

Notas introdutórias a um jeito de pensar

José Antonio Rego Magalhães³⁸

Resumo: Nestas notas, procuro articular, a partir da palavra jeito, das suas derivações – notadamente a palavra jeitinho e a discussão em torno dela nas interpretações do Brasil –, e das muitas expressões idiomáticas em que aparece, um jeito singular de pensar e falar, a partir do qual recolocar uma série de problemas político-filosóficos. Começo situando o jeitinho e o jeito, a partir de uma conexão entre a sociologia do Brasil e o debate biopolítico, na articulação entre o público/político e o privado/corporal. Discuto, em seguida, como um jeito articula a relação entre possível e impossível (não ter jeito, ficar sem jeito, dar um jeito) e a questão do aprendizado (pegar o jeito). Um jeito vai aparecendo mais em termos de atitude corporal, isto é, não uma forma do corpo, mas um diagrama de vetores de tensão muscular como virtualidades de movimento que se dispõem sobre uma situação. E vai se colocando a questão de como vários jeitos podem conectar-se e formar um esquema comum, uma atitude política. Por fim, busco esquematizar algumas consequências do jeito de falar e pensar delineado, mas sobretudo chamar a atenção para a sua contingência e para a ausência de qualquer prioridade sua em relação aos demais jeitos.

Palavras-chave: Jeitos; Interpretações do Brasil; Biopolítica; Corpo.

1. Introdução

Digamos que uma expressão idiomática é um jeito de falar. Isto é – um jeito singular de falar. Uma expressão idiomática só se compreende em um idioma, e o seu sentido (ou o seu uso – dá no mesmo) não se depreende da soma do sentido das palavras que a formam. Daí sua dificuldade especial de tradução.

Por exemplo: podemos dizer que vaca em inglês é cow, em francês é vache, em alemão, Kuh, e assim por diante... Mas como se diz em inglês que a vaca foi pro brejo? O problema da tradução, aqui, já não é bem o mesmo. Teríamos que encontrar uma

³⁸ Doutorando em Teoria do Direito, Ética e Construção da Subjetividade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Sociedade, Direitos Humanos e Arte pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

outra expressão, mas nunca seria, rigorosamente, a mesma coisa. Parece haver algo específico que é impossível de dizer na língua de chegada. Algo de irreduzível.

Digamos, *something has gone down the drain*. Algo deu errado, é certo... Mas é evidente que não tem vaca nessa fala, e nem brejo. Dizer a vaca foi pro brejo não é só dizer que algo deu errado. É conjurar um mundo em que tem vaca (e, a rigor, uma só vaca); em que perto tem brejo; em que a sede pode levar uma vaca a dirigir-se ao brejo; em que uma vaca atolada pode fazer um problema insolúvel – fome, por exemplo. É todo um esquema vivencial de que se depende para que essa expressão possa surtir os efeitos que supõem-se nela, toda uma distribuição de elementos que ela estabelece.

É como se houvesse, então, um complexo de vivências, de jeitos de sentir, de pensar, etc., ligados a esse jeito de dizer. Não é fácil dizer do que se trata, ao ponto em que a única maneira de explicá-lo talvez seja repetir a expressão, quem sabe acompanhá-la de um gesto, de uma certa modulação de voz, ou então contar um caso ou toda uma história... Em todo caso, tender para dentro, ao máximo da especificidade, em vez de procurar correspondências. Um jeito de falar é singular ao remeter a uma distribuição singular de jeitos de sentir, pensar, dizer, etc.. Nesse sentido, um jeito de falar é como um big bang ou um fiat – faz um mundo.

Mas e o jeito de falar que se assume quando se fala de jeito, quando se usa a palavra jeito (ela em si difícil de traduzir) e todas as expressões idiomáticas ligadas a ela – não ter jeito, dar um jeito, ter jeito para a coisa, tomar jeito, pegar o jeito, ajeitar, ficar sem jeito, jeitinho, jeitão, jeito disso, jeito daquilo, pelo jeito...? Que mundo é esse que se faz? Que jeitos de sentir/pensar se jogam a cada vez, por cada uma dessas expressões, e pela junção entre elas? Talvez seja preciso pensar que, se na língua os seus sentidos não encontram-se propriamente conectados, na fala³⁹ há de ter havido um impulso ou complexo de impulsos comum a fazer com que essa palavra jeito fosse aparecendo e se consolidando em cada uma dessas ditas expressões idiomáticas independentes. Consideremos isso um jeito de falar, que opera primeiramente na fala – só secundamente na língua. Ou um complexo de jeitos – que, a esta altura, dá no mesmo.

³⁹ Remeto aqui à distinção entre *langue* (língua) e *parole* (fala) na linguística estruturalista de Saussure (1995). A primeira se refere a um sistema, uma “instituição linguística” abstrata em que significantes e significados apresentam-se conectados na forma de signos. Ela pressupõe uma operação baseada na sincronia, isto é, em conceber-se a língua como se pudesse ser apreendida de uma só vez em seu todo, desconectada do seu devir histórico – como se fosse possível tirar uma fotografia da língua em um dado momento. Já a segunda, a palavra viva, é o conjunto das práticas enunciativas singulares em sua constante transformação, consideradas diacronicamente e, assim, inacessíveis ao estudo linguístico científico que a apreciação sincrônica possibilitaria.

Esse jeito de falar só pode ser irreduzível aos modos disponibilizados pelos discursos de modo, às formas pressupostas nos discursos de forma. Só pode tratar-se de um jeito específico, singular, de pensar e de sentir, e no qual não necessariamente opera uma separação definida entre pensar e sentir, como tantas outras separações implicadas por modos de discurso mais tradicionais. Há um frescor em partir-se daí – e aí está a proposta destas notas: esquematizar um projeto aberto de exploração a partir desse jeito específico de pensar/sentir/falar que se joga com a palavra jeito. Traçar um mapa desse território por explorar.

Dizer jeito fala – e neste primeiro aspecto já entramos –,

1. da singularidade e do caráter situado de um ponto de partida no pensamento; da impossibilidade de pensar senão estando lançado numa situação (etimologicamente, como será visto mais adiante, dizer jeito é dizer lançado), sem que isso implique na transformação dessa situação em uma essência;

2. da especificidade de certas questões ditas brasileiras (pensadas assim não a partir da abstração do Estado-nação, mas de uma vivência situada), sejam as de sempre, sejam as atuais; de formas culturalmente ou linguisticamente específicas em que essas questões se colocam; e das possibilidades oferecidas pela transposição entre esse nível situado e um nível dito global;

3. da questão da regra (geral) e da exceção (específica, singular, contingente): um jeito, ou, mais especificamente, um jeitinho, sendo o gesto pelo qual excepciona-se uma regra geral em face de um caso singular (Barbosa, 1992); ou, de um ponto de vista mais especificamente jurídico,

4. da relação entre o direito como sistema de regras abstratas e a justiça como dizendo respeito sempre ao singular (a decisão justa para justo este caso) – mas pensada, aqui, a partir da injustiça, de uma incidência injusta de violência sobre um corpo. Fala também

5. da inventividade implicada pelo jeito no sentido da gambiarra, entendida em termos da reapropriação de um meio para um uso diferente do seu uso canônico, que tem seu ponto de partida na precariedade e na impotência, mas que aponta para o imenso potencial criativo dos despossuídos;

6. do corpo e dos afetos, pois é sempre com jeito (no trato, no tom de voz, na forma de portar-se), e a partir da simpatia (“gostei do jeito dela”) que pede-se para dar um jeitinho. Fala, então, da negociação da suspensão da regra na corporalidade e na afetividade, e não na abstração. Essa suspensão diz sempre

