diagnosticar alguns estados das coisas, histórias submersas ou submergidas. Talvez as línguas como vetores das atividades pensantes deversem ser tomadas por meio das estórias menores das palavras, seus usos minoritários, tão errados, desviantes e aberrantes, segundo o tribunal da norma culta. Talvez a inculta insistência nos mesmos erros venha de outras modalidades de inteligência e não apenas da ignorância e burrice alheia. Talvez o que é descartado como equívoco sejam preciosos ensaios e balbuciaros, atos falhos e falhos atos, borrões, garranchos e garatujas de outros modos de pensar e de estar, de usar e relacionar; modos de variar. Algo do que está sempre em estados inacabados, apesar de sua integralidade. Algo ao que sempre falta algo, apesar de sua completude. Algo que está sempre em constante porvir e que por isso mesmo nunca chegará. Algo de que resulta na “contribuição milionária de todos os erros” (Andrade, 1924: 61).

Che, tchê

Muito se fala da história do Che (Guevara), mas pouco se ouve sobre as histórias do *che*. No Brasil, sabemos popularmente que para imitar um argentino e particularmente um porteño, vale lançar “ches” pra cá e “ches” pra lá, como: “*che boludo*” (e aí, cara), “*che veni*” (vem, cara), “*che callate*” (cala a boca, cara). Mas o *che* não se restringe ao espanhol italianizado e com influências galegas da nação de Facundo¹⁸, e está presente no Paraguai, Uruguai e sul do Brasil, pois é um elemento que atravessa os pampas e povoa os linguajares “gaúchos”. No Brasil, o *che* se encontra sob a forma e sonoridade do “tchê”. Como também sabemos, popularmente, para imitar um gaúcho, é de uso repetir e lançar “tchês” pra cá e “tchês” para lá, muitas vezes acompanhando um “bah!”, expressão diminutiva de “barbaridade”: “Barbaridade, tchê!”.

¹⁸ Ver Domingo Faustino Sarmiento. *Facundo: civilización y barbarie*. Buenos Aires, EMECE Editores, 1999. Livro considerado fundador da literatura argentina.

Europeus que são, os sul-americanos atribuem frequentemente a expressão tão característica da língua argentina à imigração italiana e ou à influência galega. Continuando em italiano, a expressão *c'è*, que se pronuncia “che”, significa “está” e denota a presença, por exemplo: “*c'è qualcuno?*”(tem alguém?); “*c'è*” (tem sim). Nesse caso, o *che* indicaria a presença de alguém e seria uma maneira de chamar uma pessoa, como: “hey (você), tá aí?”. Ainda do italiano, se imagina que o *che* pode ser uma derivação da saudação *ciao*. A origem de *che* é também atribuída ao galego, pois em Valencia, o *che*, atualmente grafado *xé*, é um tipo de vocativo, uma interjeição que serve também para chamar a atenção de alguém. Esta origem é frequentemente atribuída à histórica forte presença dos judeus sefaraditas na Espanha, pois haveria expressão em hebreu arcaico semelhante ao *che* para dizer “você”.

Existem também outras histórias da expressão *che* menos conhecidas, uma genealogia menos oficial, que nos leva a uma possível ascendência bastarda à linhagem indo-europeia, uma origem ameríndigena, “negra”, como qualificam os argentinos em relação aos indígenas ou aos que têm traços de parentesco indígena; uma origem “negra da terra” como poderíamos dizer enquanto brasileiros. Em língua guarani, a sílaba *che* possui uma função semelhante à primeira pessoa do singular e significa algo como “eu” ou “meu”, o que em parte poderia explicar o uso luso-hispano-sul-americano da expressão *che* como algo próximo a um: “oh meu?!”. Nas línguas patagônicas Tehulche e Pehuelche, *che* significa “homem”. *Che* significa “gente” em mapundungum, língua falada pelos Mapuche. “Mapundungum” significa literalmente “som da terra”. Já “mapuche”, significa gente da terra (*Mapu* – terra, *che* – gente) e é a maneira como os Mapuche se autodenominam. Os Mapuche são um povo que habita o sul da América do Sul e que em sua ancestralidade habitava regiões que se estendem da Patagônia chilena ao centro-sul da Argentina, em uma faixa que atravessa o continente sul Americano, do Atlântico ao Pacífico. A exodenominação para os Mapuche, atribuída a estes pelos colonizadores espanhóis – denominação esta que perdura até hoje –, particularmente no espanhol chileno, é Araucano. Boa parte da população Mapuche vive hoje na miséria, e não é um exagero dizer que, para os Mapuche, o período que se inicia com a colonização das Américas e chega às atuais nações do Chile e Argentina é a história da transmutação da gente da terra nos pobres do país.

Será que o *che* “sudaca” está relacionado ao *che* do mapundungum, e que quando se chama alguém por *che*, ao invés de se estar “coisificando” alguém afetivamente, ou simplesmente se estar chamando alguém utilizando um tipo de pronome ou vocativo, se está justamente personificando, enfatizando o aspecto de gente? Será o *che* um elemento de teimosia, uma frente de resistência e infiltração em culturas que se vangloriam das heranças do humanismo europeu e que tanto escondem o genocídio perpetrado até hoje aos povos tradicionais, assim como os racismos cultural e de estado ainda vigentes?

On

O pronome pessoal francês *on* é um caso de peculiar interesse para a noção de *a gente*, pois em certa medida “a gente” pode ser traduzido para o francês por *on*. A etimologia de *on* nos remete ao latim “homo” – homem. *On* pode ser utilizado em registro familiar como a primeira pessoa do plural, nós, *nous*, em francês: “*On n’est pas fou*” (“nós não somos loucos”, ou “a gente não é louco”). *On* é um pronome indefinido neutro da terceira pessoa do singular, que denota de maneira indeterminada em relação ao gênero e à quantidade, podendo ser um indivíduo, um grupo ou a totalidade dos humanos, tendo semelhanças com a palavra “gente” particularmente na sua acepção de povo. Se contextualmente do *on* pode declinar concordância feminina e plural, a norma de sua concordância é a forma masculina e singular. Pela sua etimologia, o uso do pronome *on* restringe-se a designar humanos. Apesar das semelhanças e vizinhanças com “a gente”, existem diferenças substanciais entre um pronome pessoal como o *on* e uma expressão, condição do “a gente”, pois se o uso próprio do substantivo é nomear, o uso próprio das expressões são circunstanciais e contextuais, os modos de apropriação e subversão, e o dinamismo do caráter relacional de sua existência. Além disso, o *on* ocupa sempre a posição fixa de sujeito do enunciado, já “a gente” pode ser tanto sujeito como objeto da sentença.

Man

Man é o primo alemão de *on*; pronome indefinido da terceira pessoa do singular, indeterminado em relação ao gênero, mas cuja forma masculina é dominante quando a conjugação é plural. Seu uso é exclusivamente nominativo, isto é, assim como *on*, *man* ocupa sempre o lugar de sujeito da oração. O pronome *man* deriva do substantivo

Mann, homem, pessoa, gente, no sentido genérico; qualquer humano, qualquer pessoa, qualquer gente. A tradução de *man* para o francês é *on*, e para o português é o pronome reflexivo indeterminado “se”: “*Wie sagt man auf Deutsch?*”, “Como se diz em alemão”. A tradução literal seria algo do tipo: “Como alguém diz em alemão?” ou “Como homem diz em alemão?” ou “Como a gente diz em alemão?”.

One é uno

O substantivo *one* em inglês significa o numeral um em português. *One* é também um pronome reflexivo indefinido de gênero neutro, que ocupa a função de terceira pessoa do singular e que pode ser traduzido por “pessoa” ou por “si mesmo”: “*One has the right to remain silent*” (“Se tem o direito de permanecer em silêncio” ou “A(s) pessoa(s) tem o direito de permanecer em silêncio”, “Qualquer um tem o direito de permanecer em silêncio”). A origem do uso de *one* como pronome é atribuída ao *on* francês. A tradução do pronome alemão “*man*” para o inglês é *one*, sendo que *one* é mais flexível do que *on* e *man* quanto a sua posição na oração, podendo ser sujeito, objeto direto e indireto, e complemento.

O substantivo *uno* em espanhol significa o numeral “um” em português. *Uno* é também um pronome pessoal masculino indefinido cuja forma reflexiva permite falar de si mesmo: “*Uno nunca sabe lo que quiere decir*” (“Nunca se sabe o que se quer dizer”). A forma feminina do *uno* é *una*.

Tanto *one* quanto *uno*, apesar de terem uma função reflexiva e auto-referente, mantêm uma dimensão genérica de eu, de pessoa, já que *one* e *uno* correspondem tanto a um “eu mesmo”, quanto a “alguém”, “qualquer um”, “qualquer pessoa”. *One* e *uno* carregam tanto o caráter da singularidade de cada indivíduo, de cada pessoa, a singularidade de toda gente, quanto podem enfatizar a compreensão do indivíduo como sujeito individual e indivisível, sujeito do enunciado e princípio unitário: o homem é *uno*.

Ecce Mensch

Em alemão, a palavra *Mensch* designa o homem, a espécie humana, o ser humano, e serve também corriqueiramente como expressão – quase uma interjeição –, para exprimir contrariedade e antagonismo, uma maneira de expressar que algo deu errado;

algo que em brasileiro estaria próximo à expressão “que droga!”, “porcaria!” ou “que merda!”. Seria interessante entender por que em alemão “homem”, “humano”, “ser humano”, são utilizados como expressões para dizer que algo deu errado. Seria interessante percorrer os caminhos que lavraram a palavra “humano” em alemão, *Mensch*, para designar contrariedade e erro, como se a construção do humano fosse um erro, como se o destino do caminho humano fosse um erro. Se errar é humano, talvez errar repetidamente o seja mais ainda. “Fail again!”¹⁹. Ao mesmo tempo, se ouvíssemos esse comum senso germânico com maior atenção, talvez devêssemos fazer um meia volta volver. Talvez seja menos relevante responder à pergunta “Was is der Mensch?” e mais urgente tentar desviar dela, não cair na armadilha de tentar respondê-la. O enigma consiste na captura efetuada pela disposição à tentativa de decifrar. O enigma está em dar ouvidos, em prestar e dar atenção à esfinge e não realmente em decifrá-la. Se estamos decifrando é porque já fomos devorados.

Detalhe curioso. Se, em alemão, *Mensch* é utilizado familiarmente para expressar contrariedade, em iídiche, *Mensch* é utilizado para designar “gente”, alguém, no sentido de uma pessoa “bacana”, “gente fina”.

Pessoa

A origem da palavra “pessoa” remete à palavra latina *persona*, máscara, cuja etimologia nos conduz ao significado “que deixa passar o som”: *per* (através) + *sonum* (som); do verbo também latino *personare*, fazer ressoar. Por sua vez, *persona* é também referida a *phersu*, do etrusco, que significa máscara, assim como à palavra de origem grega *πρόσωπον* (*prosopon*), face (humana), rosto, figura humana, e que etimologicamente significa algo como: “o que se tem frente aos olhos”, “estar frente a”, “face a face”; quando aplicada à arquitetura, *prosopon* significava fachada²⁰. *Prosopon*, *phersu* e “*persona*” foram termos que serviram para designar as máscaras utilizadas no teatro, tendo estas, pelo menos a dupla função de amplificar a voz e contribuir para a

¹⁹ “All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better” / “Tudo de outrora. Nada mais nunca. Nunca tentado. Nunca falhado. Não importa. Tentar de novo. Falhar de novo. Falhar melhor”. Samuel Beckett. “Worstward Ho”/“Pra frente o pior” in *Companhia e outros textos*. São Paulo, Editora Globo, p. 65.

