

Bricoleurs do fim do mundo – Pensamento bricoleur e práticas de criação de sentido

Renan Nery Porto¹¹¹

*“[...] em meu corpo,
há uma parte que insiste,
feito um caju que apodrece
mas a castanha resiste,
eu tenho os olhos na espreita
e os bolsos cheios de pedras,
eu sou quem não se conforma
com a sentença ou desfeita,
eu sou quem bagunça a norma,
eu sou quem morre e não deita.”*

Salgado Maranhão – Sentença

Resumo

Imaginando com o cinema de ficção científica um cenário de expansão da precarização da vida humana e o esgotamento das expectativas de transformação desta condição, a bricolagem se apresenta em diversas discussões recentes enquanto uma prática de criação de novas possibilidades a partir de situações limites. Este ensaio busca traçar uma imagem do pensamento bricoleur, mostrando o seu modo criativo de racionalidade e interação com o mundo. Faço aqui uma genealogia do conceito de bricolagem a partir da arte, passando por uma leitura de textos do Lévi-Strauss e confrontando esta leitura com textos de Eduardo Viveiros de Castro e Isabelle Stengers. O que busco propor aqui é um conceito de bricolagem enquanto prática de pensamento relacional com um mundo em constante variação e um universo de afecção mútua entre seus componentes.

Palavras-chave: Bricolagem; Criação; Precariedade; Distopia; Agenciamento.

¹¹¹ Ensaísta, poeta e mestrando em Filosofia do Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da UERJ.

1. **Atopia do *bricoleur* na distopia do mundo**

Este instante que nos é comum e chamamos de nosso nos correlaciona numa atmosfera quando circulam um conjunto de memórias e afetos partilhados. Ele nos espreme numa tensão entre memórias e expectativas. Nesse final de década, a linha do tempo parece se contorcer ao ponto das nossas imagens do passado irem se tornando cada vez mais similares às imagens do futuro. Esperávamos a contínua abertura do ser aos novos acoplamentos das partículas que o formam, fazendo jorrar a diferença e o novo. Mas um círculo parece nos envolver num ciclo de repetições. As memórias de guerras, nacionalismos, racismos, colonização, escravidão, exploração das energias dos nossos corpos na produção de riqueza, cenários de terras devastadas, dentre tantos outros suplícios infligidos ao corpo humano, parecem atualizar-se em novas expressões high-tech. Por causa dessa dobra na linha do tempo ficamos desorientados quanto aonde estamos indo.

Há várias apostas sobre o futuro em jogo. O cinema de ficção científica se tornou um espaço interessantíssimo de especulação de diferentes mundos possíveis. A tendência mais comum que podemos assinalar é uma aposta de que o futuro não é nada amistoso. Os cenários que se têm são de catástrofes climáticas como em *O Dia Depois de Amanhã* (2004), cidades sórdidas e violentas como as de *Blade Runner* (1982), robôs policiais e drones vigiando e disciplinando nossos corpos como em *RoboCop* (2014), extinção da espécie humana como na trilogia *Matrix*, guerras entre ciborgues e humanos como em *Eu, Robô* (2004), exposição da vida privada como na série *Black Mirror*, etc. Outros até acreditam que esta invasão cibernética não será tão mal-humorada quanto a skynet de James Cameron (*Terminator*, 1985), e apostam numa harmonia entre os humanos e seus novos suportes e extensões técnicas. A tecnologia nos elevando a um patamar mais avançado de qualidade de vida e saúde. Um clone perfeito da Scarlett Johansson nos convida e sorri, mas sempre à beira de um curto circuito que o transforma numa máquina mortífera.

Neste segundo cenário, nos é quase imediata a questão de que aqueles que terão acesso aos novos gadgets tecnológicos serão os que podem pagar por eles. É como no filme *Elysium* (2013), dirigido por Neill Blomkamp, em que nos encontramos no ano de 2154 e os mais ricos migraram para uma estação espacial onde usufruem do mais alto luxo, conforto e saúde enquanto o resto da população humana tenta sobreviver numa terra devastada. Assim, seja no primeiro cenário em que a devastação vem sem escolher

a quem ou no segundo em que o paraíso é exclusividade dos ricos, todos nós ou uma boa parcela de nós terá que aprender a se virar com o que nos estiver disponível e criar alternativas de sobrevivência através disso. Seja na hipótese de nos restar os instrumentos menos elaborados tecnicamente, seja na hipótese de se apropriar como autodidatas de tecnologias que nos são totalmente estranhas. Nem todos somos engenheiros e não temos a preparação técnica e científica para elaborar projetos. Teríamos que usar materiais fragmentários e variados para compor nossos instrumentos. Aprenderíamos a ser *bricoleurs*.