7. da situação de vulnerabilidade de um corpo, que precisa não apenas achar-se nessa situação, mas mostrá-la, exibir sua vulnerabilidade como tal, e assim transformar a vulnerabilidade em potência de afeição. O que, aliás, é falar

8. da relação de poder ou de força de uma maneira não exatamente agonística, cuja estrutura não precisa dispor-se em termos de um polo diretamente oposto ao outro, e em que os deslocamentos de equilíbrio e de tensão podem implicar em que a fraqueza possa ser, às vezes, mais forte que a força – o drible, a capoeira, “todas as situações paradoxais nas quais a maior força e a maior fraqueza intercambiam-se estranhamente” (Derrida, 2005, p. 20, tradução minha). Falar de jeitos fala, também,

9. da transição entre o impossível e o possível e da questão do acontecimento – algo não tem jeito (o Brasil não tem jeito, por exemplo, ou não tem jeito de um Zé Ninguém acessar um espaço tal) até que dê-se um jeito. Coloca-se aí toda a questão da ação, da prática, do gesto, da potência e da impotência, etc.; e sempre a partir

10. das atitudes e posturas corporais pensadas como jeitos, isto é, esquemas sensório-motores dinâmicos, de um corpo que não é redutível à soma dos músculos, ossos, órgãos, etc., mas que constitui-se e reconstitui-se constantemente em termos de vetores, de configurações contingentes de força, que são um ou outro jeito de portar-se – um jeito de falar e de pensar não é antes uma abstração mental que uma atitude corporal (ou corpóreo-mental). Fala, ainda,

11. do aprendizado, seja a um nível individual, seja social, ou mesmo para além do social, como desenvolvendo-se na corporalidade e evoluindo por um ganho material de consistência: para ter jeito com alguma coisa, é preciso pegar o jeito, e pegar jeito é algo que faz-se na prática; conhecimento não-proposicional e impossível de transmitir abstratamente no discurso, por aquilo que Paulo Freire (2016) chamou de transferência bancária;

12. da percepção de elementos sutis, que permite obter certas intuições ainda que não se saiba apontar para os seus fundamentos – nesses casos, diz-se que pelo jeito o tempo vai abrir; pelo jeito isso ainda vai demorar, etc. Falar de jeitos nos leva, por fim, a falar

13. da questão da modernidade e da sua relação essencial com a colonialidade não a partir de uma concepção linear do tempo ou da história – ela mesma um efeito da modernidade –, em que teríamos o arcaísmo pré-moderno, a modernidade e depois o que se pudesse chamar pós-moderno, mas de um ponto de vista em que aquilo que tem-

se como arcaico pode também projetar-se para além da modernidade e mostrar-se, do seu jeito singular, mais avançado que ela. É a questão, também,

14. da democracia, pensada não como um conjunto bem-definido de instituições que tem-se ou deixa-se de ter, que no Brasil nunca teríamos tido, por nunca termos sido realmente modernos, e nem viríamos a ter – afinal o Brasil não tem jeito –, mas como democracia por vir (Derrida, 2005) que não se projeta como ideal regulativo em um futuro linear, mas que inventa-se também a partir das sobras do passado, e que nunca se alcançou propriamente em parte alguma. Tudo isso tende a disponibilizar um pensamento

15. da singularidade radical de cada coisa, não havendo separação entre a coisa e um jeito de pensá-la, de abordá-la, de tender a ela; cada coisa tendo jeito de pensar e de dizer; podendo cada uma ser pensada a partir de cada outra; não havendo prioridade epistemológica de um jeito sobre qualquer outro; e produzindo-se, assim, uma atitude radicalmente pluralista e experimental, em que a democracia é levada a todos os níveis do pensamento – ao que poderíamos chamar um nível ontológico, ou metafísico, se não optássemos por um jeito de falar que fala de democracia.

Para passar correndo por tudo isso – que, note-se, não se diz por meio de diferentes sentidos da palavra jeito, quanto aos quais se pudesse decidir em cada caso, segundo o contexto. A subdivisão acima é arbitrária, é claro – seria igualmente possível cortar segundo outras linhas. O que importa, porém, é que todos os aspectos estejam implicados a cada uso, que um jeito de falar faça-os aparecer sempre de uma vez. Outras implicações ou outros pontos de vista sempre poderão aparecer em torno do mesmo complexo de expressões – outros jeitos de abordar outras questões –, afinal o presente rol não deve exaurir já de início o campo de exploração que se dispõe a abrir.

Nesta introdução, tratou-se de esboçar um esquema geral – mesmo que muitos dos seus pontos possam ter soado gratuitos – do campo que o presente ensaio procurará percorrer mais detidamente a seguir. Se for possível desenvolver-se aqui uma explicação e uma articulação de alguns desses aspectos, e sobretudo um jeito específico de pensá-los, já terá sido um começo para o projeto (mais uma palavra da mesma raiz de jeito) que estas notas tentam delinear.

2. Entre o público e o privado, dar um jeito

Este projeto pode ser objeto de uma desconfiança inicial, à qual vale a pena dirigir algumas considerações. Trata-se da crítica segundo a qual a tradição de pensamento mais canônica na sociologia brasileira – os chamados intérpretes do Brasil ou tradição da formação brasileira, ou pelo menos uma vertente dessa tradição que às vezes é chamada culturalista – o fez de uma maneira essencializante ou excepcionalista, como se o Brasil fosse tão diferente do restante do mundo que seria possível pensá-lo em apartado; como se, por exemplo, os problemas ligados à modernidade e ao capitalismo no Brasil pudessem ser separados, sem prejuízo à sua compreensão, das questões da modernidade como um processo global. Uma referência de destaque, hoje, nessa posição crítica, é o sociólogo Jessé Souza (2009), que, não por acaso, se refere a essa tradição (Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro, Roberto DaMatta), ao criticá-la, pela expressão “sociologia do jeitinho”. Em diversos pontos do seu elogiado *A Ralé Brasileira*, e repetitivamente ao longo do restante da sua obra, Souza acusa essa tradição de tratar o povo brasileiro como se fosse constituído de “marcianos verdinhos”, como se as questões consideradas tipicamente brasileiras (invasão do Estado pelos interesses empresariais, indistinção entre público e privado, relação complexa entre indivíduo e pessoa, etc.) fossem de todo alheias ao restante do mundo.

Com efeito, esses sempre foram problemas inerentes ao conceito moderno de Estado e ao capitalismo enquanto tais, e parecem sê-lo cada vez mais, na medida em que a invasão do espaço público pelos interesses privados e a indistinção entre economia e política levam as democracias ocidentais à sua crise. Disso não decorre, porém, nem que os mesmos problemas não se apresentem, entre nós, de uma maneira específica/singular (o que, aliás, é apenas obvio), nem que o estudo do nosso caso não possa provar-se útil ou interessante. Pelo contrário, é justamente porque a condição do Brasil não difere em termos absolutos daquela do resto do mundo que o estudo dos nossos mecanismos de governo do social, bem como das estratégias desenvolvidas em resistência a esses dispositivos, mostra-se interessante em sentidos que ultrapassam o âmbito do estudo sociológico do Brasil – e sobretudo de um debate “culturalista” –, alcançando questões (bio)políticas e subjetivas cujas implicações são globais.

Nesse ponto, é interessante pensar, de um lado, em termos de um devir-mundo do Brasil, à medida que as linhas da globalização nos atravessam em seus aspectos potentes e negativos, e, de outro, de um devir-Brasil do mundo (Cocco, 2009) à medida que problemas que poderiam ter aparecido como especificamente brasileiros se mostram

como tendências mundiais, e que estratégias de resistência que apareciam como versões derivativas ou exotismos passam a expor sua potência em contextos inauditos.

