

MORADA DO ENTE *

Luiz B. L. Orlandi

Minha intervenção neste encontro será brevíssima, pois, do tempo de que disponho, reservarei os vinte e sete minutos finais para a exibição de um documentário cinematográfico brasileiro, denominado *Casa de cachorro*¹, dirigido por Thiago Villas Boas, um jovem estudante de cinema. Não analisarei a estética dessa configuração fílmica já premiada. Em consonância com o tema geral do nosso encontro, *civilização e barbárie*, farei uma ou outra pequena viagem discursiva por esta ou aquela perspectiva capaz de insinuar-se nesse vago interlúdio que se espraia entre, de um lado, as casas que veremos nesse documentário e, de outro lado, horizontes prático-teóricos mais ou menos delineáveis. Como simples anotações intervalares, minhas palavras não têm pretensão explicativa alguma. E cada um de vocês, vendo o documentário, criará suas próprias frases a respeito dele, seja para contrariar, acolher ou ignorar o que passarei a dizer agora. No final, porém, acho que ganharemos uma espécie de certeza. Qual? A certeza de que essa *casa de cachorro*, dimensionada através de determinados recursos cinematográficos, rastreia um acontecimento que põe a cintilar um conjunto indeterminado de perspectivas que não o esgotam, mas cujo sentido é suficientemente forte para nos levar a uma dupla constatação, pelo menos: de um lado, esse sentido escapa da mera caracterização abstrata dos termos da dicotomia bárbaros/civilizados e, por outro lado, ele nos incita a observar maneiras que tecem a coexistência entre humanos, animais e coisas; ele nos convida a anotar modos que pulsam nessa convivência, a prestar atenção na modulação dos encontros que ocorrem entre os entes, ali onde o campo problemático dá um sinal abrasador de sua ontológica espessura.

* Comunicação apresentada no “IV Simpósio Internacional de Filosofia Nietzsche e Deleuze: bárbaros e civilizados”(3-8/11/2002 – Fortaleza, Ceará). Publicada como capítulo de livro em D. Lins e P. P. Pelbart, *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros e Civilizados*, São Paulo, Annablume Ed., 2004, pp. 119-129.

¹ *Casa de cachorro – um documentário com os moradores do viaduto da ceagesp – São Paulo*, SP, ECA-USP, 2001. Direção e pesquisa: Thiago Villas Boas (thiago.farias@mailbr.com.br); roteiro: Thiago Villas Boas e Maria Farkas; produção: Maria Farkas (mfarkas@attglobal.net); fotografia e câmera: André Luiz de Luiz; edição: Pablo Ferreira; edição de som: Marcio Miranda; som direto: Thiago Venço e Bernardo Spinelli; assistente de direção: Thiago Venço; assistentes de produção: Thiago Venço, Lula Pereira e Paola Gemente; assistente de câmera: André Moncaio e Alexandre Gennari; foto de cena: Thiago Villas Boas e Paola Gemente; projeto gráfico: Ana Paula Moreno e Melany Sonim; produção executiva: Mora Dora Mourão; coordenação de projeto: Carlos Augusto Calil; coordenação de edição: Vânia Debs. Agradeço a Thiago Villas Boas a gentileza de ter-me propiciado, pela intermediação de Julia Zakia Orlandi, a quem também agradeço, uma cópia do seu magnífico documentário.