Mas não precisamos ir tão longe quando nossas periferias urbanas estão cheias de *bricolage*. Desde os gatos nas instalações de internet e rede elétrica às construções das suas próprias casas, criando alternativas para sobreviver às pesadas condições impostas pelos consórcios entre interesses privados e aparelhos estatais no capitalismo contemporâneo. Antes dos hackers já existiam camelôs, mototaxistas, dentre outros prestadores e criadores de bens e serviços. Ou podemos citar também experiências de bancos comunitários e moedas alternativas como o Banco Palmas na periferia de Fortaleza. Outros exemplos são a recuperação da fábrica Flaskô pelos próprios empregados no estado de São Paulo e o Movimento das Comunidades Populares no Rio de Janeiro, que criou um Grupo de Investimento Coletivo, “*que, há uma década, reúne 400 investidores da comunidade e mais de vinte membros, que administram um fundo de 700 mil reais. Estes recursos são usados para conceder empréstimos – a maior parte deles, para reformar casas ou gerar rendas familiares ou coletivas*”¹¹². Além disto, seria interessante observar também a presença dessa prática de invenção criativa, autônoma e autodidata na música brasileira. É o caso de como jovens artistas exploraram as tecnologias de informação como a internet, os smartphones e notebooks, criando uma rede descentralizada de criação e distribuição de produção audiovisual. O rap e o funk são exemplos disso. Esses *bricoleurs* vão assim criando os meios de acesso aos seus próprios direitos e uma rede de geração e circulação de riquezas. Embora determinados setores do mercado tenham aprendido a vampirizar a riqueza produzida por estas redes, os sujeitos que nelas produzem estão sempre a disputar e criar rotas de fugas para impulsionar suas atividades.

Com isto, quero assinalar que a figura do *bricoleur* não está reservada a um passado primitivo ou a comunidades indígenas, mas nos é contemporânea e – no pior

¹¹² ZIBECHI, Raul. Poder popular nas favelas cariocas. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/551052-poder-popular-nas-favelas-cariocas>

dos casos – talvez nos seja exemplar de formas de reinvenção da vida diante das ameaças que rondam nosso futuro. Como diz Eduardo Viveiros de Castro, teremos que aprender com os índios que conseguiram sobreviver após o fim do (seu) mundo transformado por um invasor¹¹³. Acrescento que além dos índios também temos o que aprender com outros piratas urbanos, como makers, microempreendedores, armengueiros, hackers, etc. Certamente a prática da gambiarra e do armengue é sempre um risco dentro de uma situação limite, mas para seus praticantes muitas vezes é mais um risco para superar outros riscos e dar continuidade a uma forma de vida que não é organizada pela segurança, mas pela negociação entre muitos riscos. E não é só uma questão de sobrevivência. É também a criação impulsionada pelo desejo de ter acesso ao que lhe foi negado pelo mesmo sistema que lhe impõe essa condição de insegurança. A gambiarra pode também ser forma de dispêndio e prazer.

Vamos agora investigar algumas formas epistemológicas que nos permitem perceber a racionalidade da bricolagem. Considerando que nestas práticas o conhecimento é formado nas mesma medida em que se age sobre os objetos. Assumindo assim uma posição não só ativa, mas também passiva em relação aos objetos, que (re)agem sobre os sujeitos transformando suas perspectivas – que não estão dadas *a priori* nas experiências – e lhe permitindo outras possibilidades de correlacionar os objetos disponíveis e de se relacionar com eles.

2. Da colagem ao pensamento selvagem

“Belo (...) como o encontro fortuito sobre uma mesa de dissecação, de uma máquina de costura e um guarda-chuva!”, escreveu Isidore Ducasse, o Conde de Lautréamont, no sexto canto de *Os Cantos de Maldoror*. Poeta que faleceu pouco conhecido e muito jovem, aos 24 anos. Mas, esse trecho reverberará meio século depois em um dos artistas ligado ao surrealismo e ao dadaísmo. Max Ernst, pintor alemão precursor do método da colagem, em 1936 escreveu um texto chamado *Qual é o mecanismo da colagem?* em que ele diz:

¹¹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro**. Revista *Habitus*, Rio de Janeiro, IFCS-UFRJ, Vol. 12, n.º 2, 2004.