Jeitos tem vários de dispor esse campo problemático ao mesmo tempo local e mundial, arcaico e contemporâneo. Um, que serve aqui, concebe um mecanismo que ao mesmo tempo vincula e separa poder instituinte e poder instituído, o fundamento da autoridade e o seu exercício, o seu ser e a sua prática, liberando a gestão puramente técnica/econômica da vida e desvinculando essa gestão (privada) de qualquer princípio democrático (público) (Agamben, 2007). Falar dessa articulação complicada (que não é bem uma indistinção) entre o público e o privado, entre o político e o econômico, como um mecanismo, não é só uma referência de cultura pop: Agamben (2007) fala de uma máquina governamental do ocidente, ao passo que Deleuze e Guattari (1980), resguardadas as devidas diferenças, falam, por exemplo, de máquinas abstratas e aparelhos de captura. A opção por esse jeito de falar, que fala de máquinas, não é, de modo algum, gratuita – é uma maneira de pôr tudo em termos, antes de mais nada, de funcionamento, isto é, de subordinar a questão do ser à do fazer.

Do lado do poder constituinte, isso lembra que constituição, antes de ser uma entidade estática, é o ato de constituir algo, e que um corpo político não está dado, mas deve ser organizado na prática para apresentar-se como tal. O problema, aí, é o da representação e da sua crise, já que é por meio do mecanismo da representação que a vontade geral pode ser considerada representativa de todas as singularidades sob a égide, ou, em outras palavras, que o vínculo-cisão entre o poder político e a atividade do povo se institui e mantém⁴⁰. A representação, nesse sentido, é sempre um mito, um fetiche, que, embora seja produto de uma atividade real, procura desvincular-se dela e apresentar-se como soberana. É impostora, na medida em que esconde de onde vem para mostrar-se como o que não pode ser. Caracteriza-se pela impostura, ademais, no sentido da atitude corporal: no Estado leviatã, a decisão soberana quer ser uma coisa da cabeça, como se a cabeça fosse efetivamente soberana em relação ao corpo, como se a decisão não viesse do corpo. Trata-se de um jeito (uma imagem do corpo) empertigado, rígido; de um corpo que não se experimenta, que não se conhece, e que, para não ficar

⁴⁰ Hardt e Negri (2004, p. 241, tradução minha) apontam que “a representação preenche duas funções contraditórias: ela liga a multidão ao governo e, ao mesmo tempo, a separa. A representação é uma *síntese disjuntiva* no sentido em que simultaneamente conecta e corta, junta e separa.” À mesma medida em que a modernidade estende o conceito de democracia antigo, do governo de muitos, para o governo de todos, ela ao mesmo tempo encontra a necessidade de defender o poder político contra o perigo dessa democracia absoluta, e o mecanismo que encontra, para tanto, é o da representação.

sem jeito, endurece o gesto e insiste no primado da cabeça, que ergue orgulhosamente para o alto.

Vivemos, hoje, essa impostura democrática, e temos a sensação clara de todo o teatro democrático como impostura, dos políticos como impostores, e das aparições do Estado em nossas vidas como imposições, seja para cobrar impostos que não retornarão no formato de serviços, seja para impor a ordem pela forma enrijecida da polícia e da força militar. Impõe-se assim, à revelia do princípio democrático, uma gestão privada e econômica da vida, abandonando toda a vida social a serviço dessa economia, e apenas intervindo para mantê-la sob controle – sempre na forma da emergência e pelo recurso a dispositivos de exceção. Como posto por Benjamin (1987) e desenvolvido por Agamben (2004), cada vez mais o estado de exceção se torna a regra, no sentido de que já não é a norma geral (que se suporia democraticamente fundada) que governa, mas o recurso, em cada situação singular, a uma decisão excepcional. A impostura representativa, então, do lado do poder constituinte, libera a cada vez, do lado do poder constituído, o governo por impostura – eis o mecanismo.

Da exposição dessa impostura (fundamento fictício da autoridade; imposição tautológica da força; desarticulação entre mente e corpo) só pode decorrer, como conclui Derrida (2005) em sua leitura de Benjamin, que aquilo que temos por democracia não merece esse nome, e que, portanto, a democracia – o que quer que venha a ser isso – permanece ainda por vir. Agamben (2011) aponta que a palavra democracia, hoje, pode referir-se seja a uma forma de poder constituinte, caso em que estariam em questão os dispositivos jurídico-políticos pelos quais se institui a autoridade, seja a uma forma de governo, isto é, a um conjunto de técnicas de gestão pelas quais a vida nas sociedades democráticas é organizada. Em cada um dos casos recai-se, evidentemente, em um dos aspectos da impostura democrática recém descrita, razão pela qual o autor sugere que a tarefa por fazer talvez seja a de “desarticular [esses dois elementos, essas duas racionalidades] e liberar, assim, esse ‘ingovernável’ que é ao mesmo tempo a fonte e o ponto de fuga de toda e qualquer política” (Agamben, 2011, p. 4). Não nas instituições democráticas, portanto, nem nas práticas do bom governo democrático, mas no que escapa sempre a deixar-se governar, é que se deve procurar o fundamento da democracia – justamente lá onde não se encontrará nada parecido com um fundamento.

Se a confusão entre o público e o privado, a vida política e a vida biológica, é o sinal do estado de exceção tornado regra, o jeitinho, nas interpretações do Brasil, pode

ser pensado como o seu avesso – aquilo que Benjamin (1987, p. 226) chamou de “um verdadeiro [ou efetivo] estado de exceção”. Não é em um retorno ao império da regra geral, mas em algo como uma radicalização da exceção que se busca o elemento a partir do qual subverter o mecanismo. É do que se fala quando se fala em jeitinho: não apenas o recurso à singularidade do privado a fim de excepcionar a generalidade do público, mas um recurso afetivo que complica as distinções entre público e privado, abrindo um outro jeito de estar junto – talvez aquilo a que Benjamin (2011, p. 139) se refere como um certo “cultivo do coração” que possibilitaria uma comunicação não-mediada, uma linguagem que não operasse pela representação.

É importante ressaltar que, ao contrário do que é frequentemente sugerido, o jeitinho não é um produto das raízes patrimonialistas das instituições brasileiras, em função das quais o público e o privado teriam estado, na formação do Brasil, desde sempre misturados, a não ser como estratégia subversiva – justamente tornando a vida possível, para aqueles sem poder ou título algum, diante de instituições autoritárias e da ausência de mobilidade social. Se o sujeito das democracias liberais é o indivíduo, com seu espaço de liberdade definido por regras gerais, e o da sociedade patrimonialista/estamental é a pessoa, definida pela rede de relações pessoais e patrimoniais que mobiliza em função dos seus interesses (DaMatta, 1997), o jeitinho, como ressalta Livia Barbosa (1992), não caracteriza nem o indivíduo, nem a pessoa; não depende nem das faculdades de um sujeito moderno abstrato, nem de uma posição social privilegiada. Ele se exerce – como Rancière (2014) diria do poder democrático – a partir de uma absoluta falta de título. Seu sujeito, se há, é um qualquer.