Porém, antes de prosseguir, sinto-me na obrigação de encarar uma pequena questão: como justificar, num encontro de interessados em filosofia, a exibição de um documentário que nada documenta a respeito da vida deste ou daquele filósofo? Para responder, evitarei uma tentação: a de procurar que filósofo estaria mais próximo da idéia de cachorro, seja num sentido pejorativo, seja a propósito de uma distinção conceitual, como aquela praticada por Deleuze no *Abecedário*, por exemplo, quando ele privilegia o cachorro marcador de território em detrimento do cachorro edipianizado. Evito essa procura, embora saibamos que os filósofos, assim como os cachorros, marcam muito bem seus territórios conceituais, às vezes até excessivamente, como se não pudesse haver interseções entre eles, como se um ou outro poste não se encontrasse numa indeterminada zona de vizinhança, nesse meio em que o espírito se liquefaz, chegando a entreter-se numa infundável contaminação de si por si mesmo, mas sempre através daquilo que a ele não se reduz. Aí está: se reuníssemos todos os filósofos num palco, compondo, então, um teatro filosófico, veríamos, como já se disse, que eles não conversam diretamente uns com os outros. Em vez de diálogos cruzados, assistiríamos a uma simultaneidade de monólogos. Dizer isso é uma caricatura, penso eu, do que ocorre efetivamente na criação de conceitos. Essa caricatura circunscreve a filosofia a duas formas da comunicabilidade discursiva, uma pública e outra privada. O que essa caricatura perde de vista é aquilo que ocorre efetiva e clandestinamente numa multiplicidade de encontros filosóficos: perde de vista que a criação ou a retomada de idéias absolutamente necessárias é um movimento que se forja nas fendas pelas quais a não-filosofia irrompe entre outras idéias também necessárias. E a não-filosofia irrompe como signo problemático, como aquilo que força o pensamento a pensar diferentemente. Acho que o documentário que veremos tem essa estranha força, razão pela qual ele vem a ser um lance da não-filosofia cavando sua presença entre nós, entes enrolados nas dobras de um logos que nunca deixou de ser mais ou menos suscetível ao intercâmbio com seu fora.

De passagem, quero dizer algo a respeito desse nosso difícil compromisso com o jogo entre coisas e palavras. O título da minha fala é *morada do ente*. E peço que vocês ouçam esse título com e sem pausa (...do ente... doente). É sabido que as linguagens filosóficas podem arrumar o ser de um jeito e os entes de outro jeito. O ser de Heidegger, por exemplo, é domiciliado num certo exercício languageiro, de modo que a linguagem pode chamar-se “morada do Ser”, como ele diz logo no início do seu *Über den*

*Humanismus*², quando pensamento e poesia se mostram capazes de se deixarem tomar “pelo” ser “para” dizer a verdade do ser. Esse abrigo linguageiro e revelador do ser exige que ele seja velado por pensadores e poetas, entes cujo dizer pode levar à linguagem e nela conservar essa “revelabilidade” do próprio ser³. Pois bem, o trabalho que aqui empreendo é bem mais modesto do que essa gigantesca façanha ontológica apontada por Heidegger. É modesto, mas não deixa de comportar uma dificuldade interessante. Essa dificuldade é a seguinte: como o documentário que veremos e as minhas próprias anotações são excitadas por entes envolvidos com um problema de moradia, será que essa questão da morada do ente não conseguiria, por seus próprios méritos, arranhar a pele desse famoso ser? E mais: essa questão não seria suficientemente forte para obrigar-nos a uma reversão ontológica capaz de anarquizar o ser, uma reversão que, na esteira de Deleuze, nos leve a pensa-lo tão-somente em termos de uma diferenciação complexa potenciando-se em todo e qualquer ente? É esta pergunta, que não trataremos diretamente aqui, que remete à dimensão ontológica do plano em que latejam, em que latem problemas embutidos em casas de cachorro.

O que, precisamente, é mostrado nesse documentário? Responder a essa pergunta, mesmo que resumidamente, já é viajar por uma ou por várias das múltiplas perspectivas que atravessam esse documento. Experimentarei, inicialmente, uma pequena viagem, a mais calma e descritiva possível. Ela vai de junho de 2000 a março de 2001, início e término da filmagem. Fico sabendo que o território urbano presente nas imagens é o de um segmento da cidade de São Paulo, uma cidade que, como tantas outras, conglera disparidades sem fim. Ante as primeiras tomadas, julguei que minha percepção seria levada para outras paisagens, pois o que eu via era um trabalhador andando como quem sabe para onde se dirigia. E isso em meio a vários níveis de passagens para veículos. Mas logo percebo que o documentário vai reter-me ali mesmo, nessa atmosfera de ruídos assomando tanto dos lados quando de cima. Situação de viaduto à beira de marginal em alucinada movimentação.