Uma realidade pronta, cuja ingênua destinação parece ter sido fixada de uma vez por todas (um guarda-chuva), encontrando-se subitamente na presença de uma outra realidade muito distante e não menos absurda (uma máquina de costura), num lugar onde ambas devem se sentir deslocadas (sobre uma mesa de dissecação), escapará por isso mesmo à sua destinação ingênua e à sua identidade; passará de seu falso absoluto, por uma série de valores relativos, para um absoluto novo, verdadeiro e poético: guarda-chuva e máquina de costura farão amor. A transmutação completa seguida de um ato puro como o do amor se produzirá forçosamente sempre que as condições se tornarem favoráveis pelos fatos dados: acoplamento de duas realidades aparentemente inacopláveis sobre um plano que aparentemente não lhes convém... [...], (ERSNT in CHIPP, 1968, p. 427).

Parece haver alguma ressonância dessa técnica da colagem na prática do *bricoleur* que aparecerá no primeiro capítulo do livro *O Pensamento Selvagem* do antropólogo Claude Lévi-Strauss. E não é à toa que especulamos isto. Lévi-Strauss tinha muito interesse pelas artes, que percebemos pelos seus vários escritos sobre o tema, inclusive neste capítulo supracitado em que ele relaciona a prática da bricolagem com a criação artística e termina o capítulo refletindo sobre a relação da arte com o mito. Mas, além disso, ele também conviveu com os artistas surrealistas quando estava exilado em Nova York a partir de 1941, durante a Segunda Guerra Mundial, como nos informa o artigo da pesquisadora Dorothea Voegeli Passetti¹¹⁴. Ela diz que durante a travessia de Marselha até Martinica, Lévi-Strauss conheceu André Breton, poeta surrealista, e ao chegar a Nova York foi apresentado a Max Ersnt.

Em seu livro, Lévi-Strauss explica que o trabalho do *bricoleur* se caracteriza por um universo instrumental fechado em que ele tem sempre que se virar com um conjunto finito de materiais heterogêneos. Este conjunto não é composto conforme algum projeto pré-estabelecido, mas é o resultado contingente das oportunidades que lhe foram disponíveis; e os elementos recolhidos por ele representam um conjunto de relações concretas ou virtuais entre si, possibilitando operações diversas (Lévi-Strauss, 1989, p. 33). Diferente do engenheiro que trabalha a partir de um projeto prévio e com um conjunto de matérias-primas específicas, o *bricoleur* precisa solucionar seus problemas a partir da combinação do conjunto de elementos limitados que conseguiu de criações e destruições anteriores (“isso sempre pode servir”). Portanto, ele precisará criar novas relações entre os materiais, criando novas possibilidades de seus usos a partir da reorganização das disposições internas desta rede de objetos. Cada um destes elementos não estará mais determinado pela sua função de origem e ganhará novos usos e arranjos,

¹¹⁴ PASSETTI, Dorothea Voegeli. **Colagem: arte e antropologia**. Revista ponto-e-vírgula, PUC-SP, vol. 1, pp. 11-24, 2007.

escapando a uma identidade que lhes fixa uma destinação. Aqui, os fins frequentemente voltam a se tornar meios. Assim como na técnica de colagem de Ernst, ele produzirá um “*acoplamento de duas realidades aparentemente inacopláveis sobre um plano que aparentemente não lhes convém*”.

Lévi-Strauss pensa a bricolagem não apenas no plano técnico, mas também no plano intelectual, na relação com a reflexão mítica, que “*trabalha também por analogias e aproximações, mesmo que, como no caso do bricolage suas criações se reduzem a um arranjo novo de elementos cuja natureza só é modificada à medida que figurem no conjunto instrumental ou na disposição final [...]*” (*Ibidem*, p. 36). No ensaio *A estrutura dos mitos*, ele explica que o mito, assim como uma bricolagem, tem seu sentido constituído não a partir dos elementos isolados que entram em sua composição, mas da maneira como esses elementos estão combinados (Lévi-Strauss, 2012, p. 299). As unidades constitutivas do mito implicam as mesmas presentes na estrutura da língua, como os fonemas, morfemas e os semantemas (que são limitadas), que estão sempre relacionadas entre si em diferentes graus de complexidade (*Ibidem*, p. 300). Portanto, as verdadeiras unidades constitutivas do mito são os feixes de relações que se formam entre esses elementos mínimos da língua (*Ibidem*, p. 301). As diferentes recombinações internas nesses feixes de relações faz com que o sentido do mito possa deslocar-se do seu fundamento linguístico inicial (*Ibidem*, p. 299). Da mesma forma, a bricolagem só é bricolagem enquanto unidades inter-relacionadas num novo arranjo que transforma o sentido dos seus usos.