Essa diferença se expressa na distinção estabelecida, em DaMatta (1997) e Barbosa (1992), entre o “você sabe com quem está falando”, ato de fala que define as relações de privilégio pessoal, e o jeitinho. Enquanto o primeiro se funda, necessariamente, em um saber-com-quem (é preciso saber quem é essa pessoa com quem se fala, quais suas relações, se seu nome é conhecido), um jeitinho depende, ao contrário, de um não-saber-com-quem. Daí que, para DaMatta (1992), aquele que lança mão do jeitinho obtenha o que deseja “ficando [...] ‘mais igual’ do que os outros”. A expressão não deve ser lida aqui no sentido irônico, como se o agente se colocasse acima dos demais em uma escala de importância, mas levando a sério o caráter paradoxal da expressão “mais igual”, isto é, no sentido de uma igualdade que excede não apenas a desigualdade das pessoas, mas mesmo a igualdade formal/limitada dos indivíduos. Barbosa (1992, p. 32) informa que, na sua pesquisa, “todas as pessoas

entrevistadas conhecem, praticam ou fazem uso das expressões jeitinho brasileiro ou dar um jeitinho”. Segundo ela, “o jeitinho é pensado como algo utilizado por todos na sociedade brasileira, ‘do contínuo ao presidente’, como, figurativamente, disse um dos entrevistados”. Isso não significa, porém – como supõe, por exemplo, Jessé Souza –, que a corrupção do rico seja jeitinho tanto quanto a malandragem do pobre. O jeitinho é pensado como algo do acesso de todos não porque tudo o que todos fazem se enquadre igualmente nessa categoria, mas porque o próprio conceito de jeito pressupõe uma disponibilidade irrestrita, um uso comum, uma igualdade absoluta como pano de fundo. “Enquanto eu posso pedir um jeito a um desconhecido, o favor”, como pertencente ao mundo das pessoas-com-relações, “não pode ser pedido a qualquer um” (Barbosa, 1992, p. 34) – só a certas pessoas.

2.1. Jeito e gesto

Embora as palavras tenham raízes diferentes, os conceitos de jeito e de gesto se aproximam muito no português. Jeito vem do latim *jactus*, particípio passado do verbo *jacere*, que significa lançar, jogar. Já gesto vem de *gerere* – gerir, portar sobre si. Ambas palavras, ainda assim, podem referir-se tanto à forma corporal por meio da qual se faz ou se pode fazer alguma coisa quanto à aparência correspondente a essa forma. Com efeito, gesto pode significar tanto o movimento do corpo a fim de exprimir ideias ou afetos, quanto à aparência, ao semblante, à fisionomia.

Ambas palavras guardam ainda relação, de um lado, com os dispositivos de governo e, de outro, com a sua subversão. Do lado do governo, observa-se a relação próxima entre a palavra gesto e outras como gerir e gestão. Ao mesmo tempo, se abre a possibilidade de um pensamento do processo (em oposição à situação estática) a partir do tempo verbal do gerúndio, que confere à gestão a conotação daquilo que está em processo de fazer-se, mas ainda não acabado. Nesse aspecto aberto/inventivo da noção de gesto talvez possa inserir-se a sua raiz no verbo sugerir, que, significando etimologicamente gerir por baixo, sugere uma série de relações possíveis não só com o campo do convencimento afetivo e não-violento, mas também com as práticas da malandragem e do contrabando como técnicas subversivas sem confronto direto.

Agamben (2015, p. 58), em suas “Notas sobre o gesto”, insere o problema da definição de gesto na esfera geral da ação, porém o distingue tanto do agir (*agere*) quanto do fazer (*facere*). Para ele, “o que caracteriza o gesto é que, nele, não se produz

nem se age, mas se assume e suporta”. A partir de Aristóteles, Agamben (2015, p. 59) explica que “se o fazer é um meio em vista de um fim e a práxis é um fim sem meios, o gesto rompe a falsa alternativa entre fins e meios [...], e apresenta meios que, como tais, se subtraem ao âmbito da medialidade, sem se tornarem, por isso, fins”. Para o autor, se uma “finalidade sem meios é tão alienante quanto uma medialidade que só tem sentido em relação a um fim”, o gesto “é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal”.

Nesse gesto, Agamben aproxima o gesto do puro meio que, em Benjamin (2011), apresenta-se como a forma de ação humana capaz de escapar ao círculo que liga poder instituinte e poder instituído. Ao subtrair-se à dialética entre o fundamento da autoridade (esfera dos fins) e a sua administração (esfera dos meios voltados a fins), e, assim, à da linguagem como representação, o gesto acaba fazendo-se “gesto de não ter êxito na linguagem” (Agamben, 2015b, p. 60), o que o aproxima da “improvisação do ator para suprir um vazio de memória ou uma impossibilidade de falar”. O gesto como jeito, o jeito como gesto, partem de uma situação ética singular em que um corpo vulnerável, como antes e depois da linguagem, se lança no improviso.

Se, em uma situação de jeitinho, a simpatia implicada depende da afetividade no jeito de quem pede, é essencial que essa afetividade exponha-se não como um meio para um fim, mas como um meio puro. Se ficar claro que quem pede o jeito está interpretando um papel, com a finalidade de obter uma vantagem, já não se dará jeito algum. São os gestos espontâneos de alguém, que se mostram a despeito de qualquer finalidade, que podem conquistar o afeto do outro, ao expressar a verdade de um sofrimento, de uma fraqueza, etc.

O jeito, assim, aproxima-se do gesto por pertencer a essa esfera da ação que não se identifica nem ao fazer (como quando um poeta escreve uma peça ou um legislador faz a lei), nem ao agir (quando um ator age a peça, ou um agente do Estado exerce a força da lei). Agamben associa essa terceira esfera, ligada ao verbo *gerere*, às ações que não põem nem aplicam nada, mas sim assumem e suportam seu próprio ato, expondo-o como tal. Esse verbo, para ele, fala de “uma maneira de comportar-se e de agir que exprime uma atitude [*atteggiamento*] especial do agente a respeito da ação” (Agamben, 2017, p. 137, tradução minha), a um ponto em que ação e agente se tornam indistintos. Eu nem propriamente sou (ou tenho) o meu jeito, nem propriamente o executo (como um ator). Um jeito – uma atitude – se assume e se suporta.

Nesse sentido, o jeito é uma atividade sem obra, que não produz nada – não produz, por exemplo, a manutenção do direito (poder constituído), nem produz um direito novo que substitua o antigo (poder constituinte). Trata-se, antes, de “uma atividade ou uma potência que consiste no desativar e tornar inoperosas as obras humanas e, assim, abrir a elas um novo uso possível” (Agamben, 2017, p. 138, tradução minha). Aí começa a aparecer mais claramente a relação – da qual, por outro lado, ninguém duvida – entre o jeito (desativação de uma regra geral em face de uma situação específica; imagem de uma corporalidade) e a gambiarra (retirada de um objeto do seu uso tradicional para emprestá-lo a um uso inesperado, face à precariedade). Um jeito, mesmo na relação entre o corpo e a norma, é sempre gambiarra: retirada dos gestos do seu uso finalístico; desativação do direito como ordem de meios legítimos e fins justificados.

Se o poder e o direito, como ordem das relações entre meios e fins, dá continuamente os limites do possível (isso pode, isso não pode), o jeito, ao tirar o corpo fora dessas relações, é o acontecer de um acontecimento que projeta-se como gesto. Não tem jeito, diz-se, até que dá-se um jeito – e aquilo que se dá é rigorosamente um acontecimento, no sentido de que recoloca as relações entre possível e impossível, dando-se, enquanto performativo, as suas próprias condições de felicidade.