No alvoroço de ruídos, distingo latidos de cachorro. E uma voz de homem. Mais tarde, saberemos que essa voz em tom agradável é a de Cícero. Diz que cachorro tem de ter

² Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Francoforte, V. Klostermann, 1946.

³ Cf. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, tr. fr. De Roger Munier, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 74.

um localzinho para dormir, para não pegar muito frio, para não ficar desprezado por aí na rua. E é isso que Cícero faz nessa ruidosa e áspera ilha de entrevias: ele faz casas para cachorros, em tamanhos variáveis e usando pinho. Além da de Cícero, cerca de cinquenta e sete outras famílias fazem a mesma coisa ali, uma prova de que há um florescente mercado para seus produtos. Mas como essas pessoas habitam? Moram em barracos também feitos por elas, em dimensões maiores, é claro, mas num estilo até mais simples do que o das casas destinadas a cachorros. E Cícero, sorridente, garante que elas são melhores que as feitas de tijolo. Ao dizer isso, sua fisionomia, feliz, mostra-se despida de qualquer ressentimento. E é também flagrada sua competência comercial em transformar seu produto em mercadoria, pois ele sabe que, nesse ponto, o problema é não deixar o freguês sair sem que o negócio se consuma. Cícero parece perfeitamente integrado a certas exigências do capitalismo mundial. Mas não a todas elas, certamente. Lourdes, sua esposa, interfere para assinalar o quanto seu marido fica alegre quando vende uma casinha. Há felicidade também nela, pois é disso que ali se vive. Cícero está com quarenta e seis anos. Trabalhou quarenta anos para os outros, e trabalhar para os outros não dá, diz ele, a não ser prejuízo. Ele medita essas coisas enquanto guarda na carteira o dinheiro que acaba de receber da última transação. Mas o que ele não guarda são boas lembranças do seu antigo trabalho no campo. Apesar de todo o barulho envolvente, apesar de toda essa poluição sonora, o barraco ali erguido é melhor, diz Lourdes, é o melhor lugar do mundo em que já morei, diz Cícero. E por que isso? Em sua resposta, entrevemos algo como um ressurgimento do trabalhador livre neste Brasil de eternizados e ofensivos contrastes. Porque aqui eu trabalho por *minha* conta, responde Cícero, no *meu* barraco. Os pronomes possessivos vão passando de boca em boca, deixando ver um orgulho em sua afirmação, um orgulho que, para além da reificação, salta como valoração não quantificável de si próprio. É como se uma multidão de pessoas, pronunciando esses pronomes, os elevasse à categoria do orgulho de si. Meu barraco é este aqui, diz Márcia, acrescentando: não é porque a gente mora aqui debaixo da ponte que a gente vive numa casa suja, pois gente que mora debaixo da ponte tem que viver na limpeza. Não basta ver nisso uma importação de cuidados que tantas civilizações investiram em saúde pública. Não se trata apenas de criar a limpeza da moradia em função da saúde dos moradores. Trata-se de uma operação política para indicar que há sinais de dignidade ali debaixo da ponte.

E lances de histórias de vida delineiam-se ao longo de sutis, delicadas e respeitadas tomadas cinematográficas. Dona Quitéria chegou com seus filhos de muito longe. Foi uma aventura e tanto, diz ela, um mês e treze dias, pegando vinte e sete caronas, algumas *sob* chuvas e sobre couros fedidos e escorregadios carregados por caminhões. Ao recordar que atravessou a pé um grande Estado brasileiro, a fisionomia de dona Quitéria deixa vaziar, sem pose cinematográfica, a densa memória de um sofrimento que não sei aquilatar. O pão que o diabo amassou e não quis comer, a gente comeu. Num segundo, a câmera parece reverenciar essa vida.

Ecoa na voz de Márcia um fazer qualquer coisa para sobreviver. E seu rosto transmite uma segurança feliz. O próprio diretor do documentário parece aderir à descoberta de uma felicidade que ele talvez não esperasse encontrar ali. Você gosta de fazer casinha?, pergunta ele a Cícero. A resposta ilumina a tela: eu adoro, eu adorei esse serviço, não tem outro melhor, porque é bom trabalhar, bater com martelo num prego é bom demais, é muito gostoso, eu adoro. Não é esse o martelar de Nietzsche, mas bem que poderia ser. Por que? Porque o orgulho de Cícero não é só dele, esse orgulho de ter aprendido essa arte com sua própria cabeça, orgulho que os filósofos também ostentam com a idéia de pensar por conta própria.