Esta abordagem aqui apresentada nos permite observar que a sensibilidade tem um papel importante nas criações dessas redes entre objetos. Já que o *bricoleur* não cria a partir de um projeto científico, é através da sensibilidade e da percepção no processo da própria experiência que ele captará e relacionará os signos das matérias que faz uso. Seu mundo é organizado não apenas por conceitos, como uma ciência positivista quer, mas também por perceptos, tal como a reflexão mítica (Lévi-Strauss, 1989, p. 33). Seu modo sensível de classificar os seres e objetos à sua volta pode muitas vezes conseguir mais especificidade que o das ciências naturais, como nos informa os materiais etnográficos apresentados por Lévi-Strauss neste primeiro capítulo do livro (*Ibidem*, pp. 8-13). Estamos diante de uma quebra da linha progressiva que colocava a ciência moderna num estágio mais avançado e percebemos outras formas de classificação e ordenação do mundo não menos desenvolvidas, mas diferentes. “*Toda classificação é superior ao caos, e mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma*

etapa em direção a uma ordem racional [...]” (Ibidem, p. 30). Sim, diferentes. A forma como esse caos é ordenado depende dos interesses sobre os seres que constituem determinado universo. De acordo o interesse se terá mais atenção sobre certos objetos e não sobre outros.

Sendo a prática de classificar e correlacionar os seres através de signos linguísticos tão antiga e tão atual quanto a própria humanidade, seria o termo “selvagem” adequado para designar tal forma de pensamento? Apenas na medida em que tal termo ganha um sentido totalmente diferente, não mais designando algo menos evoluído, mas um pensamento ainda não domesticado. Neste sentido que citamos a observação de Eduardo Viveiros de Castro sobre tal questão:

O pensamento selvagem não versa sobre mitos indígenas, mas sobre certas disposições universais do pensamento humano: ameríndio, europeu, asiático ou qualquer outro. O “pensamento selvagem” não é o pensamento dos “selvagens” ou dos “primitivos” (em oposição ao “pensamento ocidental”), mas o pensamento em estado selvagem, isto é, o pensamento humano em seu livre exercício, um exercício ainda não-domesticado em vista da obtenção de um rendimento. O pensamento selvagem não se opõe ao pensamento científico como duas formas ou duas lógicas mutuamente exclusivas. Sua relação é, antes, uma relação entre gênero (o pensamento selvagem) e espécie (o pensamento científico). Ambas as formas de pensamento se utilizam dos mesmos recursos cognitivos; o que as distingue é, diz Lévi-Strauss, o nível do real ao qual eles se aplicam: o nível das propriedades sensíveis (caso do pensamento selvagem), e o nível das propriedades abstratas (caso do pensamento científico). Mas a tendência, diz o autor, é que o pensamento científico, à medida em que avança, vá-se aproximando do pensamento selvagem, ao se mostrar capaz de incorporar as dimensões sensíveis da experiência humana em uma abordagem unificada, onde física e semântica não estão mais separadas por um abismo ontológico. Ou seja, o futuro da ciência não é se distanciar do pensamento selvagem, mas convergir com ele (Viveiros de Castro, 2009)¹¹⁵.

Continuando com Viveiros de Castro e sua leitura d’*O Pensamento Selvagem* em seu livro *Metafísicas Canibais*, podemos entender que um pensamento livre da obtenção de rendimento é aquele que não coincide com a faculdade de julgar e que não reduz o conhecimento ao modelo da proposição (Viveiros de Castro, 2015, p. 73). Com isto, o autor argumenta a favor de uma forma de conhecer que não se separa da ação e uma forma de pensar que seja também sensível. O modelo não-proposicional de pensamento não deve ser visto como primitivo ou não-conceitual. O que ele coloca em jogo é o próprio conceito de conceito, afastando-o do seu modelo classificatório e abstrativo que opera através da subsunção do particular pelo universal, buscando um conceito que seja