É toda uma esfera da ação que se abre, e, no que tange à sua relação com o mecanismo em que se articulam a constituição democrática e o governo democrático, toda uma esfera da ação política, da ação democrática, irreduzível aos fins ditos democráticos, aos meios ditos democráticos. Um campo de inventividade, de possibilidades infinitas, disponibiliza-se nesse gesto, e, embora não pertença ao tempo presente, tampouco se projeta para o futuro, e tampouco está ausente. É uma democracia que vem, que vem vindo, que já vem vindo, mais que uma democracia por vir. Seu gesto é assumido e suportado em cada situação em que um corpo libera-se da norma, seja para evitar um injustiça, seja simplesmente para fruir-se como corpo, e assim dá ensejo à criatividade.

Essa atividade criativa que vem não é individual, mas comum. Não no sentido de uma comunidade determinada, em relação a qual se poderia dizer quem entra e quem não entra, mas a uma comunidade das pessoas comuns – que já não são, justamente, pessoas, se estas se definem pelas relações especiais que carregam. Uma comunidade da qual todos participam enquanto carentes de título para participar (e aqueles que têm título também poderão entrar, desde que não o façam valer).

Também não se trata, note-se, de uma solução pronta, como se a desativação das duas racionalidades que formam o mecanismo (mecanismos de representação e mecanismos de governo) implicasse imediatamente o fim dos sofrimentos e o paraíso na terra. O que se abre, antes, é a disponibilidade da experimentação com outras racionalidades, que, embora não se deixem capturar tão cedo na esfera da representação, não são indiferentes nem indiferenciadas no próprio desenvolvimento. Outros jeitos de falar são interessantes nessa esfera – jeitos que não são felizes necessariamente por realizar o fim da comunicação ou por gerar efeitos ilocucionários (Austin, 1975), mas que inventam-se e experimentam-se, que aprendem-se e ganham consistência sem nunca fechar-se em uma gramática normativa. É a fala viva, na medida exata em que a sua diacronia fica excluída da sincronia da língua (Saussure, 1995).

É interessante (dizer que é preciso seria retornar às atividades voltadas para fins; dizer que algo é interessante, por outro lado, é valorizá-lo como puro meio) encontrar maneiras de falar desse plano em que se inventam e reinventam os jeitos. Na próxima seção, será questão de experimentar alguns caminhos que essa investigação pode tomar.

3. Ficar sem jeito e pegar o jeito

Fulano está conversando com amigos e, de repente, alguém tira o celular do bolso e começa a filmá-lo. Ele fica sem jeito. O que isso significa? E por que isso acontece? Até então, ele vinha falando, gesticulando – ele sabia como portar-se (assumir-se, suportar-se) naquela situação. Vinha levando uma atitude. Tinha um tom de voz, uma maneira de falar, um jeito de mover os braços. No momento em que a câmera é ligada, porém, é como se tudo isso lhe fosse roubado. Já não há um jeito de falar dado, um lugar dado onde enfiar as mãos – Fulano ficou sem jeito. É que o jeito, nesse sentido, tem a ver com a situação: na medida em que Fulano sabia com quem estava falando, falava com um jeito que de alguma forma correspondia a essa situação⁴¹. A partir do momento em que está sendo filmado, Fulano já não sabe quem o está vendo; já não é evidente qual o jeito adequado de portar-se. É como se se tornasse necessário inventar então, do zero, cada gesto, cada maneira de falar, e isso obviamente não é fácil. Fulano fica sem jeito, enfia as mãos nos bolsos, gagueja, sua, fica vermelho. Se move

⁴¹ Gaiarsa (1995, p. 26): Uma atitude humana se torna compreensível “desde que nos seja dado encontrar a cena ou a situação adequada”.

de uma maneira peculiar – que é curiosa e engraçada para os outros porque é só dele. Seu rosto perde a forma, vira uma maçaroca convulsionada por twitches. É como se ele estivesse nu, e de certo modo ele está, porque estar com jeito é estar vestido de hábitos socialmente compartilhados, e estar sem jeito é ficar abandonado à exibição do próprio corpo, nas suas vulnerabilidades idiossincráticas, naquilo que ele tem de singular e que é a exibição da sua mera vida.

– Olha o jeitinho dele! – alguém talvez diga, achando simpático o jeito tímido que se mostra nessa situação. De fato, esse jeitinho pessoal que exhibe quem está sem jeito é jeito em um sentido mais estrito que o jeito no sentido do modo canônico de portar-se. Há sempre o jeito canônico, o jeito certo de fazer algo ou de estar. Os modos, digamos, ou as boas maneiras (que não é portar-se de qualquer maneira). Em um sentido político, esse jeito maior pode ser chamado de gestão, ao passo que o jeito menor ou minoritário, o gesto menor (Manning, 0000), chama-se jeitinho.

Alguém que encontra-se de súbito em uma situação de vulnerabilidade e fica sem jeito, precisa, por outro lado, dar um jeito. Nesse sentido, falar de jeito é falar de como se faz a transição entre uma incapacidade e uma capacidade, uma inabilidade e uma habilidade. Essa transição, porém, não é um acontecimento místico, no sentido em que Derrida (2005) fala, entre aspas, de um “fundamento ‘místico’ da autoridade”, e em que o Wittgenstein (1974) do *Tractatus* fala do místico como aquilo sobre o que não se pode falar. Esse acontecimento aparece como místico apenas do ponto de vista da representação, isto é, de um plano transcendente impostor que pretende separar-se e impor-se normativamente sobre a matéria. Do ponto de vista das situações contingentes em que os jeitos se dão e se assumem, trata-se muito mais de uma questão de aprendizado corporal e motor, de um ganho de consistência pela experiência, o que é diferente de um aprendizado no sentido do acúmulo de saber.

Talvez esse seja um dos aspectos mais urgentes do pensamento sobre o jeito – a possibilidade de uma inteligência sem recurso às regras gerais ou ao conhecimento como representação. Esse tipo de inteligência se mostra decisivo nos momentos mais críticos, justamente quando uma ordem instituída é interrompida por uma força insurgente e, em seu lugar, ainda não há outra ordem de inteligibilidade que aponte os caminhos a tomar. Foi esse o trágico, por exemplo, dos acontecimentos de maio de 1968 na França ou de junho de 2013 no Brasil. Abriu-se ali uma clareira na ordem presente, e em um dado momento pareceu que poderia vir uma grande mudança. Na ausência, porém, de algum grau de organização das potências transformadoras, o vácuo criado foi

preenchido – como a história mostra ser a regra – por uma reação conservadora (por vezes fascista) ainda mais violenta que a situação anterior.

Daí a necessidade de uma inteligência, de uma possibilidade de aprendizado e de pedagogia que permita, naquele ponto em que o acontecimento ainda não foi fixado na representação, uma ação que não seja aleatória, mas estratégica. É o que se observa no ciclo de ocupações das escolas, por exemplo, em que os estudantes devem aprender a ocupar ocupando, se virar por conta própria, ou seja, dar um jeito de lidar com essa situação a partir da qual um futuro se torna possível. Nessas situações sem paradigma conhecido, uma outra inteligência é decisiva. Parece pertinente, inclusive, substituir a palavra inteligência, mais ligada ao conhecimento enquanto representação, pela palavra esperteza, relacionada à prática e ao imediato. Se o inteligente sabe organizar o mundo através das categorias gerais, o esperto sabe se dar bem em situações singulares e contingentes. Outras expressões similares – ligadas, ao campo semântico do jeito – incluem malandragem, ginga e jogo de cintura (Barbosa, 1992).

O jeito e a esperteza, assim, quem sabe permitam pensar uma prática sem teoria, um discurso sem metadiscurso, uma performance sem forma, um modo sem essência e – como em Benjamin e Agamben – um meio sem fim. Talvez tornem possível um pensamento e uma prática, na contingência radical, que escapem à dialética entre poder instituinte e poder instituído, uma gestão dos movimentos insurgentes fora da esfera institucional ou representativa, mas que não implica, tampouco, a ausência de organicidade.