Em contrapartida, pode ser que esse orgulho, além da rentabilidade da produção, tenha levado Cícero a inibir que sua esposa procurasse um trabalho fora dali; mas não nos esqueçamos de que ela, desde os oito, já trabalhara durante mais de vinte e dois anos. Depois de sermos apresentados ao cachorro de dona Lourdes, “Maradona”, encontramos outro problema: José Wilson, jovem sobrinho de Cícero, e que sonha vir a ser advogado, mas não para defender pessoa que mate gente, reclama que ali não tem menina para namorar, mas suporta isso, porque o bom mesmo aqui é trabalhar, ganhar dinheiro.

No ar, uma pipa vai correndo o risco de enroscar-se no fio.

Dona Quitéria e seu olhar meditativo.

Robson e Pedrinho, menores de idade, são filmados em seu trabalho de arrumar com madeiras seu próprio hábitat. Embora demonstrem satisfação nisso, não deixam de viver nesse mesmo presente uma transgressividade desejosa que neles pulsa como projeções de variações vindouras, pois, quanto ao futuro, o primeiro quer ser professor de caratê; o segundo quer ser veterinário.

Talvez possamos dizer o seguinte: graças ao trabalho manual bem sucedido, essa série de cenas mostra uma espaço-temporalidade afirmada em meio a uma potência coletiva de redenção de vidas. E quando já não mais esperamos surpresa alguma, eis que uma certa intempestividade advém com o aparecimento de Joelson. Com Cícero, víamos o sorriso afável, sua entrega feliz a um presente de afazeres e ganhos suficientes para dignificar sua vida e as dos seus familiares. Joelson aparece, não sobre um fundo de familiaridade, mas como estranheza na iminência de impor-se como potência de rupturas cortantes. A camada superficial dessa estranheza é uma máscara machista: à pergunta, como você se chama?, ele responde em meio a um quase ríspido riso: eu não me chamo; as mulheres é que me chamam. Elas te chamam de quê? A minha graça, Joelson. Ficamos sabendo que ele já foi empreiteiro, mas que agora faz casinhas ali. Casinhas de cachorro?, pergunta o documentarista. Pode ser, responde Joelson, pra você, pro seu pai... pra sua mãe, não, pois que mãe é sagrada. Sente-se o mal estar na própria câmara. A superfície machista não diz o que se passa efetivamente com Joelson. Para ele, aquela situação de trabalho não vale minha força, a minha vontade de trabalhar. É visível que ele não está satisfeito com as perguntas. E assume o comando do diálogo:

- E agora eu vou fazer uma pergunta para você.
- Faz.
- Que porra você é?
- Estudante.
- Com catorze anos, que é que você fazia na sua vida?
- Estudava.
- Com dezesseis?
- Estudava.
- Quantos anos você tem?
- Vinte e um.
- Qual sua graça?
- Thiago.
- Thiago, você ficaria morando num lugar assim?
- Acho que não.
- Você não é doido como eu, não?

- Acho que não.

E Joelson atrai Thiago para si num abraço, não de carnes, mas de tensões que, todavia, não são de rompimento entre eles. Essas tensões estão como que esboçadas por ali, e Joelson parece encarna-las precocemente, encarna-las como repulsa ao que de pior poderá chegar do futuro. Enquanto a recordação das mulheres, principalmente as de dona Quitéria, trazem a dimensão épica de suas vidas passadas; enquanto as cenas ligadas à felicidade de Cícero são como que um flerte lírico com a segurança do presente, a intempestividade de Joelson é como que a trágica preensão antecipada daquilo que está por vir. Thiago, por sua vez, diretor do filme, agora refeito do choque sofrido no encontro com Joelson, documenta sinais desse futuro ameaçador em palavras de Wilson, de Márcia, de Lourdes, de Cícero, mas todos na esperança de uma negociação a menos infeliz possível com aqueles que detêm o poder de ameaçar a ocupação desse território da sobrevivência. Quando precisar sair daqui, diz Cícero, eu arrumo outro local, outra ponte por aí...a via Anhanguera é grande, é muito grande, tem muito viaduto.