²⁰ “La personne et ses masques : remarques sur le développement de la notion de personne et sur son étymologie dans l’histoire de la langue grecque”. Françoise Létoublon. “A pessoa e suas máscaras: observações sobre a noção de pessoa e sua etimologia sobre na história da língua grega”. *Faits de langues*, vol 2, edition 3. 1994, p.8. Tradução livre do autor.

incorporação da personagem pelo ator. Tal linhagem da palavra “pessoa” nos remete à experiência do teatro, e nisso coloca em parentesco direto “pessoa” e “personagem”, o que, ainda na mesma linha, nos faz pensar que a noção de “pessoa” implica sempre uma construção – a de uma personagem –, uma personificação no sentido literal da palavra, isto é, “pessoa” é indissociável da ação de personificar e incorporar uma pessoa. Aliás, nesse desenho, talvez assim possa se entender alguns dos meandros que nos levam, em português brasileiro coloquial, a chamar uma pessoa por cara: “oh cara!”. Enfim. “Pessoa” é sempre um “pessoar”, tanto no sentido de transformar “pessoa” em um verbo: “pessoar” como a ação de “fazer pessoa”, quanto em um sentido arrastado pela fonética, que nos remete à pronúncia e uso caipiras de “pessoal”, não para se referir a algo particular e privado, mas para se referir a um bando de gente: “ooooh, pessoar!!!”. “Pessoa” é uma ação, um verbo, um fazer pessoa, um “pessoar”, e “pessoar” é um bando de gente.

Com “pessoa”, não se trata portanto de uma identidade fixa e pré-estabelecida, muito menos de um sujeito refratário, anterior e imutável. “Pessoa” é sempre sujeito do enunciado. Uma pessoa está sempre sujeita à enunciação e nisso, “pessoa”, uma pessoa, é da ordem do processual, está no plano da contínua produção de subjetividade. Os traços de “pessoa” são sempre reflexivos, por isso aludem à performatividade no que implica em atos de fala, em agenciamentos coletivos de enunciação. Nos deslocamos do plano do sujeito, performático, no sentido de desempenho, eficiência e produtividade do sujeito, algo que é sempre da ordem da representação e da representatividade, dissociado do agenciamento coletivo de enunciação.

Sem negar esse parentesco de “pessoa”, mas recuperando os traços etimológicos, vale notar que os usos da palavra *prosopon* como face e rosto, nos remetem a usos anteriores ao seu significado de máscara e que remontam a outros antecedentes, já que “em gramática, a ‘pessoa’, antes de estar ligada à personagem do teatro, se relaciona com a experiência coletiva do face a face com outrem, ao encontro com o outro, e ao desencadeamento de um, um outro em si-mesmo” (Létoublon, 1994: 8). O caráter individual de (uma) “pessoa” é da ordem da singularidade, nunca do sujeito individual separado e independente, pois “pessoa” está sempre condicionada a um campo relacional que produz diferença; pois “pessoa” só existe quando está face a algo que não é ela (mesma), só existe e persiste pelo caráter relacional que lhe é constitutivo. O face

a face permite também outro desdobramento importante, já que se me vejo diante de alguém que me vê, ao mesmo tempo que relaciono estou sendo relacionado, estou funcionando como parte de um relacionar, em um jogo de multiplicações que desloca a centralidade de um suposto sujeito único da ação para uma lateralidade da pessoa sempre em situação. É justamente porque há face a face, e porque esse face a face implica que sempre existem pelo menos 3 elementos – eu, o outro e nós –, que é possível enunciar. É somente por meio dessa consistência múltipla de “pessoa” que todo sujeito é sempre fruto de um agenciamento coletivo de enunciação, por mais que se tente, por mais que se queira, por mais que se mate para tentar garantir que o sujeito do enunciado seja o centro de dispersão e convergência da ação, sujeito da enunciação.

Se Aristóteles considerava o rosto como traço definidor exclusivo ao ser humano, a polissemia de *prosopon*, ora face, ora fachada, nos faz pensar que toda arquitetura possui uma dimensão humana, é portadora de uma voz, e essa voz, pela máscara-fachada (*prosopon*), pode ser amplificada. Mas não só isso, se “pessoar” no sentido de fazer pessoa é caracterizado por estar a frente de, face a face, isso significa que para aquilo que está frente a nós, nós estamos face a eles, face a isso. Se estamos face a uma fachada-face, talvez face a toda arquitetura estejamos como face-fachada. O que vemos também nos vê e nos produz, mas não da mesma maneira.

“Pessoa” vêm servindo sobretudo ao campo da antropologia para se referir a processos de produção de subjetividade fora do sujeito, para desviar de algumas das aporias e complicações colocadas pelas noções de sujeito e de humano, e ainda mais particularmente para esquivar da problemática noção de “sujeito humano” como único e último destino, como teleologia da subjetividade. A noção de pessoa parece, entre outras coisas, permitir uma saudável distância em relação às restritas concepções ocidentais do indivíduo antropológico e antropomórfico, do sujeito antropocêntrico: etnocêntrico, egocêntrico, logocêntrico, falocêntrico, cêntrico. A palavra “pessoa” pode nos aproximar da noção de “agenciamento coletivo de enunciação”, já que por “pessoa” se entende mais um produto do que um produtor e menos um produto acabado do que um produto efêmero de um processo contínuo de produção por uma coletividade heterogênea e não convergente. “Uma pessoa” é sempre uma multiplicidade que não se restringe à humanidade do homem.

“Pessoa” é também uma maneira de caracterizar entidades jurídicas, nas figuras da pessoa física (um indivíduo) e da pessoa jurídica (uma empresa, associação, fundação, etc.). Se podemos facilmente entender as implicações da pessoa física como um indivíduo que tem tanto direitos quanto deveres perante a sociedade, e que responde legalmente por estes, talvez seja um pouco mais complexo entender que a pessoa jurídica não é um indivíduo, mas uma entidade social que responde de modo análogo a uma pessoa física. A pessoa jurídica personaliza instâncias sociais não humanas, sem que necessariamente uma pessoa responda por isso.

A noção de “pessoa” vêm igualmente permitindo operacionalizar dentro do direito os direitos de outros seres sencientes e pensantes, particularmente animais, que não os humanos. Em 2013, o governo da Índia proibiu a pesca e a caça de todos os cetáceos para quaisquer fins, sejam estes comerciais ou recreativos. A decisão se deu após o reconhecimento dos golfinhos como “pessoas não humanas”, o que lhes estendeu os mesmos direitos de qualquer pessoa, como o direito de viver livremente e de ter assegurado seu bem estar físico e mental. Em dezembro de 2014, um tribunal argentino, em decisão inédita, concedeu habeas corpus a Sandra, uma orangotango de 29 anos, que fora reconhecida por um Tribunal de Justiça de Buenos Aires como “pessoa não humana”, por meio de um processo movido pela Afada (Associação de Funcionários e Advogados pelos Direitos dos Animais). A decisão se baseou na ideia de que uma “pessoa não humana” também é sujeito de direito, e portanto possui os mesmos direitos que qualquer pessoa, logo, pode e deve ser representada legalmente. Vale ressaltar que o direito se estende de maneira simétrica à proximidade dos animais em relação às atribuições humanas: quanto mais humano um animal, mais direito de ter direitos como os verdadeiros humanos. Para nós, a pergunta que se impõe é se é possível atribuir os mesmos direitos de existência ao diferente, ao não humano, ao não sujeito, pois o que está em jogo é o direito da subjetividade.

Não podemos esquecer que a palavra “pessoa” denota também a função dos pronomes pessoais no ato de enunciação, como por exemplo: “terceira pessoa do singular”. Mas, para nós, importa menos quem está falando do que o que está sendo dito, pois a

questão toca a todos, diz respeito a qualquer um. Tanto faz quem sou eu; tanto faz se sou um “eu”. “Anota aí: eu sou ninguém”²¹.

“Anota aí: a gente é *personne*!”

A francesa palavra *personne* pode significar pessoa, assim como pode também significar ninguém. “*La personne qui lit ce texte*” (“A pessoa que lê esse texto”); “*Personne va comprendre*” (“Ninguém vai entender”). Quando *personne* é ninguém, *personne* é um pronome masculino; quando *personne* é alguém, uma pessoa, *personne* é um substantivo feminino. *Personne*, quando é ninguém, não é antecedida por qualquer artigo; *personne* quando é alguém, isto é, quando *personne* designa uma pessoa, uma pessoa qualquer, é precedida do artigo feminino “une”, “uma”: “*une personne*” (“uma pessoa”).

Personne se localiza entre alguém e ninguém, entre presença e ausência, entre identidade e anonimato. *Personne*, assim como “pessoa”, denota parte da função dos pronomes pessoais no ato de enunciação. Isso vai de encontro com o que dizíamos mais acima sobre o face a face como característico da “pessoa” em sua dimensão gramatical.

Fernando *Personne* e Fernando Ninguém são pessoas, são Pessoa por serem vários, são vários por serem ninguém. É preciso que Pessoa seja pessoa para que possa enunciar heterônimos.

“A gente” é agente, portador de agência não apenas no sentido de ser portadora de agência, mas também porque “a gente” pode se pensar como subtração, isto é, como “gente” precedido do aposto “a”, este que confere o caráter de negação. “A gente” é “não gente”, ou melhor, “a gente” é “gente menos” (gente -). É quando gente se distancia de homem, não se restringe a gente homem, não é determinado pelo homem nem em sua identidade nem em sua distância ou negação; homem menos, *übermensch* é “pouco homem” (LEMEBEL, 2013). Como a-social, que não significa nem anti-social, nem isolado ou solitário, mas não ter como força centrífuga a sociabilidade e as normas sociais.

²¹ Resposta de membro do Movimento Passe-Livre em entrevista ao programa *Roda Viva* da TV Cultura, 2013, que serviu de título para texto de Peter Pál Pelbart sobre as manifestações sociais que invadiram as ruas do Brasil em junho de 2013. Ver Peter Pál Pelbart. “Anota aí: eu sou ninguém” in *Máquina de Escrever*. São Paulo, Capacete, 2013.

Há gente?

“A gente não quer ser tratado por esse apelido horroroso que colocaram na gente, índio. A gente quer ser tratado pelos nossos nomes. Apelido só detona a gente. Só o nome diz o que a gente é. Eu ser Munduruku é diferente de ser índio. Índio é uma invenção total, é folclore puro. Agora, ser Munduruku, não. É ter toda uma série de saberes que me dá identidade” (Munduruku, 2014)²².

“A primeira coisa a considerar é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo ‘de verdade’, ‘realmente’, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a *posição* de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando ‘gente’ para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando ‘gente’ como o pronome coletivo ‘a gente’)” (Viveiros de Castro, 1996: 125).

É comum que a autodenominação de inúmeros povos ameríndias seja uma maneira de dizer “nós” ou algo próximo a “humano”, “gente”. Tal característica determina relações de enunciação e não uma essência. Nessa medida, os auto-etnonímios caracterizam mais um funcionamento semelhante aos pronomes do que aos substantivos, e indicam o pertencimento a um grupo tanto quanto a diferenciação em relação a outros grupos, a todos os outros grupos, sejam estes grupos antropomórficos ou não. Pertencimento e não pertencimento se autodeterminam. O nome próprio do grupo acaba portando um tipo de ontologia relacional ao invés de ser

²² “Índio é invenção total, folclore puro” (entrevista) in *Uol*. São Paulo, 20/12/2014. Disponível em: <http://atarde.uol.com.br/muito/noticias/1647828-indio-e-invencao-total-folclore-puro-premium> (acesso em: 7 março de 2015).

impor como um nome substancial. Sendo assim, em certa medida, é possível dizer que cada povo pertence a uma língua e não a uma espécie, já que é a partir dessa língua que se dá sua (auto-)enunciação.

“Assim, as auto-referências de tipo ‘gente’ significam ‘pessoa’, não ‘membro da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que definem a posição de sujeito. Tais capacidades são reificadas na ‘alma’ ou ‘espírito’ de que esses não-humanos são dotados. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista. As ‘almas’ ameríndias, humanas ou animais, são assim categorias perspectivas, dêiticos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia animista ou uma ontologia substancialista que uma teoria do signo ou uma pragmática epistemológica (Viveiros de Castro 1992b; Taylor 1993a; 1993b)” (Viveiros de Castro, 1996: 126).