O jeito é, assim, mais inteligente que a regra. Enquanto a aplicação de regras gerais reduz a complexidade da experiência à simplicidade das categorias, a lida com a singularidade, criadora das próprias ferramentas, abre a inteligência à riqueza do desconhecido. Esse é o materialismo radical dos jeitos, avesso aos idealismos que permitem a manutenção de formas abstratas (impostoras) como se fossem fins em si mesmas. Essa materialidade se mostra, por exemplo, quando se diz que um mecanismo material tem um jeito específico de funcionar. Se digo, por exemplo, que para abrir, com uma dada chave, uma dada fechadura, tem um jeitinho, não se trata de algo que eu possa transmitir, por representação, ao meu interlocutor. O que estou dando a entender é simplesmente que, no momento de abrir a porta, será necessário experimentar, tateando na própria materialidade, com as possibilidades concretas, até encontrar o jeitinho necessário. Uma vez aprendido ou pego esse jeito, porém, ele pode automatizar-se,

tornando-se tarefa fácil – e até mesmo inconsciente – chegar em casa e abrir a porta, repetindo-se o gesto um sem-número de vezes.

É nesse sentido que o jeito, embora opere a transição entre impossibilidade e possibilidade, não pode ser relacionado ao místico. Ou melhor: ele é místico apenas do ponto de vista do conhecimento como representação, mas não do da matéria. Um exemplo esclarecedor é o do truque de mágica, que opera uma impossibilidade visto da perspectiva – por assim dizer – performativa, mas que, do ponto de vista concreto, reduz-se a uma habilidade motora bem desenvolvida – a prestidigitação, movimento rápido dos dedos. Daí que um acontecimento insurgente possa parecer ininteligível, místico, aos olhos de pretensos intérpretes, mas que não o seja necessariamente para aqueles cuja habilidade política está em jogo. Mistificar o acontecimento é perigoso, nesse sentido, sempre que implicar em um bloqueio dessa inteligência política em processo.

4. Jeitos de corpo

Um dos aspectos mais interessantes do conceito de jeito está na sua forte ligação ao domínio do corpo e da corporalidade. Falar do jeito de alguém, como quando se diz “fulana tem um jeito jovial” ou “fulano tem um jeito meigo”, é falar da imagem visual da sua corporalidade – e não só das características estáticas do seu corpo, mas sobretudo das motoras, isto é, dos gestos do corpo. Também aqui o jeito pode referir-se tanto às formas reguladas dos gestos (na medida em que não existe acenar, indicar, ou mesmo caminhar sem que haja uma forma geral socialmente estabelecida para esses gestos) quanto aos gestos inauditos, como é o caso da dança enquanto arte.

Como já foi discutido, a presença e a expressão corporais, em sua relação com a circulação de afetos, são elementos essenciais do jeitinho enquanto rito social. Fernanda Carlos Borges (2006) leva essa dimensão corporal um passo à frente para, a partir do conceito de jeito, pensar o próprio pensamento, excedendo assim a relação, colocada em DaMatta e Barbosa, entre sociólogo como sujeito do conhecimento a instituição/rito como objeto de estudo. Isso se faz necessário, a esta altura, na medida em que já não parece possível pensar o jeito a partir de um marco estabelecido de investigação. Talvez seja preciso fundar a própria investigação, a partir de agora, no paradigma do jeito, a fim de colocar a questão do que o jeito torna possível (dá um jeito de) pensar.

A partir da corporalidade implicada no fato de que, nas situações de jeito, características como “simpatia, capacidade de comunicação, modo de falar, sinceridade, humildade e igualdade diante da fragilidade humana são indispensáveis”, bem como do aporte teórico de José Angelo Gaiarsa e Wilhelm Reich, Borges (2006, p. 18) procura trazer a corporalidade para a própria raiz da filosofia, colocando o jeito como paradigma para o pensamento em geral.

A autora lembra que, “no território da filosofia, diz-se que o filosofar começa a partir de um ‘espanto’ que muda a nossa consciência habitual e nos faz indagar” (Borges, 2006, p. 16). A partir disso, sugere que se pense esse espanto como uma “desestabilização de padrões de equilíbrio biomecânico do corpo humano, [...] padrões de percepção e de ação sistematizados na forma do corpo” – como uma “sacudida” no corpo. Para ela, qualquer organização só é possível quando há interação, entendida como “encontro que provoca desordem” (Borges, 2006, p. 50). “Em termos de motricidade”, continua, “é somente quando os ciclos auto-sustentados do equilíbrio são perturbados que a consciência emerge para acertar o que foi desestabilizado, reestruturando [...] formas e hábitos”. Para Borges, o jeito pode ser definido como “a capacidade que permite a emergência de uma forma absolutamente nova”, o que, nos termos da autora, é equivalente a uma “atualização da habilidade”.

Como é, porém, que as habilidades se atualizam no corpo? Como se pega um jeito, se assume uma atitude? Uma corporalidade, nesse sentido, não é um corpo organizado, mas a relação entre a organização e a desorganização de um corpo segundo as situações. Ajeitar e desajeitar o corpo. O corpo humano, como argumenta Gaiarsa (1995), não tem forma própria – o que é dizer que não há algo que possamos rigorosamente chamar o corpo humano. O corpo não é uma forma; não há a forma do corpo e depois sua atitude. O corpo é, desde sempre, atitude, desde sempre potência organizada – ou melhor, esquematizada, já que não se trata só de vetores de organização, mas também vetores de desorganização e reorganização que compõem uma atitude dinâmica. É o que Deleuze e Guattari (1980) chamam um diagrama – um esquema de virtualidades que organiza ou desorganiza as ações disponíveis em um dispositivo, mas que não é em si mesmo uma organização, uma forma ou uma ordem de representações.

Uma atitude é, assim, um feixe de atos, ou um esquema de atos em potência, resultante de “uma contínua concorrência entre as tensões ativas [no aparelho muscular]” (Gaiarsa, 1995, p. 31), de modo que um movimento nunca é produto de uma

contração muscular, mas de uma relação entre essa contração (diferença de tensão) e todas as demais tensões (potências acumuladas) que formam o sistema implicado. Daí que um movimento não tenha uma origem determinável – aquele que poderia ser considerado o início de um movimento já se desloca em um ambiente dinâmico de tensões que são, em si, constitutivas desse mesmo movimento. O autor ressalta tratar-se menos de uma descrição da geometria do corpo que da sua dinâmica: “dadas as tensões musculares do corpo em determinado momento, transformemo-las em vetores”, escreve; “a seguir vamos compor um conjunto de vetores fora do indivíduo, capaz de manter o primeiro esquema em equilíbrio.” Para Gaiarsa, trata-se sempre da análise de intenções projetadas, e “intenção quer dizer ‘em tensão’”.

Tensão: virtualidade muscular. Virtualidade material. Embora a atitude possa ser definida como um complexo de atos em virtualidade, isto é, como algo abstrato, isso não significa que ela não seja material, uma vez que, na concepção de Gaiarsa, essa atitude materializa-se sempre nas tensões musculares. O que há de teso no corpo (tesão) forma um diagrama material de vetores que é a atitude do corpo, mas que se projeta para além do corpo e se distribui sobre as linhas de uma situação. Gaiarsa (1995, p. 26) vê a atitude como uma correspondência – entre geométrica e dinâmica – entre “a figura da pessoa e a figura da situação”, entre o corpo e a cena. Há uma correspondência visual e uma proprioceptiva, além de todas as outras correspondências simbólicas que a psicanálise mais tradicional e a linguística se preocuparam em descrever. A atitude, assim, é também uma maneira de colocar-se em um contexto. Enquanto esquema, ela projeta-se sobre objetos externos, fazendo com eles um agenciamento, e transformando-os em próteses do corpo. É o que ocorre “quando carregamos uma bandeja, uma criança ou uma pasta” (Gaiarsa, 1995, p. 32), ou ainda quando nos agenciamos com “objetos instáveis [...] como uma bicicleta, uma tábua de surfe ou um barco leve”. Uma continuidade se desenha, assim, entre a atitude de um corpo, que poderíamos supor individual, e o seu contexto de ação, que evidentemente pode atravessar outros corpos.