¹¹⁵ Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro (10/05/2009). Com Ciência, Campinas, n. 108. Disponível em: <http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=46>

diverso das noções de categoria ou de representação (*Ibidem*, p. 75). Viveiros de Castro critica Lévi-Strauss por ter “decalcado” o pensamento selvagem da forma maximamente racionalizada da ciência (“existem dois modos de pensamento científico”) enquanto o que seria preciso fazer era construir o conceito de um pensamento propriamente selvagem (*Ibidem*, p. 238). Para ele,

Não se trata, por conseguinte, de contestar a tese da não-proposicionalidade intrínseca do pensamento indomesticado, lutando para restabelecer o direito dos outros a uma “racionalidade” que eles nunca pediram para ser reconhecida. A profunda ideia lévi-straussiana de um *pensamento selvagem* deveria ser tomada como projetando uma outra *imagem do pensamento*, muito mais que uma outra *imagem do selvagem* (*Ibidem*, p. 74).

Em um remix de citações, podemos dizer que o modelo de conhecimento do pensamento selvagem não deve ser tomado como

“[...] uma forma da doxa, nem uma figura da lógica, o pensamento nativo deve ser tomado – se se quer toma-lo a sério – como prática de sentido: como dispositivo autorreferencial de produção de conceitos, ‘de símbolos que representam a si mesmos’” (*Ibidem*, p. 229); “não é mais um modo de representar o desconhecido, mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar. A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação passando a ser de “multiplicar o número de agências que povoam o mundo” (*Ibidem*, p. 111).

Conhecer será mais uma experiência e interação com o objeto do que a apreensão deste. Podemos encontrar esta relação entre experiência e conhecimento pensada de modo próximo ao que estamos elaborando aqui na filosofia do pragmatista americano William James. Não iremos abordar em profundidade o pensamento de James nesse ensaio. Apenas queremos aproximá-lo rapidamente de nossa discussão para esclarecer a experiência da relação do sujeito com os objetos e suas implicações para o conhecimento. Num texto sobre ele, David Lapoujade fala de duas formas de conhecer que James diferenciou: uma seria a que ele denominou como “saltatória” e em que o sujeito tem que ir além de sua imanência para alcançar um Absoluto, um campo transcendental, e relacionar o objeto a um sujeito; James substituiu esta forma por outra a que ele chamou de “ambulatória” e em que o conhecimento é constituído pela deambulação das experiência intermediárias. Segundo James, as experiências intermediárias são tão indispensáveis quanto o espaço intermediário o é para uma relação de distância (JAMES apud LAPOUJADE, 2000, p. 272). Lapoujade diz que:

Deambular não significa que o conhecimento esteja necessariamente submetido à errância; significa que ele se faz pouco a pouco, por meio de junções sucessivas, segundo expressões recorrentes em James. Conhecer é percorrer relações, as relações que atravessam a experiência pura, é seguir relações e coloca-las em série (Ibidem, p. 273).

Assim o processo de formação do conhecimento se dá gradualmente através da articulação mnemônica de recortes da experiência. A relação do sujeito com os objetos é marcada por uma compenetração recíproca entre eles na medida em que se afetam entre si. Este movimento perpétuo de afecção faz com que nem sujeito nem objeto sejam dados *a priori* à experiência, mas se metamorfoseiam no processo de experimentação. Esta forma de conhecer terá uma relação muito diferente com os objetos. Não será mais como na epistemologia objetivista da modernidade ocidental, uma objetivação do objeto em que se distingue o que lhe é intrínseco, dessubjetivando-o das marcas do sujeito cognoscente o quanto for possível. Inversamente, Viveiros de Castro escreve sobre como os povos ameríndios conhecem personificando aquilo que deve ser conhecido (Viveiros de Castro, 2015, p. 50). Por exemplo, no caso do xamanismo, ao invés de *reduzir a “intencionalidade ambiente” a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo*” (Ibidem, p. 51), o xamã faz o inverso e tenta revelar o máximo de intencionalidade nos outros seres e conhecer *“o quem das coisas”*, como diz Guimarães Rosa (Rosa, 1984, p. 108). Seu mundo é carregado por uma multiplicidade afectual no qual se está sempre sendo afetado por outros, sejam esses outros de que espécie for, humana ou não humana.