Foneticamente “a gente” é tão próximo de “agente” quanto de “há gente”, e tão sonora semelhança, curiosamente, aponta para outro tipo de proximidade que aqui muito nos interessa. De fato, assim como pessoa, ser gente é um tipo de presença no mundo. É como quando se bate na porta de um banheiro e se ouve: “têm gente!”. Ter no sentido de estar. “Há gente” é um “têm gente”, e é a confirmação de que há alguém, uma presença, uma gente que ocupa um lugar, o lugar de uma gente. Nessa linha, ser gente é sempre um “estar gente”, ocupar um lugar específico na cosmologia do grupo; ter lugar é pertencer a; “a gente”. Há gente onde a gente é agente.

Tapuia – termo de origem tupi-guarani que servia ao povo tupi para designar povos falantes de outras línguas, denotando uma relação de alteridade.

Huni kuin [língua pano]: gente verdadeira; gente com costumes conhecidos (exodenominados *kashinawá*).

Apache – é um termo proveniente do espanhol que historicamente serve para designar de modo genérico diversos povos indígenas da América do norte. Em língua yavapai, a palavra *epache* significa “gente”. Já na língua kuni, a palavra *epachú* quer dizer inimigo.

Mapuche [mapudungun]: gente da terra – *Mapu* (terra) *che* (gente).

“Totalmente. Recordo que uma poeta mapuche, Rayen Kvyeh, que esteve a ponto de ser ‘desaparecida’ durante a ditadura militar anterior à atual ditadura civil, em uma visita durante minha prisão domiciliar, falando desta conexão, me disse algo que ficou gravado na minha cabeça: ‘Nós não necessitamos ser anarquistas, já somos mapuche’” (Luzagarra, 2014)²³.

Yanomami – ser humano; *napë* - estrangeiro, forasteiro, o outro, branco, inimigo.

Bidé – “nós”, “os seres humanos”; exodenominação: Araweté.

“Devirança”

No sítio Poraquêquará, à beira do rio Marauía, fronteira com o Território Indígena Yanomami e o Parque Estadual do Pico da Neblina, no município de Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas, mora João Martins. João Martins, Seu João, caboclo, acreano, migrante aos 22 anos – do norte para o norte –, piaçabeiro, seringueiro, matuto, pele curtida pela umidade amazônica e pelo sol vivido no trabalho de pino a pino dos seus quase 70 suados anos de uma fortaleza de magreza de ossos e músculos. Seu João conta que antes de partir de Rio Branco para o Amazonas, era vizinho de 3 irmãos paulistanos que haviam adquirido uma fazenda e que se revezavam entre Estados; entre o estado do trabalho da cidade, São Paulo, e o estado da roça no Acre. Dizia ele: “Um dos irmãos era fotógrafo; fotógrafo, sabe? Do tempo que fotografia era profissão?” Com seu simpático sorriso de uma boca desdentada, Seu João fala espanhol, nheengatu, é *napë* entende xamatari²⁴ – uma das línguas Yanomami –, conta

²³ “Hay quienes hoy sueñan con un Estado más fuerte, como si eso fuera el antídoto contra el capitalismo”. (entrevista) in *Rebelión*. Chile, 20/08/2014. Tradução livre do autor. Disponível em: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=188597> (acesso em: 5 março de 2015).

²⁴ Yanomami é considerada uma língua isolada pois não pertence a nenhum tronco linguístico conhecido. Existem 4 línguas Yanomami: Língua Sanoma (Roraima/Ocidental), língua Yanomami (Yanomami/Oriental e Xamatari/Ocidental), língua Ninan (Mucajá) e língua Ajarani (afluente do rio Branco). Cf. <http://www.secoya.org.br/> (acesso em 20 de março de 2015).

histórias em um português digno de Riobaldo²⁵ e se diz analfabeto. Em uma saída de canoa para instalar “espigões” – tipo de anzóis que ficam no fundo do rio para pescar arraia –, o matuto Martins fez uma das mais simples e complexas formulações sobre as mudanças sociais da fotografia das últimas décadas. A fotografia hoje está literalmente nas mãos de todos, de todos aqueles que no mínimo possuem um celular. Se todos possuem câmeras fotográficas em seus bolsos, se todos fotografam, como pode ver Seu João em suas raras visitas a Santa Isabel, a fotografia não é mais profissão. O trabalho está relacionado com a distribuição desigual dos meios de produção, das ferramentas e também, podemos acrescentar, da terra. Quando todos têm os mesmos recursos, quando todos têm acesso às mesmas ferramentas, o trabalho deixa de ser trabalho, o trabalho deixa de ser uma profissão. Mas, deixemos isso de lado, pois isso em breve voltará fazendo até mais sentido. Para além das qualidades analíticas de historiador social da fotografia, Seu João conta suas estórias de encontro com onças no mato. Dentre as que conta, uma ficou pregada na entrada das memórias dessa viagem, não apenas por se tratar do relato de alguém que se viu sozinho com uma onça e sobreviveu para contar, mas também e sobretudo pela qualidade narrativa da contação. Seu João Martins, Seu João, acreano, matuto, caboclo, piaçabeiro, conta que em certa feita, cortando piaçaba no mato, sentiu uma presença por de trás do ombro esquerdo: “Foi quando ela [a onça] se apresentou a mim”. Seu João, que desde cedo aprendeu que no mato não se vai desarmado, não vacilou e atirou na onça com a espingarda que carregava no ombro direito. “Era ela ou eu”, completou com a mesma boca banguela. História de matuto? História de pescador? De piaçabeiro com certeza! De todo modo, independente da veracidade do sintético relato, o que importa na verossimilhante estória de Seu João e o que não para de repetir é que uma onça no mato a gente não vê, ela se apresenta. Quer dizer, não existe uma centralidade da ação ou da situação, não foi o sujeito homem que viu, que avistou a onça objeto. A onça se apresentou ao Seu João, Seu João que estava cortando piaçaba, a piaçaba que faz o mato. Seu João, a onça e a piaçaba. Uma cena composta, disposta de modo a que ninguém tenha a primazia ontológica, ninguém seja mais ponto de vista do que o outro. A ação tampouco é colocada como exclusividade do sujeito, ainda menos do sujeito homem, mas se estrutura na ideia de que toda a cena está sujeita à enunciação. A onça, Seu João e a piaçaba são sujeitos do enunciado, aguardam o desfecho da

²⁵ Riobaldo é o narador de *Grande sertão veredas*, de João Guimarães Rosa.

situação. No caso, o desfecho da pólvora e do metal foi o mais rápido. A sorte está a favor de quem não vacila; nada pessoal. Mas é importante dizer que Seu João não olhou nos olhos da onça e tampouco esperou ela falar.

Assim como é importante apreender o devir animal do humano e o devir humano do animal, nos parece também fundamental entender que isso somente acontece em situações e condições particulares; é algo produzido, não surge do nada. O trânsito, a economia ontológica, a tradução entre diversos modos de existência, estão muito longe do que pode ser considerado de uma ordem natural, fenômenos espontâneos, algo que acontece por si só, de repente, ou porque simplesmente se quer ou decide. Devires são operações complexas que exigem feitura, o domínio de tecnologias e saberes, uma disposição ao *agenciamento*. Quer dizer, não se acorda simplesmente um dia e se diz: ah, hoje vou de devir onça. Tratam-se de condições, de disposições específicas, de tornar-se vulnerável em relação aos afetos do mundo no corpo, para tornar-se outrem. Para isso, é preciso aceitar o descontrole, submeter-se ao outro em nós, e tornar-se capaz de canalizar e sintonizar alguns afetos, mais do que outros. Mas é preciso também saber “respeitar” o devir animal do animal, o devir onça da onça, e os seus outros possíveis devires como algo próprio de sua disposição ontológica, para evitar cair num mundo homogeneizado onde tudo desliza simplesmente em silêncio e sem fricção, onde tudo se equivale e faz equivaler.

Etnografia rápida

O Rio Marauía – onde mora o Seu João Martins – faz margem com o Parque Nacional do Pico da Neblina, assim como delinea parte do Território Indígena Yanomami. Ao longo do Marauía, existem hoje 12 xaponos, ou casas coletivas Yanomami. Os xapono na região do Marauía são casas coletivas plurifamiliares, em forma de uma cinta ovalada que possui um tipo de grande pátio ou terreiro interno no centro. Como muitas casas-aldeias de outros povos ameríndigenas, os xapono não possuem paredes ou separações que segmentem e dividam os espaços internos da casa, que pode chegar a abrigar pouco mais de uma centena de habitantes de famílias, estas geralmente consanguíneas.

Vale dizer que a abertura do espaço do xapono, seu aspecto livre de divisórias, não significa homogeneidade ou indiferenciação, pois os espaços são funcionalmente

específicos e fundamentalmente diferenciados. Nestes espaços, por exemplo, é possível distinguir uma cozinha coletiva, um lugar onde se encontram os pajés, a parte reservada à família do chefe da tribo, lugar onde se dorme, etc. Segundo a distância temporal, a intensidade, as relações históricas e outras características específicas do contato sistemático de cada xapono com os *nape* (brancos, outros, inimigos), podem ser observadas diversas variações. Tais variações resultam em maior ou menor manutenção, em maior ou menor cambio de costumes tradicionais, assim como mudanças em relação à maneira de se vestir, de se alimentar, em relação aos modos de falar, crença e/ou prática religiosa, e outras características.

Contudo, é provável que uma das mudanças de maior impacto na organização espacial e nos arriscamos também a dizer, na “subjetividade dos Yanomami”, e mais especificamente dos povos do Marauía, seja fenômeno e processo bastante recente, da última década, relativo aos programas de assistência social do governo brasileiro. Neste momento, é relevante afastar todo tipo de mal entendido. Apoiamos todo tipo de programa governamental que vise uma redistribuição mais equitativa das riquezas do país, notadamente por meio de uma ampla reforma agrária. Acreditamos na necessidade de políticas de descentralização, de restituição e compensação histórica, por meio de programas nacionais de combate às estruturas segregatórias, desigualdade social, racismo e outras violências socioeconômicas e culturais. Porém, acreditamos que tais gestos tendem a restringir as complexas questões ao plano macropolítico. A aplicação homogênea e indistinta desses programas, a desconsideração de características regionais e culturais, organizações sociais e políticas, modos de vida e ontologias radicalmente diferentes às brasileiras, está fadada a tentar reposicionar outros “a gente”, como essa pobre gente e essa gente pobre, e a operar unicamente pelas categorias dialéticas da luta de classes. Enfim, feita essa ressalva, prosseguimos.

Sendo o Bolsa Família um programa cujo valor depende da quantidade de filhos e da quantidade de filhos na escola, começam a surgir diferenças socioeconômicas entre as famílias; famílias que recebem mais do que outras, famílias que começam a poder comprar mais do que outras. Um efeito imediato, é que alguns pais se sentem compelidos e se apressam em colocar os filhos o mais rápido na escola, para poderem tocar a ajuda financeira; a idade de escolarização é um dos pontos de divergência entre

os professores indígenas, onde alguns acreditam que as crianças Yanomami devem ficar o maior tempo possível fora da escola, aprendendo com outras crianças e os mais velhos. Nesse contexto, programas como o Bolsa Família ganham contornos bem específicos. É uma sorte de instalação do capitalismo por meio da codificação da diferença como desigualdade econômica, já que as famílias com mais filhos recebem mais do que as com menos filhos. Surgem traços de diferença social, de acúmulo e “riqueza”, sinais de posse como distinção social no seio do grupo.