Nesse sentido, chegar em uma situação com uma atitude aberta à interação afetiva não é tanto chegar já com uma série de ações determinadas, mas chegar de tal maneira a que possibilidades afetivas que se apresentem tendam a ser aproveitadas. Questão de disposição. Os efeitos de aproveitamento não dependem apenas da atitude anterior daquele que chega, mas da conjunção contingente entre essa atitude e os dados da situação.

Dizer que Beltrano tem atitude quer dizer que Beltrano tem uma certa potência de agir, de ser o elemento agente em uma situação. Alguém que tem atitude pode ser objeto da admiração e do fascínio dos outros porque pode ser seguido, porque pode ser um líder. Ou, mesmo que permaneça ocupado em um modo individual de ação, será provavelmente um elemento importante no campo de jogo. Talvez funcione, mesmo que não como um líder, como uma espécie de catalisador. Sicrano has an attitude, em inglês, já tem um sentido diferente: Sicrano tem uma atitude subversiva; responde reativamente aos estímulos do seu ambiente. Isso o operador do ambiente percebe – corretamente – como algo de subversivo, já que o ideal, em um ambiente disciplinar, é que os corpos não tenham uma atitude, não circulem um esquema de potência, ou, em todo caso, uma atitude reconhecível como tal (a atitude correspondente ao esperado não aparecerá como uma atitude; não se dirá he has an attitude).

Assim, um corpo não é apenas um sistema de órgãos, mas também um esquema de jeitos que organiza e desorganiza esses órgãos, e é sobretudo nesse segundo plano que o corpo pode politizar-se. Por exemplo – o que é fazer corpo mole? Relaxamento de tensões musculares, sem dúvida. Dir-se-ia tratar-se mais de uma impotência que de uma potência do corpo. Consideremos, porém, um operário que faz corpo mole porque sabe que a maquinaria em que está inserido o oprime e que nenhuma alternativa real está disponível para ele. Nesse caso, a preguiça se torna política, em primeiro lugar porque o corpo mole libera desde já uma outra experiência tanto do corpo quanto do trabalho – ele não projeta sua liberação para o futuro, mas a vive no próprio gesto (pense em alguém que passa o dia todo no trabalho, mas como se estivesse em casa). Em segundo lugar, ela se torna política na medida em que fazer-se um corpo mole é entregar-se a uma atitude que pode se alastrar, e que, se um operário que faz corpo mole é apenas um mau operário, um conjunto de operários fazendo corpo mole pode ser uma greve geral. Há aí uma dimensão destituente das atitudes do corpo que, se começa em um corpo individual, sempre pode fazer-se comum.

De outro lado, há também vetores constituintes no corpo, quando ele se apruma, toma jeito. Isso importa, uma vez que o que um corpo pode sempre depende de como ele se organiza, de como se dispõe, embora não haja uma só maneira de lidar com isso. Em certos casos, uma base sólida pode ser indispensável; em outros, um equilíbrio dinâmico. Ou até no mesmo caso mais de uma solução sempre pode ser criada. “O trabalho interno que se realiza durante qualquer movimento – de enrijecimento, manutenção da forma e equilíbrio – garante ao *conjunto* a *possibilidade* de fazer aquele

movimento (Gaiarsa, 1995, p. 59) – o que não significa que o máximo enrijecimento ou a máxima força sejam sempre o mais interessante. Gaiarsa (1995, p. 59) compara, nesse sentido, o corpo a um guindaste, “mas um guindaste *cuja carga a ser levantada governa a potência do motor, assim como a resistência de toda a estrutura*” – portanto “o mais econômico dos guindastes”. Fazer algo com jeito é também fazê-lo sem utilizar mais força do que o necessário, ou sem depender de uma superioridade agonística de força em relação a algo.

Por isso falar de resistência é importante, mas não é o suficiente, quando se trata da ação política. “*Resistência é aquilo que se opõe ao movimento, à mudança ou à transformação*. Etimologicamente, é um re-estar, um estar de novo outra vez” (Gaiarsa, 1995, p. 60). Resistir é sobretudo questão de estado – o que o Estado soberano busca, sobretudo, é não cair, sendo a queda do Estado todo o problema da política revolucionária tradicional. Para Gaiarsa (1995), a resistência está ligada sempre ao medo da queda, de um lado, e à consciência do Eu de outro. “Um desequilíbrio crítico do corpo suprime totalmente o Eu” (Gaiarsa, 0000, p. 61), ao passo que “o risco da queda é – clinicamente – o mais poderoso estímulo à zona reticular do mesencéfalo. É o que nos chama a nós mesmos”. É toda uma questão da soberania e do sujeito consciente, a atitude pensada como resistência. Há, porém, outros jeitos menores, outros jeitinhos, em que já não se trata tanto de resistir, isto é, de evitar a queda a todo custo, quanto de saber permanecer em queda, e fazer da queda constante a força do movimento. É o caso da ginga, do jogo de cintura, ou de um estilo de luta como a capoeira, que não só disfarça o treino da luta na dança, como transforma um movimento constante de queda na fonte de uma força que pode, a qualquer momento, virar ataque estratégico. É preciso saber virar água, como dizia Bruce Lee. Achar um jeito de permanecer caindo é, em certa medida, sair do domínio do Eu soberano ou mesmo do humano – “devido à ativação [durante a queda] dos sistemas motores mais primitivos, a consciência tende a ser invadida por noções tais como ‘vou regredir’, ‘virar criança’, ‘fazer-me um animal’, ‘perder a dignidade’, ‘ficar um monstro’” (Gaiarsa, 1995, p. 62). É na queda – ainda que controlada –, quando se fica sem jeito, bem mais que na resistência, que se encontram os devires. Ou, para usar uma expressão mais falada, com ecos lusitanos e cantada pela voz andrógina de Ney Matogrosso, o vira, ou os viras – vira isso, vira aquilo.

Menos a resistência, então, que um ganho de consistência na atitude dos corpos. Um outro corpo político pode ir então se formando, ainda que não seja um corpo

humano, ou um corpo com cabeça. A decisão, nesse corpo, não terá a origem no Um ou no Eu soberano, mas em um esquema dinâmico de vetores, de tensões musculares, em que a origem de um movimento não pode ser traçada de volta a um ponto único. É essa a esperteza do corpo, a ser aprendida e transmitida na experiência, com a qual se mexe ao falar de jeitos. Ela se inventa de novo em cada situação de injustiça, em que um corpo se subtrai à máquina bipolar de representação e governo, e transmite-se em uma tradição abundante, extremamente rica, de código aberto e acesso livre. Já estão disponíveis as ferramentas para vivê-la e pensá-la, se soubermos onde procurar.