E a câmera mostra a pipa enroscando-se no fio, como se uma liberdade para voar estivesse sendo interrompida.

Um mês depois acontece o que até então era uma vaga ameaça futura. É bom avisar que a história desse documentário não é a de um massacre sangrento, como o ocorrido em outros lugares do Brasil. É a história de um desrespeito muito profundo⁴. Documentada com extrema sutileza, vejo nela um convite para meditar sobre o modo como nos relacionamos em nossas convivências. Mas meditar não é submeter acontecimentos a conceitos, pois também estes são acontecimentos mentais a serem testados em suas suscetibilidades à variação das nervuras intensivas do seu fora, esteja este próximo ou distante de quem medita. Graças a esse documentário, acompanhamos a variação da linha intensiva denominada Cícero: ela varia de um afável, feliz e sorridente orgulho de si a uma fisionomia abatida e entristecida pela dor que lhe chega de um desrespeito ao seu modo de

⁴ Como alguns possíveis leitores não tiveram a oportunidade de ver o excelente documentário de que aqui se trata, devo informar que o sr. Celso Pita era o prefeito da capital de São Paulo quando ocorreram de modo desrespeitoso a desmontagem das moradias, o confisco dos materiais e ferramentas, assim como o deslocamento das famílias ocupantes desse espaço. Em face da repercussão negativa desse acontecimento, em face da solidariedade encontrada pelos moradores em prol de sua luta por um espaço liberado para o cultivo de suas vidas, o poder municipal acabou por autorizar o retorno dos moradores, mas manteve seu estilo desrespeitoso ao não devolver aos legítimos proprietários os materiais e os instrumentos de trabalho confiscados.

viver. E essa variação ocorre no plano lírico de uma expectativa de vida, de um querer que nos chega de sua voz quando a palavra “fim” já escorre na tela: o que é que eu quero da minha vida? Ser um homem bem feliz, ser feliz na minha vida. A linha Joelson, por sua vez, é aquela de uma tensão crescente, vai de uma vontade capaz de romper limites do ambiente a um aplaudido brado de condenação do ato desrespeitoso, a tal ponto que seu protesto avisa que esse desrespeito é capaz de gerar mais um marginal. Essa linha varia sobre outro plano de intensidades, o plano trágico que sua voz enuncia logo depois da voz de Cícero, quando o leteiro já está sumindo: da vida, eu quero resposta, não quero pergunta; eu quero resposta.

Cruzamentos variados dessas duas linhas são notáveis em outras tomadas, seja nas que captam a braveza de Lourdes, obrigada a recolher-se num cálculo monetário, maneira desesperada de obter uma compensação por todo um conjunto de sacrifícios lançados por terra; essas linhas intensivas ainda se cruzam num diálogo em torno do nada como futuro e até mesmo no oportunismo malandro que se sente justificado em sua opção de partir para o roubo; elas se cruzam ainda no soluço de quem não vê outra alternativa, a não ser botar fogo em seu próprio barraco, o mesmo que ele chegou finalmente a erguer para seus filhos e para seu cachorro, coisa que não conseguira fazer, antes, como coletor de papéis dormindo sob árvores, mas que é agora uma moradia criada por ele graças ao trabalho de fazer casinhas, trabalho que ele honra e chama de profissão dada a ele por Deus, esse ser a quem ele agradece toda noite, ajoelhado ao pé da cama, a mesma que ele está ameaçado de perder, a não ser que um deus de luta brote nele próprio.

Reaprendo aí que viver sob o ataque dos problemas é conviver com perguntas que vão se embutindo nas entranhas como um convívio variadamente estreitado com a procissão do morre-se. Por isso, Joelson não aparece como simples ódio ressentido contra o que ele não pode ser ou ter, mas emerge como trágico clamor de vida, o clamor que quer respostas, que quer saídas e não perguntas, pois que destas sua própria existência já está locupletada. E a linha Cícero quer também isso, mas numa outra modulação, aquela pela qual a vida procura saídas felizes. De que modo nossas próprias subjetividades combinarão esses devires em nossa contemporaneidade?