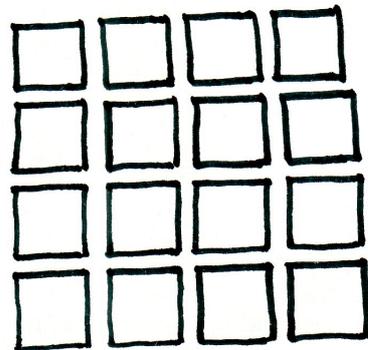
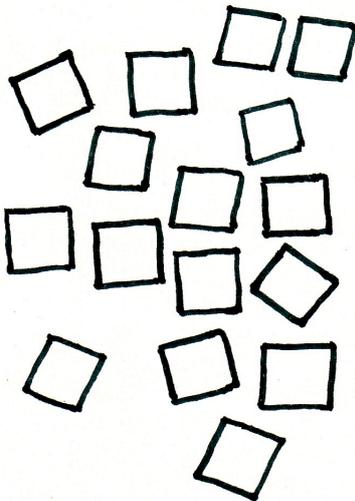
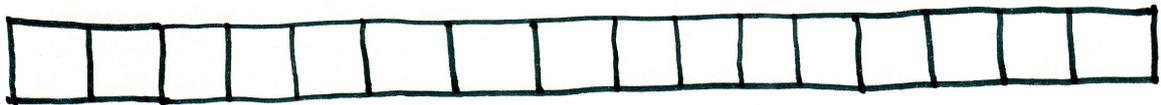
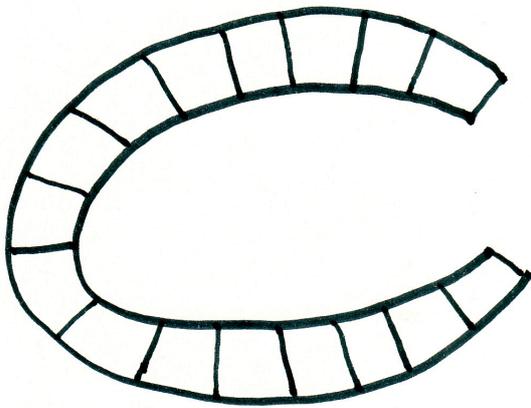
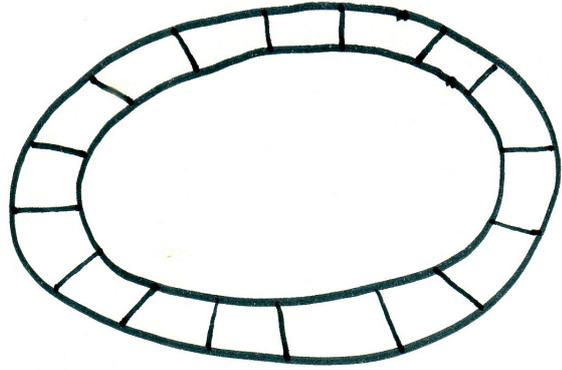
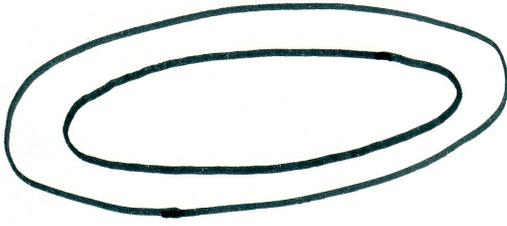
Junto a isso, é cada vez mais frequente ver muros laterais se elevarem, segmentando o xapono em unidades residenciais familiares. Mesmo se essas unidades ainda não constituem totalmente famílias nucleares, a ideia de um conjunto particular separado começa a se desenhar com traços bem demarcados. A parede da frente é ainda geralmente inexistente, o que permite uma certa visão em eixo, mantendo parte do tipo de agenciamento coletivo, próprio de tal organização espacial e material, ativo. Mas os muros laterais prejudicam a visão, um tipo de convívio com os vizinhos mais próximos, com o parente outro, e em alguns casos, surgem paredes frontais, fachadas voltadas para o “terreiro central” com portas de entrada.

Nessa direção, continuamos, mas em modalidade fictícia (cf. Figura 1). Podemos então imaginar uma animação onde o círculo vai se segmentando até ocorrerem cortes definitivos e com isso divisões e separações. Surgem segmentos de linhas retas, unidades habitacionais uniformizadas tão desenhadas para familiares nucleares, quanto determinantes e produtoras desta configuração. Estes cubículos, recintos, por sua vez, passam por um novo processo de segmentarização, gerando quartos e passando a exigir a reprodução das diferentes funções do espaço, outrora coletivo, multiplicando os espaços funcionais agora de maneira mais “individualizada”. E é por meio dessa mesma lógica que muros laterais começam a surgir também dentro dessas habitações nucleares, compartimentando o que já foi compartimentado, separando as atividades em espaços segregados e valorados, quarto, cozinha, banheiro, sala. Cada unidade tem sua própria cozinha, sua própria sala, seu próprio banheiro, seu próprio quarto de dormir (dos pais, dos filhos). Do lado de “fora”, simultaneamente, os segmentos que “flutuavam” no espaço e ainda de maneira “desordenada”, pouco a pouco começam a se alinhar e a formar uma grelha, uma organização geométrica “cartesiana”, que deixa

espaço entre os compartimentos alinhados, seja entre eles, ou grupos deles para que se possa passar entre esses blocos (quarteirões), andando, a cavalo, de bicicleta, de moto e, finalmente, de carro e caminhão.

É no agenciamento das construções, na segmentarização do círculo e na compartimentalização das vivendas e da vida, que a gente se transforma em gente, em um nós composto pela somatória de “eus” individuais e separados, ou que assim buscam ser em sua independência e tipo de autonomia. Não é à toa que uma das primeiras medidas adotadas pelos missionários era erradicar a organização circular das casas coletivas, como modo de civilizar o grupo. É provável que a sociedade contra o estado não resista à grelha e sua organização ortogonal fortemente hierarquizada, segmentarizada, individualizada.

4.



AGENCIAMENTO COLETIVO DE ENUNCIÇÃO

“Tant que la linguistique reste a des constantes, phonologiques, morphologiques ou syntaxiques elle raporte l’énoncé à un signifiant et l’énonciation à un sujet, elle rate ainsi l’agencement, elle renvoi les circonstances à l’extérieur, ferme la langue sur soi et fait de la pragmatique un résidu”²⁶.

²⁶ “Enquanto a linguística se mantêm nas constantes, fonológicas, morfológicas, ou sintáticas, ela reporta o enunciado a um significante e a enunciação ao sujeito, dessa maneira, ela erra o agenciamento, ela remete as circunstancias ao exterior, fecha a língua sobre si mesma e faz da pragmática um resíduo”. Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Mille Plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 104. Tradução livre do autor.

AGENCIAMENTO COLETIVO DE ENUNCIÇÃO

Agências

O termo “agência” pode ser atribuído a muita coisa, isso porque significa básica e simplesmente a capacidade de ação e de intervenção de um agente, seja este humano ou não humano; atividade, diligência, movimento, função. “Agência” é utilizada como sinônimo para escritório, departamento, associação e, particularmente, para descrever empresas especializadas na prestação, organização e execução de serviços específicos e especializados. Nessa direção, a palavra agência é popularmente utilizada para se referir às agências de publicidade, comunicação e marketing, agências de modelos, atores e músicos, agências de talentos, assim como para descrever o trabalho das galerias comerciais de arte, “dealers” e “marchands”, que agenciam os artistas e seus trabalhos como produtos, de modo a fazê-los circular simbólica e concretamente. Tomando este último exemplo, o modo como tais agentes agenciam, participa de certos seletos sistemas de legitimação e sobretudo de valorização financeira, seguindo interesses particulares, frequentemente por meio de estratégias especulativas, construção e difusão de imagem e carreira, “networking” e “lobby”, em meios endogâmicos. Pelos serviços prestados por essas agências concebidas restritivamente nos moldes da representação, assinam-se contratos, requerem e atribuem-se exclusividades – com tons de servidão voluntária –, recebem-se salários, distribuem-se porcentagens e, sobretudo comissões. Mas esse tipo de agência não se restringe aos segmentos *hipster* do luxo e da propaganda, da beleza e da criatividade, já que a palavra é amplamente utilizada para referir-se às agências de trabalho e prestação de serviços em geral, incluindo serviços menos valorizados socialmente, não por isso menos especializados, como o são os serviços domésticos. Essas concepções de agência se alinham à representação, à assessoria, à mediação e condução, ao trabalho do intermediário, do atravessador, do cafetão²⁷. Tais funcionamentos pretendem se apoiar em noções de “expertise”, profissionalismo, qualidade, cuidado, eficiência, autoridade, garantia e zelo da carreira do agenciado e do bem “comum”, do agente e do agenciado – mais do

²⁷ Ver Suely Rolnik. “Geopolítica da cafetinagem” in *Núcleo de Subjetividade*. São Paulo, PUC-SP, 2006. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Geopolitica.pdf> (acesso em: 28 de setembro de 2014).

agente do que do agenciado, convenhamos –, assim como pretendem atribuir selos de qualidade, garantia e segurança, comprometimento e responsabilidade pelos serviços oferecidos e prestados; qualidade garantida ou o seu dinheiro de volta.

Falamos também comumente em agências de turismo para descrever as empresas que oferecem exclusivos serviços de planejamento de viagens, ao terceirizarmos e delegarmos nosso desejo a imperdíveis promoções de roteiros e pacotes diferenciados de luxo genérico e aventura hollywoodiana a serem escolhidos nos extensos e variados cardápios do multiculturalismo que, segundo o poder aquisitivo e o gosto dominante, seguem os termos da distribuição que cabe a cada um no latifúndio do entretenimento da subjetividade, cujo objetivo é manter sua consciência entretida. Há também as agências de notícia, centrais especializadas em gerar e distribuir conteúdo jornalístico e informação de maneira crítica, ampla e democrática, supostamente independente de interesses particulares, sejam eles privados ou governamentais, e até mesmo independente dos interesses próprios, tendo como alicerces a objetividade e neutralidade dos serviços prestados à comunidade na construção da esfera pública. Há também as agências de correio e as bancárias, representantes do tipo sucursal e filial que, espalhadas pelo território, garantem uma também ampla cobertura descentralizada para a prestação de serviços especializados. Se Maomé não vai até a montanha, o banco vai até você. Na verdade, não precisamos ir mais a lugar algum, pois carregamos cotidianamente agências bancárias em nossos bolsos e acessamos desterritorializadas agências online via computadores, celulares e outros aparelhos, por meio de agências virtuais ou “desktop”. Em certa medida os provedores de correio eletrônico não deixam de ser agências 24/7 virtuais de correio.

Há também, não podemos esquecer, as agências de Estado, agências de inteligência, como a famosa estadunidense CIA (Central Intelligence Agency), ou as agências reguladoras e de fiscalização como a brasileira ANA (Agência Nacional das Águas). Essas agências condensam boa parte das atribuições acima mencionadas: representação, condução, mediação, garantia, segurança, qualidade, eficiência, fiscalização, controle, imagem, informação, inteligência, serviços, etc. A particularidade desse tipo de agência surge com o caráter de aparelho estatal. Segurança do território, segurança do saneamento, segurança da informação, segurança alimentar... O caráter público dado às agências de Estado revela-se na

sempre existência de uma missão, de uma visão e de valores²⁸, a serviço de um bem maior, comum, nacional, na defesa de um *ethos*, de valores universais como a democracia ou o direito universal à água. Se o indivíduo representava a agência e o serviço por ela prestado, o agente tinha como função primordial a representação do interesse pessoal do agenciado, assim como a garantia da qualidade e da eficiência dos serviços oferecidos ao contratante. No caso das agências governamentais trata-se de outro escopo, mais coletivo, por assim dizer, público, nacional, humano. O agente, nesse caso, revigora seu caráter fundamentalmente ativo e de intervenção, sendo aquele que têm por definição o direito da ação é portador da ação, é aquele que incorpora a agência. Portanto, o agente não é somente aquele que representa algo ou alguém, mas é também, e sobretudo, aquele que está a serviço de uma agência, que age em nome de uma missão, geralmente relacionada a interesses nacionais, sendo para e por isso portador da potência de ação que lhe é atribuída e garantida pela agência a quem serve. O agente incorpora a agência. Tal característica parece conferir ao agente uma posição especial, privilegiada no mundo, já que pode transitar “livremente” pelas situações sem ter seus movimentos restringidos pelas normas. Agir por um bem maior parece, nesse sentido, permitir responder de maneira distinta às leis, estar submetido a outra ordem de regras e, por conseguinte, a outros tribunais. O agente governamental é uma instância de regulação, controle e governo, e justamente por isso se situa em outra relação à regulação, ao controle e ao governo na detenção hegemônica dos poderes. Agente social, agente de saúde, agente comunitário, agente penitenciário.