5. Jeitos de pensar

Dizer que um jeito é um gesto singular é dizer, de certo modo, que um jeito é sempre um paradigma (Agamben, 2008). Assim, os jeitos se transmitem por analogia, do singular ao singular, e nunca pela articulação entre o individual e a generalidade. Tem inúmeros jeitos de pensar, de falar, de conhecer, que muitas vezes vêm articulados entre si – um jeito de falar ligado a um jeito de conhecer, por exemplo –, mas é importante dizer que não há nunca O jeito, assim, com artigo definido, mas sempre um jeito, e mais outro, e mais outro. Toda pretensão aO jeito é impostora, uma tentativa de escapar à contingência e fundar uma instância transcendente a partir da qual julgar todas as outras. Em contraposição a isso, falar de jeitos implica em falar sempre a partir de um jeito, ainda que uma transferência, por analogia, permita a um jeito de falar e de pensar iluminar um outro contexto problemático, diferente daquele ao qual ele estaria ligado em uma situação anterior. Por exemplo, pegar um certo jeito de falar e pensar sobre um corpo humano individual e transferi-lo para o contexto de um corpo político; ou transferir um jeito de falar e pensar ligado à sociologia do Brasil a um contexto filosófico ou biopolítico.

Não raro, grandes acontecimentos da história do pensamento não passam de transferências analógicas desse tipo, muito mais do que descobertas de novos fundamentos para o pensamento. Nesse sentido, as diferenças filosóficas tornam-se indiscerníveis das diferenças culturais, o que é um banho de água fria nas pretensões do ocidente de ter superado a sua própria contingência cultural via razão. Filosofia continental e filosofia analítica, por exemplo, não são mais que jeitos de pensar e de escrever, eminentemente culturais, e suas diferenças não são mais que culturais, ainda que o sentido de cultural, a essa altura, já se aproxime muito do que poderíamos chamar

de metafísica – a diferença é que a metafísica, pensada assim, deixa de dispensar um lugar privilegiado para o ocidente e para o seu jeito peculiar de pensar e falar.

Disso decorre, evidentemente, que o jeito de falar e pensar que esquematizado nestas notas não pode pretender-se privilegiado em relação a quaisquer outros, como se fornecesse respostas especiais a problemas que não poderiam solucionar-se de outros jeitos. É apenas mais um jeito, com suas características singulares, qualitativamente diferentes de quaisquer outras, mas, justamente por isso, nem melhores nem piores que as outras a não ser por relação a algum contexto prático específico. Não é que se tenha achado finalmente o jeito, o jeito de dar um jeito de vez neste ou naquele problema, o jeito central, o jeito-mestre ao nível de uma chave mestra para o pensamento. Falar de tudo como quem fala de jeitos não é mais que falar de paradigmas, de agenciamentos ou do que quer que seja – é apenas diferente, no sentido de que pode gerar articulações sutilmente ou explicitamente diferentes dos mesmos campos problemáticos. Neste caso, é menos uma questão de centralidade, como se disséssemos que na verdade tudo é jeito e que é no jeito que tudo se articula finalmente, que de capacidade de produção de ligações. Pelo menos para determinadas questões, que nos interessam aqui, falar sobre jeitos parece permitir uma certa capacidade hermenêutica, não no sentido da interpretação como descoberta, mas no sentido do deus Hermes como mensageiro, agenciador de conexões, um tipo de trickster comunicacional – capacidade de traçar ligações diretas entre os pontos mais distantes de um diagrama, de operar o máximo de transferências e analogias de qualquer ponto a qualquer ponto, agindo como uma espécie de facilitador ou catalisador da inteligência que se produz como efeito emergente do conjunto.

Nesse sentido, é um jeito de pensar que, transferido (sempre analogicamente) para esse nível meta-jeitua, desenha um diagrama do pensamento em que cada ponto é um ponto de partida a partir do qual iluminar todo o restante do conjunto. Isso implica não só que todo o existente tem um jeito singular de compreender-se e de compreender aquilo a que se conecta, mas que conta igualmente com infinitos outros jeitos a partir dos quais pode ser pensado. Não há, assim, prioridade epistemológica (ou ontológica, o que a essa altura também já dá no mesmo) entre qualquer jeito e qualquer outro. Trata-se sempre de pensar qualquer coisa a partir de qualquer outra coisa – o que não significa que dê para pensar as coisas de qualquer jeito.

Há, com efeito, dada uma situação determinada, jeitos que funcionam bem, que produzem uma riqueza de caminhos, de potências de agir, de virtualidades, e outros que

parecem, pelo menos em um dado momento, estéreis, que travam ou que ficam presos em círculos viciosos. Nesse sentido, um jeito para algo não se encontra por correspondência, mas por praticidade, habilidade ou funcionalidade, sendo que não se trata nunca de medir a funcionalidade de um e de outro a partir de uma medida unidimensional compartilhada – a comparação assume sempre o ponto de partida de uma prática, só pode se dar negociando os critérios na sua aplicação. Digamos que para cada coisa tem jeito que dá jogo e jeito que não dá jogo.

Por exemplo, pensemos em um jeito de pensar dramaturgico usado por analogia para fins psicológicos – digamos que o inconsciente é um teatro. É um jeito interessante de pensar, até certo ponto. Permite falar em personagens, em representações, e isso ilumina um campo problemático. Mas é possível pensar o inconsciente de outro jeito, isto é, transferindo um paradigma diferente – digamos que o inconsciente é uma fábrica (Deleuze; Guattari, 1972). São outros problemas, outras relações, mas sobretudo outros gestos de pensamento que se tornam disponíveis, como o de pensar o desejo como produção em vez de falta. E parece evidente, na experiência dessa transferência, que, embora não haja um ponto arquimediano a partir da qual compará-lo com o jeito dramaturgico, esse outro jeito é capaz de pôr para circular elementos que, no primeiro, ficavam travados, de dar visibilidade ao que constituía um ponto cego, ou simplesmente de produzir efeitos que, em um dado contexto histórico ou de pensamento, abrem caminhos e movem as coisas. É o que se chamaria de um acontecimento na história da filosofia ou da psicologia. Mas essa diferença não se deriva de nenhum esquema racional que a preceda – ela só pode ser encontrada tateando, experimentando com diferentes ferramentas, e sobretudo na curiosidade, na inquietude e no gosto de descobrir jeitos novos de viver.

Nesse sentido, o jeito que vai articulando um jeito ao outro é como um método do gosto – não no sentido do juízo estético, mas da disposição dos curiosos para aprender a gostar de cada coisa do jeito singular que ela pede para ser gostada, que ela ensina quando ensina a gostar-se dela. Esse é também o método democrático, em uma democracia cujo átomo deixa de ser a abstração vazia do indivíduo para tornar-se o jeito, isto é, a menor unidade de um modo de vida, de percepção e de pensamento singular, que pode virar comum.

Referências bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

_____. Introductory note on the concept of democracy. In: *Democracy in What State?* New York: Columbia University Press, pp. 1-5, 2011.

_____. *Karman: Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringheri, 2017.

_____. *Meios sem Fim: Notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Signatura Rerum: Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

BARBOSA, Lívia. *O Jeitinho Brasileiro: A arte de ser mais igual que os outros*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BORGES, Fernanda Carlos. *A Filosofia do Jeito: Um modo brasileiro de pensar com o corpo*. São Paulo: Summus, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *Magia, Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

COCCO, Giuseppe. *MundoBraz: O devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. Prefácio. In: BARBOSA, Lívia. *O Jeitinho Brasileiro: A arte de ser mais igual que os outros*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1972.

_____. *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Minuit, 1980.

DERRIDA, Jacques. *Force de Loi: Le "fondement mystique de l'autorité"*. Paris: Galilée, 2005.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

GAIARSA, José Ângelo. *A Estátua e a Bailarina*. São Paulo: Ícone, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. *O Ódio à Democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1995.

SOUZA, Jessé. *A Ralé Brasileira: Quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York: Routledge, 1974.