Desde há muito tempo, a filosofia ocidental goteja reflexões éticas que não me soam indiferentes ao que ocorre nesse documentário. Uma dessas gotículas tem o nome grego de

aidós, um respeito dito por Demócrito de Abdera⁵ para pensar um procedimento que pudesse reunir dignidade própria e dignidade alheia. Combinar respeito e justiça (*aidós* e *dike*) entre todos os homens aparece, em Platão, como conselho de Zeus para garantir a subsistência das cidades⁶. No sentimento do sublime, em Kant, o respeito (*Achtung*) é interpretado como sinal de nossa vocação ou destinação supra-sensível⁷ e, como sentimento moral, produzido unicamente pela razão, o respeito aparece como incentivo para fazer da lei moral a nossa máxima de ação, lei pela qual sou instado a agir de tal modo que a máxima da minha vontade possa, ao mesmo tempo, valer como princípio de uma legislação universal⁸. Mas por que me lembrei dessa discutida fonte kantiana dos imperativos categóricos? Porque ela se choca com as “falsidades, ingratidões e injustiças” que os homens cometem entre si, o que os coloca, diz ele, “em contradição com aquilo que eles poderiam ser se quisessem”, o que acaba gerando nos velhos meditativos uma “tristeza sublime”, sublime porque repousa na idéia que não se conforma com aquilo que os homens “cometem contra si próprios”⁹.

E assim por diante. Cada uma dessas gotas ondula num mar de outros conceitos do mesmo filósofo, e aí se agitam no variável jogo de sua endo e exo-consistência. O importante a ser aqui destacado é a possibilidade de serem elas tomadas como gotas conceituais que homens e mulheres transformam em armas de luta na imanência dos problemas. A meu ver, o documentário que veremos é um convite para tratarmos com muito respeito os modos de coexistência nos quais o respeito mútuo vai elaborando formas de auto-dignificação dos participantes. É preciso manter o respeito como imperativo ético-político: “vou tratar o povo com o respeito que eu tinha pela minha própria mãe”, foi o que acabou de dizer (sem edipianismo, penso eu) o candidato agora eleito para a presidência do Brasil¹⁰. Reabre-se uma espécie de paixão que talvez interesse a todos: a paixão de fazer do respeito uma arma de luta que a própria vida, diferenciando-se, parece promover como operador de sua auto-dignificação.

⁵ Demócrito, *Fragmento 264*, Diels. Cf. *Os pré-socráticos*, SP, Abril Ed., 1973, p. 350, tr. de Anna L. A. de A. Prado.

⁶ Platão, *Protágoras*, 322 c-d.

⁷ Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, § 27.

⁸ Kant, *Crítica da razão prática*, livro 1, cap. 1.7, cap. 3.

⁹ Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, § 29.

¹⁰ FSP, 1/11/2002.

Mas, em conseqüência, isso também quer dizer mais uma coisa: que, mesmo como atitude de prudência ardilosa, isto é, como abertura prévia ao que outrem pode oferecer de interessante, o respeito vem a ser capaz de treinar a sensibilidade e os conceitos no sentido da contemplação das surpresas, no sentido do livre ou constringido recolhimento, no sentido, enfim, da absorção suscetível às interferências inovadoras, às emergências de novos problemas ou a novas perspectivas de problemas que se reiteram. Respeito, não como palavra de ordem numa moral de pregador, mas como cautela semi-silenciosa numa ética de aprendiz. Em vez de uma atenção verbosa ao Ser, cuja morada ela ajudaria a entreter, a filosofia contemporânea está aprendendo, junto a moradias dos entes ou doentes, o quanto o próprio ser é neles submetido aos imperativos de todos os outros verbos que não param de emergir como intensiva caótica de devires. Aprender a andar por intervalos entre saberes e práticas, não com a ambição imperialista de nos dar o conhecimento total, mas com uma eficácia muito especial: a de atizar em cada caso a brasa que já dispõe de um fogo de questionamento, mesmo que minúsculo, algo que não tem a aparência de uma explosão de torres, mas que talvez dure muito mais, pois, nos processos de subjetivação, ela concorre para provocar variações nos modos de perceber, sentir e pensar. Quero repetir o que Deleuze deixou bem claro: que filosofia, em vez de prestar serviço ao irracional racionalismo de grandes Potências, pode ser uma aliada pensante dos fluxos desejosos pelos quais o social foge por todos os lados.