O agente secreto, a quem é até mesmo conferida “licença para matar”, é uma figura sobre a qual vale discorrer algumas linhas, pois evidencia outro traço fundamental desse tipo de compreensão da agência – o caráter incógnito, invisível, desapercibido, encoberto, oculto, ignorado, desconhecido, imperceptível, confidencial, sigiloso, transparente, dissimulado, enfim, como qualificado, o caráter secreto do agente e em muitos casos também da ação. Quanto mais for invisível o agente e suas ações, quanto mais imperceptível, melhor, mais eficientes serão enquanto guardiões da ordem. A função dos agentes, e não mais apenas dos secretos, é garantir que as coisas aconteçam

²⁸ Ver CIA – Visions, Mission, Ethos & Challenges. Disponível em: <https://www.cia.gov/about-cia/cia-vision-mission-values> (acesso em: 8 fevereiro de 2015) e ANA – Missão. Disponível em: <http://www2.ana.gov.br/Paginas/institucional/SobreaAna/abaservinter1.aspx> (acesso em: 8 fevereiro de 2015).

e fluam “naturalmente” sem que notemos, sem nos darmos conta, sem que percebamos sua presença e ação. O agente é alguém que está sempre infiltrado, uma maquinação secreta pelo bem comum; algo que é melhor mesmo que a gente desconheça pelo nosso próprio bem.

Dessas agências acima descritas e dos agenciamentos por elas prestados, vale retermos algumas palavras relativas à natureza de seus modos de operar: serviço, condução, mediação, intermediação, garantia, segurança, cafetinagem, controle, qualidade, eficiência, especialização, especificidade, fiscalização, programa, determinação, representação, delegação, atribuição, diligência, descentralização, imagem, intervenção, inteligência, norma e lei. É um tipo de compreensão da palavra “agência” que indubitavelmente nos remete à sociedade de controle, mas também à sociedade de serviços, assim como à noção e ao fenômeno da terceirização. Por mais variadas que possam ser as agências acima mencionadas e os agenciamentos que elas promovem, se estabelece como que um tipo de estrutura fundamental do agenciamento: uma agência que possui agentes (que personificam e centralizam uma agência), um agenciado (que pode ser tanto um indivíduo, como um grupo definido ou um serviço) e uma finalidade para o agenciamento (um bem “comum” com feições mais ou menos particulares; sucesso da carreira do agenciado, segurança nacional, satisfação do cliente, etc.).

Esse tipo de compreensão da noção de agência se restringe a pensar que algo ou alguém agencia, algo demasiado próximo à relação de representação. Além de nos lançar e restringir-nos a um mundo de intencionalidades, delimita as forças como sendo provenientes de um só lugar, a centralidade de um sujeito que comanda a ação. Não somos nós que agenciamos, nós somos agenciados, continuamente, por infinitas linhas e campos de força, sempre instáveis e em tensão, sempre em movimento, sempre em produção e possível dissolução. Dispor-se a fazer parte de agenciamentos, exercitar a vulnerabilidade constituinte do vivo, sua capacidade de ser afetado e variar. Ressoar e devir; é em parte a isso que aludimos ao colocar o sujeito em seu devido lugar, como sujeito do enunciado.

A gente fala de outro tipo de agência, de uma noção de agenciamento que vêm também, há pelos menos 50 anos, se popularizando no pensamento e se faz cada vez mais presente, muitas vezes de maneira rasa, nos meios acadêmicos e intelectualizados,

nas filosofias de boteco, nas mais variadas disciplinas e práticas, da biologia molecular à sociologia política. Basta fazer uma rápida pesquisa na rede mundial de computadores ou consultar as livrarias para encontrar uma grande quantidade e variedade de títulos que se utilizam das palavras “agência” e “agenciamento”. Noções de *agência* e de *agenciamento* que, se por um lado guardam vizinhanças com o acima descrito, apontam para outras políticas de subjetivação. Nas práticas artísticas, sobretudo nas ditas contemporâneas – onde os termos frequentemente adquirem nova lustragem –, para além das galerias comerciais e agentes que representam artistas como acima mencionados, o termo vêm também servindo para referir-se a políticas de organização baseadas em sistemas produtivos e funcionamentos sociais para além da figura individual e identitária do artista – particularmente em sua construção moderna e romântica como figura genial, criativa e livre. Para além da homogenia dos coletivos que, via de regra, empregam o nós como um eu, e para além dos chamados espaços protegidos da arte, existem iniciativas como a *Agência Transitiva* do Rio de Janeiro, ou *Agency*²⁹, do artista belga Kobe Matthys, que substituem o nome próprio ou um nome, pela referência a um tipo de funcionamento, tornando-se plataforma para práticas discursivas, performativas e eticamente experimentais para o fazer artístico, assumindo a necessidade da articulação com outros sistemas semióticos e produtivos, tomando o afeto como modo de produção. É quando operar o contexto e as estruturas torna-se prática artística, algo que aponta mais para uma convergência, para um conjunto de práticas e temas, para perspectivas críticas que se colocam sempre como engajamento e implicação, distanciando-se da figura do artista como um sujeito que cria e que se expressa, que pensa e que tem seus projetos e pesquisas, dissociado do contexto que faz pensar/criar, ou seja, do agenciamento coletivo de enunciação de onde extrai os problemas que irá atualizar em sua obra.

²⁹ “*Agency* é o nome genérico de uma agência com sede em Bruxelas, que foi criada em 1992 por Kobe Matthys. *Agency* constitui uma crescente lista de coisas que resistem à divisão entre cultura e natureza. Essas coisas são principalmente derivados de processos jurídicos, ações judiciais, casos, controvérsias, negócios e assim por diante, envolvendo propriedade intelectual (direitos de autor, patentes, marcas, etc ...). O conceito de propriedade intelectual baseia-se na hipótese de a divisão entre cultura e natureza e, conseqüentemente, entre as expressões e ideias, criações e fatos, sujeitos e objetos, seres humanos e não-humanos, originalidade e tradição, indivíduos e coletividades, mente e corpo, etc. Cada coisa na lista evoca o momento de hesitação em termos dessas divisões”. Kobe Matthys. “Agency” in *Bains Connective*. Tradução livre do autor. Disponível em: <http://www.bains.be/artists/kobe-matthys-agency/> (acesso em: 15 de outubro de 2014).

Os caminhos até aqui percorridos para pensar o agenciamento passam por uma sorte de aproximação em circunscrição negativa. Isso não significa limpar o terreno, ou fazer qualquer tipo de operação de esclarecimento, muito menos de depuração ou de destilação. Não se trata aqui de negar a existência de outras agências ou tipos de agenciamento, muito menos de reivindicar uma agência mais agência que outras agências, ou de arqueologicamente encontrar uma agência em suposto estado bruto ou puro. Tampouco buscamos definir o que é e o que não é agenciamento, e, por isso, nossos movimentos não buscam fazer uma correção para o entendimento da agência propriamente dita, e muito menos queremos formular qualquer coisa que possa se aproximar a uma essência da agência ou estipular uma natureza única para os processos de agenciamento.

Existem agenciamentos que tendem para o sujeito, para figuras do sujeito, para funções do sujeito como instância refratária e que se pretende sujeito da enunciação; agenciamentos que se solidificam, cristalizam, sedimentam, que se edipianizam e que são genitalizados, tornando-se reflexivos, representativos e unitários; agenciamentos identitários, centralizadores e convergentes para o um, genéricos, universais e universalizantes. São agenciamentos que deixam de agenciar singularidades e passam mecanicamente a reproduzir padrões e garantir sua extensão e longevidade, como uma célula cancerígena desvia, muta e se reproduz infinitamente em uma espécie de parcialidade e autonomia de um egocentrismo celular, que não mais responde a um desejo de vida como variação, mas a uma vontade de permanência pela réplica e manutenção. São estes agenciamentos que têm como base o sujeito transcendente que estabelece relações determinantes dialéticas como suporte e condição da realidade – sujeito psicológico, sujeito do conhecimento, sujeito da história como suportes lógicos e ônticos, em suma, o sujeito como função gravitacional cuja força subjuga a outras existentes e/ou virtuais. Agenciamentos de sujeição maquínica, ou talvez fosse melhor chamá-los de sujeição mecânica. Esse tipo de agenciamento opera predominantemente pela (re-)produção de vetores de alienação do desejo, captura identitária, produção de síntese dialética (sujeito/objeto), re-edipianização. Nele abdica-se de parte da responsabilidade pela autogestão e governo de si, sendo o si aqui a disposição como parte do mundo, pela representação, pela reinante relação significante/significado, a função autoridade, o Estado, o pai, o professor, a escola, etc. É a um tipo de agência e

de agenciamento bastante distinto que aqui nos referimos. Por “agência” devemos tão primeira quanto simplesmente entender a capacidade de agir, de ação.

Para a gente, falar em “agência” significa inscrever-se na multiplicidade, deslocar não apenas a unidade do sujeito como função dominante e de captura numa espécie de “a gente contra o sujeito”, mas também de toda uma gramática que lhe é própria e referente. Para isso, é preciso lançar-se em outros fluxos de enunciação. Trata-se de assumir toda uma disposição onde não é possível isolar elementos da paisagem como num fundo infinito suposta e objetivamente neutro. Ao desenhar num papel uma só árvore, tendemos a esquecer os meios materiais e imateriais que permitiram que se chegue a tal configuração. Pensar em *agenciamento* é lembrar que um desenho não existe no vazio, mas que seus suportes, visíveis e invisíveis, assim como os processos milenares, apesar de já tão interiorizados, são tão parte do desenho quanto os traços que o compõem. O *agenciamento* nos recorda que na política de produção dominante há sempre um aquilo tudo que tendemos a esquecer em prol da coroação do sujeito criador ou de objetos, ambos supostamente autônomos. Recorda-nos igualmente que uma folha em branco não está em branco, mas carrega em si todo um mundo que foi naturalizado, e por isso mesmo, esquecido. O *agenciamento* é a impossibilidade da separação e da segmentarização, e por isso atribui uma consistência outra para o caráter analítico do pensamento. Pensar o um, a partir do um, sobre o um, é, sempre foi e sempre será uma operação em detrimento. Não há existência separada e são apenas os equívocos e véus do ser que nos conduzem ao cárcere voluntário das luxuosas celas dos condomínios do isolamento privado, individual, onde é preciso um poderoso arsenal paramilitar para guardar os portões e garantir a segurança e o descanso eterno do ser.

Por essas e outras características, por tratar-se de uma ação, só é possível entender a noção de *agenciamento* de maneira performativa, em movimento, isto é, só é possível entender a noção de *agenciamento* por meio de um agenciamento. É preciso então convocar uma série de termos, figuras e personagens para manifestar um *agenciamento*, para agenciar. Há nisso toda uma implicação ética e política dos sistemas semióticos, suas compreensões, políticas e usos. Abre-se um campo relacional, onde a distribuição dos poderes é esparramada, o que não significa apagamento ou homogeneização das forças díspares e tensões, já que na variação trata-se justamente de evitar todo tipo de

força central e centralizadora e/ou de convergência; jogo de alternâncias e predominâncias sem posições e funções fixas mas com regras simples. No *agenciamento*, todos os elementos afetam e são também afetados. Não existe estabilidade nesta gramática onde tudo enuncia e é simultaneamente declinado. Tudo é ativo – em diferentes graus, nuances, tons, matizes, figuras, cargas, quantum –, assim como existem inúmeros modos de agenciar, dos modos de como isso ocorre e de como disso decorrem estruturas, sistemas, conjuntos, configurações. Cada *agenciamento* é uma configuração, uma disposição provisória de *agência*, na qual agem incontáveis elementos díspares, humanos e não-humanos. E tais elementos não agem da mesma maneira, nem com a mesma intensidade e força ou com a mesma predominância, além de não agirem necessariamente de maneira intencional.