Esse processo de interação com o mundo é sempre marcado por equívocos, mas o conceito de equívoco também passará por uma variação. A noção de equívoco na metafísica canibal não é sinônimo de erro ou falsidade, mas um pressuposto da própria relação com o mundo e com seres diferentes. Sendo diferentes também em suas linguagens e, portanto, em suas premissas. Os conceitos de erro ou engano são determinados dentro de uma mesma linguagem com premissas já constituídas, mas o equívoco é o que se passa no intervalo entre linguagens diferentes com premissas heterogêneas (Viveiros de Castro, 2015, p. 92). *“E se o equívoco não é erro, ilusão ou mentira, mas a forma mesma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente [...]”* (Ibidem, p. 93). Mas, como já dissemos aqui, um pensamento selvagem tem mais a ver com práticas de sentido do que a objetivação de uma verdade unívoca, absoluta e estática sobre seres que estão em constante variação e movimento. É

mais interessante falar em sentidos porque tal conceito não denota verdade ou falsidade. O sentido é aquilo que pode ser dito de outro modo, traduzido para outras linguagens. Entrar em relação com este mundo de semânticas plurais será sempre um ato de tradução. “[...] Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo [...]” (*Ibidem*, p. 90), “[...] é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco [...]” (*Ibidem*, p. 91).

Se colocar nesses intervalos entre duas ordens distintas requer uma forma de simpatia tal como a que Henri Bergson propõe no seu conceito de *intuição*. Para se relacionar com os diferentes ritmos e frequências de outras ordens e pensá-las a partir de seus próprios termos ao invés de avaliá-las por categorias transcendentais a elas, Bergson nos propõe o método da intuição. Com a intuição podemos nos por em tensão com os círculos lógicos que nos envolvem, bloqueiam o momento de afeto e agenciam nosso esquema sensório-motor numa relação de causalidade com os objetos em que estes são pobres de sentido, mortos em sua agência e inativos na sua capacidade de afetação. Entrar nesta relação será, então, um ato intensivo, em tensão. A intuição será o esforço de perceber outras lógicas e relações entre os seres e sentir vibrar o ritmo de uma outra harmonia. É como o incômodo ao ouvir um estilo musical que nos parece totalmente irracional. Mas, assim como levamos um tempo para curtir as levadas do jazz, leva tempo se relacionar com outras formas de linguagem, outros regimes semióticos, outros ritmos com outras frequências e velocidades. Esse ato de pôr-se na nuance entre diferentes durações e experimentar esse cromatismo permitirá novas experiências:

“[...] É que a experiência humana é prisioneira de *círculos*, todos os incontáveis círculos que a inteligência impõe ao pensamento fazendo com que a espécie humana fique girando sobre si mesma. O homem está literalmente circundado pela sua inteligência. Ora, se há uma coisa que Bergson não deixou de combater, foram esses círculos, precisamente porque eles nos colocam na impossibilidade de efetuar os *saltos* necessários para mudar de nível de realidade. Pensar, para Bergson, é sempre pular para fora de um círculo onde se fechou a experiência [...] (LAPOUJADE, p. 95, 2013)”.

3. De volta ao fim do mundo com um bricoleur animista

Esta concepção do processo de conhecimento que elaboro aqui quer dar conta de uma racionalidade que seja criadora e sensível. Esta preocupação com a criação tem uma iminência política importante em contextos de esgotamento do horizonte de

possibilidades. Para criar novos possíveis precisamos partir de uma razão sensível aos diferentes elementos que compõem os *dispositivos* em que nós estamos *agenciados* enquanto sujeitos – ou enquanto objetos, talvez para outros. Com os conceitos de *dispositivo* e *agenciamento* queremos explicar que o sujeito está sempre imbricado numa teia de relações com outros objetos, instituições e sujeitos.

O conceito de *dispositivo*, que foi elaborado por Michel Foucault, é explicado por Giorgio Agamben – estudioso da obra foucaultiana – como sendo a rede que se estabelece entre um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas, etc (AGAMBEN, 2009, p. 29). Sendo esta rede composta por elementos humanos e não humanos, o sujeito é uma das peças que está agenciada com as outras. Muito próximo deste conceito está o conceito de *agenciamento* elaborado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, que podemos entender como aquilo que faz máquinas. E “máquina” aqui não é metáfora. No livro sobre Kafka, por exemplo, eles falam como a máquina de justiça é montada com suas peças (escritórios, livros, símbolos, topografia, etc) e seu pessoal (juízes, advogados, oficiais de justiça, etc); tal como uma máquina de escrever está sempre agenciada com um escritório, um secretário, subchefes, patrões, etc (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p. 148). A filósofa Isabelle Stengers pode nos explicar de forma muito clara este conceito:

Um agenciamento, para Deleuze e Guattari, é a reunião de componentes heterogêneos, uma reunião que consiste na primeira e última palavra da existência. Não se trata de eu existir primeiro e depois adentrar os agenciamentos. Pelo contrário, minha existência é minha própria participação nos agenciamentos, pois não sou a mesma pessoa quando escrevo e quando me pergunto sobre a eficácia de um texto depois de ele ser escrito. Não sou dotada de agência ou intenção. Em vez disso, a agência – ou o que Deleuze e Guattari chamam de “desejo” – pertence ao agenciamento em si, incluindo aqueles agenciamentos muito particulares, chamados de “agenciamentos reflexivos”, que produzem uma experiência de desapego, o prazer de criticamente colocar à prova experiências anteriores para identificar o que “realmente” é responsável pelo quê. Outra palavra para designar esse tipo de agência que não nos pertence é animação (STENGERS, 2017).

Com estes dois conceitos apresentados queremos reelaborar o conceito de bricolagem para além da articulação de relações entre objetos. Precisamos de um *bricoleur* que seja capaz de desmontar os dispositivos em que está agenciado, desarranjar suas conexões, puxar seus fios, amarrar outros nós, desenhar outros traços e

elaborar outras imagens de mundo; uma intervenção capaz de desarranjar como as coisas estão montadas, possibilitando que elas se desmontem e se rearranjam de outra forma. Recriar os espaços de experimentação que possibilitam a rearticulação do conhecimento. É comum que a experimentação seja acompanhada de estranhamento, que é o sinal de que um desarranjo de sentido foi produzido. Esse caos libera vias para outros territórios. O encontro com um pensamento novo ao primeiro momento apenas se mostra como se fosse outro idioma, até que produz uma nova linguagem e um novo sistema lógico dotado de sentido. Precisamos de uma imagem de bricolagem que seja capaz de produzir esta experiência-limite, abrindo a linguagem para o seu “fora”, a partir do qual ela pode ser transformada e levada a dizer mais do que diz agora, os signos de um mundo por vir, fazendo proliferar outras possibilidades.

Enfatizo a ideia de recriar os campos de experimentação, pois de fato o que se propõe aqui não deve ser percebido de forma voluntarista, como se a ação por si fosse capaz de determinar as configurações posteriores das relações. Afinal, sendo esta rede composta por elementos humanos e não humanos, o sujeito é uma das peças que está agenciada com as outras, portanto, tanto é arrastado pelas linhas de fuga que desterritorializam o arranjo quanto pode também provocar este movimento como qualquer outro dos elementos agenciados num mesmo dispositivo. Claro que isto é arriscado, mas é tão arriscado quanto permanecer agenciado num dispositivo que suprime nossas forças e nos ameaça constantemente.

Sendo o que se propõe aqui uma experimentação, um modelo de racionalidade cartesiano que só consegue lidar com formas mecânicas, estáticas, exatas e contratuais não dará conta da proposta de se relacionar com o que está em movimento, como fluxos, ritmos e suas velocidades. Por isso a importância da sensibilidade nunca separada do pensamento. Afinal, *"os nossos sentidos [...] não se destinam a uma cognição separada, mas à participação, ao compartilhamento da capacidade metamórfica das coisas que nos seduzem ou que se tornam mais inertes à medida que nossa forma de participação vai mudando – isso [...] nunca desaparece: nunca saímos do 'fluxo de participação' [...]" (Ibidem).*

Podemos voltar novamente ao texto de Lévi-Strauss sobre o pensamento selvagem para mais uma vez fazer uma torção dos seus conceitos com a leitura de outros textos. Desta vez, com Isabelle Stengers.