È óbvio que não estou proclamando cegamente um oba-oba a linhas de fuga quaisquer, pois já ficou estabelecido acima uma espécie de critério de seleção: que vinguem as linhas de fuga nas quais a vida encontre vetores que dignifiquem sua complexa diferenciação. A meu ver, esse critério seletivo se insinua na própria aplicação daquilo que parece brilhar na interseção de textos de Deleuze e Nietzsche, que é, justamente, o princípio da afirmação diferencial. É deste princípio que o pensar por oposição ou negação pode ganhar alguma relevância, pois, sem ele, o negar e o opor-se acabam por aderir, seja a uma diferença despótica, seja a uma estratégia de subalternidade em relação à problemática instaurada por forças adversas. Livro-me de uma tal subalternidade quando afirmo uma nova problemática, não por simples vontade narcisista de originalidade, mas porque afinei minha sensibilidade e pensamento com os imperativos de uma diferença que já está me forçando a sentir e a pensar diferentemente. Com efeito, se aprender é uma receptiva-

atividade ocorrendo como choques nos curtos-circuitos que se dão entre signos (a serem decifrados) e acontecimentos (que não se esgotam em sua efetuação histórica em estado de coisas e nos enunciados), então, aprender *com* outrem é embarcar num devir que intensifica os envolvidos numa aliança de questionamentos, e não de adesões recíprocas. Acho que um tal devir ocorreu e ainda ocorre entre Lula e eleitores brasileiros. Com efeito, observando e sentindo essa tão recente eleição, noto que se trata de um alegre encontro num movimento feliz de intensidade questionante. Insisto nisso, porque esse encontro e esse movimento, que ainda reúnem Lula e eleitores, parecem-me duplamente irredutíveis: de um lado, não se reduzem às históricas simbioses populistas entre líderes carismáticos e o povo; por outro lado, não se reduzem à submissão a presunçosas retóricas que promovem o pior lado da necessária competência técnica, o lado cego aos gritos da vida.

É em função de tais gritos que podemos constatar o quanto há de mundos e mais mundos ocorrendo entre os dois termos que orientam nosso encontro. Seja qual for a época considerada, o que se passa entre “bárbaros e civilizados” são multiplicidades concretas de modos de coexistência. Os envolvidos nessas multiplicidades exteriorizam seus envolvimento em sentimentos, reações, ações, criações estéticas, enunciados etc. Com isso, acabam exprimindo aquilo que, neles, torna-os sensíveis aos diferentes problemas e respostas que dão espessura vital a esses modos de convivência. Ora, em sua universalidade abstrata, os termos “bárbaros e civilizados” simplificam em demasia a complexidade do que ocorre nesse meio de vida, nesse hábitat. Como o princípio de negação ou oposição facilita o descanso da atividade de pensar, é comum encontrarmos dicotomias desse tipo. Ora, o importante, -- e o nosso encontro aqui em Fortaleza parece deixar algum rastro a esse respeito, -- é atravessarmos a camada abstrata das dicotomias desse tipo e distinguirmos aquilo que diferencia efetivamente a inserção dos participantes em seus combates na imanência. E é provável que um tal esforço acabe mostrando que há todo um universo de clandestinidades entre uma linha dita bárbara e outra linha dita civilizada. O social implica potências de um meio muito mais rico em linhas e em surpreendentes cruzamentos de linhas. Antropólogos nos mostram que se pode comer o inimigo, não para simplesmente matar a fome ou nega-lo como vivente, mas para incorporar sua admirável força, o que, a rigor, redundava numa homenagem a ele. Pergunto se podemos nos chamar de civilizados por não praticarmos esse tipo de homenagem. Essa pergunta salienta que