É como se começássemos a puxar aquela sempre solta linha de uma roupa e, como frequentemente apresentado em desenhos animados, toda a roupa fosse desfazendo, se desfazendo. Mas, no caso do *agenciamento*, essa linha nunca termina na peça específica, pois nunca está solta no espaço; ela está sempre conectada a outras linhas e conjuntos de linhas, formando conjuntos de linhas conjugados a outros conjuntos de conjuntos de linhas, de modo a que, a roupa e a linha continuam os meandros no corpo e o corpo vai se desfazendo e traz junto a paisagem. No limite, puxar a linha é arrastar tudo. Essa imagem pode nos remeter às imagens da *Baba antropofágica*, de Lygia Clark, não para dar conta da experiência que nos oferece a artista com este trabalho, mas para afinar nossa investigação ao dela retermos os filamentos babados que conectam corpos, que se interconectam e compõem redes, formando a pele do corpo sobre o qual se espalham.

Se tirarmos o centro da força centrífuga, resta a fuga, uma força de fuga: é isso um *agenciamento*. É por isso também que a noção de *agenciamento* nos remete ao rizoma, pois não há centralidade, mas partes que reproduzem, se contêm, sobrepõem e alastram.

“A gente” como um tipo de “agenteamento”.

Animismo

A noção de animismo deve ser pensada em seus antagonismos e forças divergentes. Por isso, convém que seu uso seja feito com refinamento e cautela. Sua etimologia

nos remete à palavra latina *anima* que significa “ar”, “vento”, “sopro”, “respiração”, “princípio vital”, “vivo”, “alma”, “espírito”. Dela derivam palavras como “animal” e “animado” – palavras avizinhas que aglutinaram uma constelação semântica onde o animal que possui anima é animado, está vivo. Por sua vez, ter anima, estar vivo, é ter um sopro, respirar, ser animado, o que foi associado com o mover. *Anima* é aquilo que dá vida, que move o vivo; *animado* é aquilo que se move, e aquilo que se move é vivo. Não vamos entrar aqui em complicados debates históricos, sobretudo da teologia cristã medieval sobre a possibilidade de algo estar vivo sem possuir alma, como os animais e insetos e, em diferentes épocas, os negros, os árabes, os indígenas, os gentios, pois isso nos levaria a meandros infinitos. Para nós, o que importa é que disso deriva uma rígida divisão do mundo entre o animado como o que se move e tem vida, e o inanimado como o que não se move e não tem vida.

A noção de “animismo” surge, em um primeiro momento, no final do século XIX, carregada de prejuízos etnocêntricos que partilham da compreensão linear do tempo e evolucionista das sociedades. Nesse sentido, seriam animistas as sociedades que consideram objetos inanimados portadores de anima. “Animismo” descreveria então um estágio “primitivo” das sociedades e seus indivíduos, um estado ilusório e de crença que atribui a tudo no mundo algum tipo de força vital, e considera que tudo, ou quase tudo no universo, está vivo e possui “anima”, tal um louco que perdeu a razão ou que nunca a teve, ou uma criança, que ainda não a tem. Nesse sentido, podemos pensar que “animismo” tem mais a dizer sobre as crenças ocidentais do que sobre as sociedades às quais o termo é predicado. Desse modo, podemos dizer que o “animismo” qualificou a crença da sociedade ocidental de que haveriam estágios evolutivos da humanidade, sendo que existem povos que ainda se encontrariam próximos a um estado infantil, primitivo, de desrazão, povos que ainda não teriam evoluído para uma compreensão correta, “materialista”, racional e científica do mundo, como as sociedades ocidentais modernas. Para os “animistas” não são apenas objetos, animais, coisas e a geografia que são animados e dotados de agência, mas sobretudo as palavras, estas que tem grande poder, especialmente os (pro)nomes, e particularmente sobre aqueles a quem as palavras se referem. Os povos taxados como “animistas”, por sua vez, não se consideram “animistas”, mas provavelmente consideram as pessoas que não percebem as forças que povoam o mundo como seres no mínimo estranhos.

Outra maneira mais atual, por assim dizer, de entender o chamado “animismo”, busca constituir perspectivas fora dos prejuízos e projeções etnocêntricas, assumindo que cada povo tem sua ontologia própria, e não apenas uma cultura diferente. Mundos distintos, habitados por eles assim como por entidade e forças diferenciadas, que “outras” pessoas provavelmente não podem nem enxergar nem escutar, nem entender. Tal compreensão aproxima em certa medida a noção de “vida” à de “modos de existência”, já que todo ser possui um modo específico de existir, o que cabe tanto a um ser antropomórfico quanto a uma árvore, tanto a uma larva quanto a uma pedra, tanto a uma floresta, rio, brisa, quanto a uma estrela ou uma bituca de cigarro.

Para além da polaridade, ora negativa, ora positiva, atribuída ao “animismo”, consideramos bastante problemática a sua proximidade com a noção de “movimento”, este que geralmente tem sua compreensão restrita ao deslocamento, ou à possibilidade de deslocamento, no sentido espacial. Mas é preciso ir mais “longe”, já que para pensar o “animismo” de maneira mais complexa é fundamental desarticular o binômio material e imaterial, como estando em relação de oposição, e talvez pensar que se trata muito mais de uma relação de gradações e densidades, ou de variações de intensidade de energias e forças, graus de “consciência”, temporalidades de duração. Tudo isso pode também nos remeter ao filósofo francês Henri Bergson. Importa aqui dizer, *en passant*, que suas contribuições foram fundamentais para pensar o tempo em suas especificidades, além do espaço e da espacialidade, inclusive em relação às palavras. Precisamos, portanto, operar com uma compreensão mais complexa do mover-se, para além do simplista e evidente modelo do deslocamento e, ainda por cima, espacial. Mover-se é durar, e durar é mudar. Mover é mudar, a capacidade de mudar, isso é durar. Assim, para nós somente é possível pensar em animismo se por anima entendermos a possibilidade de mudar, se entendermos que estar animado é mudar, independente da temporalidade em questão. O animado se caracterizaria assim pela potência de devir, própria de um outro tipo de temporalidade, a qual se atualiza em reconfigurações do espaço.

Tudo está animado, têm duração, como diria Bergson (1993/1999), ou possui *mana*, “energia vital”, ou *prana*, ou outros nomes e noções emprestadas a povos que vêm o mundo como um campo de forças vivas em interação. Mas trazer outros termos gera novas complicações, então o melhor é encerrar aqui a cena do “animismo”.

Assemblage

A palavra “assemblage”, do francês, surge no contexto das artes visuais, tendo sido utilizada primeiramente pelo artista Jean Dubuffet para designar a junção, virtualmente infinita e sem restrições, de objetos tridimensionais como modo de criar uma obra de arte escultural. “Assemblage” é também uma das traduções possíveis para o inglês do conceito de *agencement* de Guattari (2011), traduzido em português por agenciamento.

Em português, assemblage (ou assemblagem) significa colagem, junção, acoplagem, montagem. Destes seus significados, interessa-nos particularmente o de montagem, tanto no sentido da linha de montagem da fábrica, quanto no da montagem de um filme, no processo de edição na moviola do cinema. Interessa-nos mais especialmente explorar a noção de *assemblage* enquanto montagem das noções de *agenciamento maquínico* que definem, segundo Deleuze e Guattari, os modos de funcionamento do desejo. A noção de *maquínico* implica que o desejo monta agenciamentos livremente: de tais *agenciamentos maquínicos* do desejo resultam híbridos, frequentemente considerados monstruosos, aberrantes, gritantes, ensurdecadores, pela perspectiva do maior, da norma. Figuras intoleráveis da perspectiva de todo e qualquer sujeito que tenta se manter no comando, controlar os processos e garantir os resultados e as direções.

Mas a liberdade de criar livremente e a montagem por si só não nos mergulha em uma micropolítica ativa do desejo, pois os agenciamentos podem servir ao maior. Assemblagem como meio de produção pode e é frequentemente instrumentalizada para convergir como propriedade de um sujeito, de um sujeito do enunciado. Poderíamos qualificar essa modalidade de agenciamento como “normativa de enunciação”, ou “agenciamento de enunciação normativa”, de “normatização coletiva”, ou “agenciamento de convergência ao sujeito”. Mas não nos interessa criar novos nomes ou conceitos, mas operar por meio do que já existe. Talvez esse tipo de operação de captura e recondução dos agenciamentos seja até mais frequente no mundo do homem, como atestam, por exemplo, apropriações que são meros apoderamentos que respondem apenas ao interesse individual do sujeito.

O artista em suas feições modernas e românticas renova-se e revigora-se na figura do artista contemporâneo como empreendedor de si mesmo. É um sujeito que faz tudo convergir para si, livre e genial, e que apodera-se do mundo livremente, como se tudo estivesse disponível para si: “para minhas pesquisas, meus interesses, meus trabalhos, meus projetos, minha carreira, meu pensamento, minha originalidade, minha genialidade”. O artista vem sendo uma das figuras onde mais se evidencia o “eu” que se conjuga como o “meu”, para o qual tudo é potencialmente propriedade, ou algo disponível à apropriação. Toda matéria se torna “material” esperando a ser transformado, posto a funcionar e a falar, a despeito do que diz e tem a dizer, ou que poderia dizer. É a lógica do *copiar e colar*. É o artista corsário que saqueia e pilha, não para liberar, e nem mesmo para o próprio deleite e uso, pois na realidade está a serviço do mercado, sendo apenas um de seus funcionários. Seu desejo se traduz em um único objetivo: a promoção da carreira em direção à ascensão social.

Também sua montagem, que se plasma na obra, pode restringir-se a uma dimensão exclusivamente mecânica, a um mecanismo de sujeição. É o que ocorre quando a lógica da composição toma como critério de operação uma suposta equivalência total do modo de existência de coisas ontologicamente díspares, que não pertencem ao mesmo mundo. É assim, por exemplo, que se formaram os museus e coleções etnográficas, alinhando indivíduos singulares e “objetos”, como nos zoológicos humanos: isolando indivíduos, amputando membros, raptando entes e parentes das posições relacionais (há gente) que propriamente ocupavam estruturalmente em seus mundos, e que também se plasmam igualmente nos objetos. Vitrines e tantos outros tipos de *displays* e dispositivos expositivos que tentam forçar coisas a se tornarem objetos, colocando camisas de força para restringir sua agência, buscando neutralizar ou no mínimo estabilizar seus poderes disruptivos e transmutadores, sua agência enquanto capacidade de afetar e ser afetado e proliferar. Como que num tipo de operação fotográfica que transmuta tudo na mesma matéria “imagem”, tornadas troféus nas paredes da lógica da acumulação dos espólios monumentais da cultura/barbárie. Isso está na origem de uma certa função da curadoria, frequentemente manifesta nos curadores globalizados, e cuja operação consiste em curar as coisas, que resultam da prática artística, de sua potência disruptiva, interrompendo seus possíveis efeitos – não por acaso esta figura é também chamada de “conservador” (*conservateur*). Na perspectiva do sujeito da enunciação, tudo se

apresenta como objeto de sua ação, e as políticas de produção de subjetividade, ao invés de se pautarem pela produção de singularidades, estão restritas à produção de indivíduos. É quando a subjetividade se vê encarcerada no sujeito, instrumentalizada para o sujeito da enunciação.

Agenciamento

A noção de *agenciamento* permite driblar inúmeros dos tradicionais binômios dicotômicos do pensamento ocidental. Como apontado anteriormente, ela tem certo parentesco com as noções de animismo e assemblage, mas carrega particularidades que precisamos minuciar. Aqui também as oposições dialéticas entre material e imaterial, visível e invisível, móvel e imóvel, são insuficientes para tratar das forças e efeitos que povoam o mundo. Tais “qualidades” não estão em ruptura, não operam oposições, não são contraditórias e tampouco se excluem mutuamente. Mas, para pensar a noção de agenciamento, é também preciso nos deslocar das rígidas distinções entre ativo e passivo, pois da perspectiva que tal noção estabelece, tudo afeta e é afetado, de modos e intensidades distintas e em variações de predominância. Por isso, nos importa atentar para as intensidades, para os efeitos, e sobretudo para os imprevisíveis devires produzidos pelos agenciamentos, para disto extrair instrumentos conceituais para prosseguir agenciando. É desta perspectiva que se aproximam as noções de *agenciamento* e de *micropolítica*. A política torna-se assim um trabalho contínuo, que não tem fim, já que nada é da ordem do dado e nunca se chega a uma resolução final, definitiva. Há sempre o retorno da produção de diferença, que resulta de novos agenciamentos maquínicos do desejo.

Podemos retratar predominâncias, e até mesmo dominâncias – sempre contextuais, parciais e provisórias –, mas nunca determinar definitivamente ou garantir posições, funções e intensidades passadas, presentes e futuras. Também o passado é instável e depende do devir que requalifica, cria novas compreensões e campos semânticos, modifica os modos de existência. Nada é realmente passivo, espontâneo, por acaso, inconsciente, já que estamos em um universo de forças ativas. Deslocar o sujeito de seu suposto protagonismo, da posição fixa de sujeito da enunciação, é tarefa fundamental, pois o mundo não cabe, não se encerra, não se explica no ou pelo sujeito.

Da mesma maneira, falar em *agenciamento* nos permite descolar nossa compreensão da subjetividade de sua espessura antropológica, humana, pois adentramos a composição de políticas de produção de subjetividade enquanto complexos processos de singularização.

... e rizoma

Para entender “como o rizoma pode dinamizar os estudos genealógicos” (Deleuze e Guattari, 1980: 16-17), nos parece igualmente relevante fazer um comentário crítico sobre os limites das distinções entre árvore como sistema radicular e rizoma, feitas por Deleuze e Guattari, sobretudo como aparecem na introdução de *Mille Plateaux*. Tais críticas e elaborações apenas funcionam se pensarmos a árvore como figura, isto é, como totalidade separada e isolada em relação a um fundo. Isso é somente possível se deliberadamente abstrairmos, extirparmos, amputarmos a árvore e as raízes de seu território – terra, floresta, atmosfera, etc. –, se desenraizarmos a árvore e se ao mesmo tempo acreditarmos que esta árvore amputada está em um estado de vacuidade absoluta. A vida não existe no “vazio” de um fundo infinito ou de um papel branco. Aliás, um papel branco nunca está em branco, pois além de pressupor tudo que nele poderia inscrever-se, contém todos os sistemas produtivos que o fizeram chegar até aí, assim como as condições materiais e imateriais, técnicas e tecnológicas que permitiram tal criação. Isto vale para a própria ideia de “papel em branco”.

A crítica ao suposto sistema radicular somente funciona se concebermos a árvore como esquema genealógico totalmente separado e isolado, se pensarmos não na árvore e nas raízes, mas na figura árvore, na figura raiz. Estas sim, as figuras, talvez sejam, ou melhor estejam separadas, isoladas e abstraídas da vida, “desagenciadas”, por assim dizer. Mesmo assim, a rigor, é impossível que estejam totalmente separadas e completamente isoladas. Até mesmo um elemento isolado em condições de controle “absoluto” de um laboratório científico, por exemplo, não está isento de contaminação e interferência, ou seja, nunca está completamente isolado. Talvez em certa medida seja possível pensar em dispositivos de contenção, mas não por isso deixam de haver inúmeros agenciamentos, relações, perspectivas e composições que teimam. O desenho de uma árvore, não existe sem um papel, sem algo que marque o papel, sem alguém que marque o papel, sem a compreensão de que se pode marcar o papel de

modo a desenhar uma árvore. O problema não está no modelo radicular, mas em não ir mais próximo daquilo que este deliberadamente esconde e esquece para funcionar.

Não podemos deixar de ver o funcionamento sempre rizomático de uma árvore, até mesmo no desenho de uma árvore, pois se a árvore pode ser extirpada da floresta, a floresta nunca será extirpada da árvore; assim como todo o emaranhamento subterrâneo das raízes, os consórcios, a multiplicidade de existentes que compõem o que chamamos de terra, ar, insetos, microorganismos; uma simultaneidade de heterogeneias, sem a qual não há árvore nem raiz. O problema não está na árvore, nem nas raízes, mas na restrita compreensão da árvore como sujeito, no seu isolamento, independência e autonomia, e nisso, na construção de um modelo genealógico “arbóreo”, arborescente, radicular, separado, isolado e abstraído. Por vezes, não o rizoma, mas a oposição deste às raízes e às árvores, parece não dar conta da radicalidade da noção de *agenciamento* como pensamento genealógico da singularidade dos processos vitais. Tal oposição implica inexoravelmente estabelecer linearidades, séries causais e centros de irradiação significante. Neste sentido, a diferença a ser estabelecida não é entre rizoma e árvore, mas entre árvore, como figura isolada, e floresta. Isso é *agenciamento*. “A gente” é floresta.

Agenciamento coletivo de enunciação

A rigor, todo *agenciamento* é sempre coletivo de enunciação já que mesmo havendo dominâncias e predominâncias conjunturais não existe isolamento e independência, muito menos jurisprudência de apenas um agente cuja vontade é suprema, como no caso do suposto sujeito. Não há uma força maior que se sobreponha totalmente às outras forças, mesmo porque o efeito de forças ínfimas pode (re-)surgir muito tempo depois, por meio de constelações e saltos. Pode haver molecularização mesmo quando seja impossível recuperar qualquer vestígio de sua existência, mesmo quando todo traço já tiver sido apagado.

Mesmo assim, o que fazemos é resguardar tal precisão de “agenciamento coletivo de enunciação” para detalhar e diferenciar, dentre os agenciamentos, aqueles capazes de promover ativamente processos de produção de singularidade, deslocamentos micropolíticos ativos nos regimes de produção de subjetividade dominantes. Os *agenciamentos* são “coletivos de enunciação” não somente por constituírem a base dos

enunciados, mas também por seus efeitos serem coletivos. Eles ampliam os repertórios da subjetividade, os multiplicam e os “viralizam”, ressoando nos corpos individuais e coletivos. Eles deslocam a subjetividade de sua redução ao sujeito que a faz tender à (re)acomodação do mesmo.

Os “agenciamentos coletivos de enunciação” são orquestrações sem um maestro, ou onde o maestro não é um regente. Orquestrações sem partituras, ou partituras que são continuamente escritas e nunca meramente interpretadas, em contínua improvisação. Orquestração sem orquestra, já que não há um grupo preciso e definido de agentes em operação. No agenciamento coletivo de enunciação tudo orchestra, em diferentes graus, intensidades e variações.

Mas não se trata aqui de pensar o “agenciamento coletivo de enunciação” por meio de um modelo holístico onde tudo participa o tempo todo e não há diferenciação. Ao contrário, assumir tal perspectiva nos exige uma atenção contínua e um exercício fervoroso do pensamento em suas últimas consequências, puxando os fios que nunca terminam de desfiar o mundo, fazer nós e emaranhados de nós, mas também tecer outras tramas de mundo.

- - -

Ao considerar a etimologia da palavra “agenciamento”, não podemos deixar de notar que uma de suas dimensões diz respeito à genealogia de processos da geração, à origem de processos de produção do vivo, a políticas de produção do pensamento, a gestos de micropolítica ativa. Desse modo, pensamos o *agenciamento* como uma maneira complexa e anárquica, isto é, não como algo desgovernado, mas sem governo, sem a existência de qualquer função centralizadora do poder. O que buscamos referir em “a gente” como “agenciamento coletivo de enunciação” são montagens, acoplamentos – assemblagens – nas quais a ação esteja sempre em perspectiva de alternâncias, para que nunca se sedimente, cristalice ou fixe em relações de sujeição e/ou dominação.

Conclusão

Conclusão

Conclusão? Certamente não um desfecho, mas o momento de parar. Talvez um retorno ao mesmo, de outra maneira. Nossos percursos buscaram destacar constelações de palavras, significados e usos históricos e contextuais, que se imantaram na palavra “gente”, para amplificar criticamente alguns sentidos que dela ressoam. Fizemos isso particularmente em relação à noção de “ser humano” em sua construção no mundo ocidental. Mas, se é preciso problematizar a noção de “ocidente”, é também preciso dizer que as instituições do mundo arcaico indo-europeu, a Grécia Antiga, o Império romano, a tradição judaico-cristã, os impérios coloniais das coroas europeias, não são uma linhagem contínua, estágios primitivos que prefiguram e contém a subjetividade contemporânea. Para nós, fazer uma genealogia não foi retrazar uma linha causal evolutiva e necessária, mas “fazer explodir o continuum da história”³⁰ e entender o devir rizomático e molecular dos *agenciamentos*, e como se amalgamaram os materiais históricos.

“Gente” é um agenciamento histórico de elementos heterogêneos e discrepantes que serviram de matéria para usinar a prototipagem das engrenagens da família patrilinear burguesa edipianizada, para instaurar padrões de reprodução de subjetividade e sujeição capitalistas, e afunilar os processos de subjetivação pelo gargalo do sujeito da enunciação.

Se a gente que diz “gente” faz com que “gente” participe ativamente da “ilusão metafísica ocidental de natureza humana” (Sahlins, 2008), há gente – outras gentes –, que se dizem “a gente” junto com aquilo que não é “gente”, e não por isso deixam de ser, ou são menos gente. Enunciar-nos “gente” de outras maneiras pode contribuir para nos distanciar da humanidade enquanto categoria naturalizada, abstrata, a priori, universalista, essencialista. Enunciar-nos como “a gente” pode gerar outros caminhos que não os que inevitavelmente vem conduzindo a gente ao homem como forma de poder, sujeição e violência. Por isso, nos interessamos em investigar alguns usos da expressão “a gente” em suas dimensões de agenciamento coletivo de enunciação. Acreditamos que por meio disso, é possível encontrar manifestações “minoritárias” do humano, assim como políticas de subjetivação além sujeito. Pelo

³⁰ Walter Benjamin. “Teses sobre o conceito de história” in *Walter Benjamin – Obras escolhidas v. 1 – Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 222-232.

tipo de primeira pessoa do plural que pode enunciar “a gente” – expressão que tem função de pronome –, pelas relações de pertencimento e diferenciação perspectiva que elabora, pensamos na hipótese de que alguns usos da expressão “a gente” atestam para a resiliência de processos de subjetivação para além do sujeito homem como expressão e imposição da norma.

Antes de ser “gente”, somos “a gente”:

- Pertencimento, coletividade e reconhecimento: multiplicidades plasmadas e dispostas de maneira específica e recorrente (“a gente”);
- Capacidade de afetar e de ser afetado: somos agenciamentos, somos continuamente agenciados e simultaneamente somos portadores de agência (“agentes”);
- Além homem é “pouco homem”, homem menos, sobre-humano, extra-humano, infra-humano, para-humano, e talvez por isso a-sujeito, a-significante; (“a-gente”);
- Lugares e funções no cosmos, paradoxalmente determinadas, relacionais e perspectivistas (há gente);

Impõe-se esclarecer que o caráter extemporâneo de algumas predicções do “a gente”, ameríndias, poéticas, “incultas”, não significam uma romantização do passado em detrimento do presente, ou uma idealização das figuras do primitivo e do “bom selvagem”. Não se trata de recuperar algo que foi perdido, uma comunhão com uma natureza idílica e prístina. Tampouco se trata de lançar-se em um tipo de êxodo em direção a um futuro primitivo, como pensaram algumas vanguardas históricas do início do século XX, e nem de uma volta ao tribalismo, como sugerem alguns movimentos ecologistas e/ou anarquistas (Zerzan, 2007). Falamos do “a gente” como a possibilidade de “agenciamentos coletivos de enunciação”, e isso distingue-se radicalmente de quaisquer formas segregatórias e reacionárias, retrógradas e revisionistas, refratárias e reativas, como costumam ser associações como clãs, fraternias, clubes, bairros, nações, religiões, e categorias universais como Humanidade e Homem.

Além disso, a questão não se resume à problemática noção de “homem” como espécie, mas sobretudo à posição que esta ocupa em sua articulação com o mundo, com a chamada natureza e com os objetos. Não se trata de rechaçar, de apagar ou de acabar com as distinções dos binômios do pensamento ocidental tradicional, mas de deixar de

considerá-los como opostos e contraditórios, de conceber o mundo por meio de dicotomias. A existência não pode ser descrita por categorias dialéticas, como animado e inanimado, vivo e morto, visível e invisível, material e imaterial, ativo e passivo. A existência não se atribui, ela é enunciada; continuamente afirmada. Existir é estar em relação e perspectiva, é fazer relação e ser um ponto de vista, pois é apenas pelo face a face entre singularidades que as pessoas “gente” puderam e podem ser feitas. Essa anterioridade nos permite repensar a condição humana como disposições associativas e relacionais, tendências gregárias, de convivência e de solidariedade, afeto e curiosidade, mas também de disparidades e desacordos, em lugar de pensa-la apenas como um conjunto de seres sociais no sentido de pertencentes a uma sociedade. Nenhuma sociedade é anterior às relações que a produzem. Para ser social, o ser humano teve antes que se produzir como tal, deixar de ser “a gente” e passar a ser “gente”. Quando a gente se torna “gente”, deixa também progressivamente de ser agente.

Diferença não é desigualdade. É essa equivalência que precisamos insistentemente combater. Operações de indiferenciação e homogeneização são o empobrecimento do pensamento. Não adianta pensar ontologias, modos de existência, formas de vida, maneiras de viver e manter a lógica da colonização e da exploração, da sujeição ao sujeito: sujeito da história, sujeito transcendental, sujeito da razão, sujeito da consciência, sujeito do inconsciente, sujeito genial, sujeito do predicado. O veículo “a gente” nos interessa na medida em que permite elaborar tangências éticas em sua proximidade à noção de “agenciamento coletivo de enunciação”: a gente como um “agenteamento”, um fazer gente. O sujeito não é proprietário da subjetividade, ele é uma das inúmeras possibilidades da subjetividade. A subjetividade, por sua vez, não é uma substância que recebe qualidades, mas é uma maneira de descrever os modos como o desejo agencia o vivo.

Como colocar o sujeito em seu devido lugar, isto é, como sujeito do enunciado e não como sujeito da enunciação? Como interromper e impedir processos históricos e atuais de sujeição, isto é, processos de *sujeitação*, onde se está totalmente sujeito à ação do(s) sujeito(s), e mais precisamente do estar sujeito à ação do “Homem”?

Por isso, vale retomar e reforçar nossa intenção: promover uma operação micropolítica ativa, o que significa problematizar a realidade deslocando-se das cartografias vigentes, sem buscar fazer processos de substituição, sem pretender resolver as questões, mas

abrindo-as ainda mais, descompactando os territórios. A micropolítica ativa, as políticas do desejo, não buscam ser uma tomada de poder. Nesse sentido, é preciso cuidar para que a “sociedade contra o Estado” não se torne as Sociedades, S.A. contra os estados, tendo aqui o substantivo sociedade como sinônimo de empresa. Por isso, nos interessa pensar como “a gente” pode também problematizar o tipo de associação proposto pela noção de “sociedade”.

É preciso ainda dizer que este trabalho começou como uma pedra que se joga ao largo, e é somente quando se vai buscá-la, que se descobre um lugar novo, diferente do que se havia visto. É somente também ao levantar-se com a pedra novamente na mão, que se percebe, em olhar retrospectivo, que o lugar de partida, da perspectiva adquirida, já não existe mais. Não há retorno possível, então é preciso jogar a pedra novamente e prosseguir com a descoberta de outros percursos, assim como é preciso inventar a necessidade de experimentar novas incursões. Pensamos que isto poderá aparecer em outros vetores de pesquisa, tanto em nossa prática artística, a exemplo de *Doris Criolla*³¹, quanto possivelmente em futura pesquisa para elaboração de tese de doutoramento.

De toda forma, como pausa, vale notar que das inúmeras implicações que emergem ao pensarmos “a gente” como um “agenciamento coletivo de enunciação”, vale atentarmos particularmente para um inexorável atravessamento ético que articula planos inseparáveis de todos os modos de existência. Se a vida em seu aspecto individual é contingente, a continuação e multiplicação do vivo é uma necessidade, no sentido de uma exigência ética e política para o indivíduo, pois nada está dado ou garantido. Isso significa que a despeito de todo apego que possamos ter a nós como gente, a *one*, é preciso aprender a tornar-se cada vez mais lateral, até tornar-se difuso e desnecessário; é preciso aprender a morrer, antes de morrer.

³¹ *Doris Criolla* é uma máquina performativa de investigação, um seminário em andamento que tem como balizas, pesquisas etimológicas e históricas sobre os significados, usos e derivações contextuais das sinônimas palavras: crioulo (português), criollo (espanhol), créole (francês), creole (inglês). *Doris Criolla* se manifesta em dinâmicas diversas, como almoços e jantares, apresentações e performances, e por meio de produção textual. Os encontros e sessões buscam discutir as implicações e potências desses termos enquanto ferramentas para pensar a complexidade de processos políticos, sociais, linguísticos e alimentares em contextos coloniais, pós-, des-, para, e neo coloniais, racistas e escravagistas, de extrema exploração e violência, onde paradoxalmente se instauram fenômenos de emancipação e apropriação, subversão e incorporação, como pode ser observado nas diversas línguas, cozinhas, literaturas e músicas crioulas. A cada nova edição, *Doris Criolla* aborda uma de suas linhas de pesquisa.

Eis a gente, ou de como gente pode enunciar-se como agente.

Bibliografia

Bibliografia

- ANDRADE, Oswald de. “Manifesto da poesia Pau-Brasil” in *A utopia antropofágica*. São Paulo, Editora Globo, 2011.
- BECKETT, Samuel. “Worstward Ho” in *Companhia e outros textos*. São Paulo, Editora Globo, 2012.
- BENJAMIN, Walter. “Teses sobre o conceito de história” in *Walter Benjamin - Obras escolhidas, v. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- BENOIST, Alain de. “Indo-Européens : à la recherche du foyer d’origine” in *Nouvelle école*. Paris, n. 49, 1997.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes - 1. Économie, parenté, société; 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2012.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- _____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, PUF, 1993.
- BOURRIOT, Fernand. *Recherches sur la nature du genos*. Paris, Université Lille III, 1976.
- DE CAMINHA, Pero Vaz. *Carta a El Rei D. Manuel*. São Paulo, Dominus Editora S.A., 1963.
- DE CAMPOS, Haroldo. *Galáxias*. São Paulo, Editora 34, 2011.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. “Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo” in *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 53, n. 1, 2010.

- CLASTRES, Pierre. *La société contre l'état*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2011.

- NÓBREGA, Pe. Manuel da. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. São Paulo, Meta Libri, 2006. Disponível em:
http://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf.

- DELIGNY, Fernand . *Œuvres*. Paris, L'Arachnéen, 2007.

- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *KAFKA: Pour une littérature mineure*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

- _____. *Capitalisme et schizofrénie 2: Mille Plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

- _____. *Mille Plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

- _____. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

- FINLEY, Moses I. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. Martins Fontes, São Paulo, 1981/2013.

- FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris, Vrin, 2009.

- KANT, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris, Vrin, 2009.

- FAGUNDES OLIVEIRA, Augusto Marcos. “De Aymoré e Gren: Averso de Gente” in *Anpuh artigos*. Bahia, Anpuh, 2012, p. 2. Disponível em:
http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/augusto_marcos_fagundes_oliveira.pdf
 .

- GANDAVO, Pero de Magalhães apud Ricardo Martins Valle (org.). *História da província Santa Cruz*. São Paulo, Hedra, 2008.

- GELL, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford, Oxford University Press, 1988.

- GUATTARI, Félix. *Lignes de fuite: pour un autre monde de possible*. France, Éditions de l'Aube, 2011.

- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1926/1996.

- LEMEBEL, Pedro. *Poco ombre*. Santiago/Chile, Universidad Diego Portales, 2013.

- LIDELL, Robert e SCOTT, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1940.

- LÉTOUBLON, Françoise. “La personne et ses masques: remarques sur le développement de la notion de personne et sur son étymologie dans l'histoire de la langue grecque”. *Faits de langues, vol 2, édition 3*. 1994, pp. 7-14.

- LOPEZ-MENCHERO, Fernando. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary* (c). Leiden, Indo-European Language Association, 2012.

- LUZAGARRA, Asel. “Hay quienes hoy sueñan con un Estado más fuerte, como si eso fuera el antídoto contra el capitalismo” (entrevista) in *Rebelión*. Chile, 20/08/2014. Disponível em: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=188597> .

- MOSSÉ, Claude. *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*. Paris, Éditions du Seuil, 1984.

- _____. *Dicionário da Civilização Grega*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.

MUNDUKURU, Daniel. “Índio é invenção total, folclore puro” (entrevista) in *Uol*. São Paulo, 20/12/2014. Disponível em:

<http://atarde.uol.com.br/muito/noticias/1647828-indio-e-invencao-total-folclore-puro-premium>.

- PELBART, Peter Pál. “Anota aí: eu sou ninguém” in *Máquina de Escrever*. São Paulo, Capacete, 2013.

- PEREIRA, Paulo Roberto. “Relação do piloto anônimo” in *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1999.

- PESSOA, Fernando. “Os Outros Eus: gênese e justificação da heterononímia caracterização individual dos heterônimos, paganismo, neopaganismo e cristianismo dos heterônimos” in *Fernando Pessoa: obra em prosa*. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar S.A., 1998.

- PROUDHON, Pierre Joseph. *Qu'est ce que la propriété? ou recherche sur le principe du droit et du gouvernement*. Paris, LGF, 2009.

- _____. *A propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas*. São Paulo, L&PM Pocket, 2014.

- ROLNIK, Suely. “Geopolítica da cafetinagem” in *Núcleo de Subjetividade*. São Paulo, PUC-SP, 2006. Disponível em:

<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Geopolitica.pdf>.

- ROLNIK, Suely e GUATTARI, Félix. *Micropolítica: cartografias do desejo*. São Paulo, Vozes, 2005.

- SAHLINS, Marshall. *La nature humaine, une illusion occidentale*. Terra Cognita/Éditions de l'éclat, 2009.

- SALMONI, Anita. *Em buscas das linguagens perdidas*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1978.

- SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo: civilización y barbarie*. Buenos Aires, EMECE Editores, 1999.

- *The American Heritage® Dictionary of the English Language*. Boston, Houghton Mifflin Harcourt, Fourth Edition, 2000.

- VEIGA, Evaristo da. *Hino da Independência*. São Paulo, 1822.

- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs: Études de psychologie historique*. Paris, Éditions La Découverte, 1965/1996.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naify, 2002.

- _____. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” in *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005.

- _____. “O Nativo Relativo” in *Mana*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132002000100005&script=sci_arttext

- VIAL, Claude. *Vocabulário da Grécia Antiga*. São Paulo, Martins Fontes, 2013.

- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, La Découverte/Poche, 1996.

- ZERZAN, John. *Futuro Primitivo*. Lisboa, Deriva Editores, 2007.

- ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro, Ellipses, 2004. Disponível em:
<http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/wp-content/uploads/2010/05/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili1.pdf>.

Filmes

- DELIGNY, Fernand e MANENTI, Josée. *Le moindre geste*. 1962 – 1971.
- MELITOPOULOS, Angela e LAZZARATO, Maurizio. *Assemblages*. 2010.
- GODARD, Jean-Luc. *Je vous salue Sarajevo*. 1993.
- TYKDUM, Mortem. *The Imitation Game*. 2014.

Sites

Kobe Matthys. “Agency” in *Bains Conective*. Disponível em:
<http://www.bains.be/artists/kobe-matthys-agency/>.

CIA – “Visions, Mission, Ethos & Challenges”. Disponível em:
<https://www.cia.gov/about-cia/cia-vision-mission-values>.

ANA – “Missão”. Disponível em:
<http://www2.ana.gov.br/Paginas/institucional/SobreaAna/abaservinter1.aspx>.

<http://www.secoya.org.br/>