Pois bem, Lévi-Strauss reconhece ao pensamento mágico o direito ao conhecimento tanto quanto à ciência. A magia, que tem também um sistema próprio bem articulado, seria uma espécie de expressão metafórica da ciência. Magia e ciência

são colocadas em paralelo, mas desiguais quanto aos seus resultados teóricos e práticos e menos diferentes em natureza que nos tipos de fenômenos a que são aplicadas (Lévi-Strauss, 1989, p. 28). A magia parece antecipar e expressar a virtualidade do que a ciência tornará atual e especificado. O pensamento mágico busca dar forma a outros níveis da realidade que ainda não se possuem signos para expressá-lo. Este “caos” informe com que a magia estabelece relação será atualizado e organizado pelo discurso científico. Lévi-Strauss estabelece essa diferença de atuação da seguinte forma:

"[...] a primeira diferença entre magia e ciência seria, portanto, que uma postula um determinismo global e integral enquanto a outra opera distinguindo níveis dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidas como inaplicáveis a outros níveis. Mas não se poderia ir ainda mais longe e considerar o rigor e a precisão que o pensamento mágico e as práticas rituais testemunham como tradutores de uma apreensão inconsciente da verdade do determinismo enquanto modo de existência de fenômenos científicos, de maneira que o determinismo seria globalmente suposto e simulado, antes de ser conhecido e respeitado? Os ritos e as crenças mágicas apareceriam então como tantas outras expressões de um ato de fé numa ciência ainda por nascer" (Lévi-Strauss, 1989, p. 26).

Isabelle Stengers, por sua vez, proporrá a magia como forma de relação com outros agenciamentos: “[...] *quando se reafirma a magia como arte da participação, ou da atração de agenciamentos, os agenciamentos, inversamente, tornam-se uma questão de interesse empírico e pragmático a respeito de efeitos e consequências, e não de considerações gerais ou dissertações textuais*” (Stengers, 2017). Ela coloca a questão de como “magia” foi uma palavra que ficou restrita ao uso metafórico, mas que usamos frequentemente para expressar nossas experiências com acontecimentos que nos arrebatam para outros agenciamentos que não nos pertencem, como a experiência que temos na música, na literatura, no cinema, no amor, diante de uma paisagem, etc. Mas, seu uso enquanto metáfora nos protege da ideia de estarmos sendo mistificados e nos proíbe de ultrapassar o que só estaria disponível para explicações científicas. Stengers questiona então se reativar a ideia de magia poderia nos levar a considerar novas conexões transversais com outras ordens – e reativar não como uma volta ao passado, como se fosse reaver algo, mas “*recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou*” (*Ibidem*), aprendendo o que é necessário para reabitar o que foi destruído. Este pensamento mágico que Stengers propõe se dá num mundo animista, povoado de intencionalidades e agências que não nos pertencem. E animismo é outra palavra que ela propõe reativar:

"Reativar o animismo não significa, então, que tenhamos sido animistas. Ninguém jamais foi animista, porque nunca se é animista “no geral”, apenas em termos de agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar. O animismo, no entanto, pode ser um nome a serviço da recuperação desses agenciamentos, uma vez que nos leva a sentir que a reivindicação de sua eficácia não nos cabe. Contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo" (Ibidem).

Stengers diz como o animismo é uma arte rizomática. Relembremos mais uma vez a técnica da colagem de Max Ernst para pensarmos o conceito de rizoma: “*acoplamento de duas realidades aparentemente inacopláveis sobre um plano que aparentemente não lhes convém*”. Num rizoma as conexões podem se dar entre quaisquer das suas partes e todos somos passíveis de nos conectar uns aos outros, conectando práticas, preocupações e diferentes modos de construir sentido sobre nossas vidas. O *bricoleur* que propomos aqui deve ser aquele que faz colagens também entre os próprios corpos, sejam humanos, animais ou não-humanos. Estas colagens podem ser tão improváveis quanto possíveis. Em tempos quando nacionalismo, xenofobia, racismo, sexismo e fundamentalismo voltam a emergir, torna-se muito importante conseguir romper com os círculos que nos entrincheiram nas nossas identidades e perseguir as linhas de um modo de estar comum. Isto implicaria um exercício de fabulação coletiva que fomentasse a imaginação de novas configurações relacionais entre os diferentes coletivos que compõem a sociedade. Não através de taxonomias, mas sim através de trocas e pontes. E, mais que isso, romper também com os círculos que nos fecham na nossa própria espécie para perceber o quanto nossa própria condição de existência depende da interação com outras formas de vida não humanas.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?* In: *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009, pp. 25-51.

CHIPP, Herschel B. *Theories of modern art: a source book by artists and critics*. Berkeley: University of California Press, 1968.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

LAPOUJADE, David. *Potências do tempo*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

_____. *Do campo transcendental ao nomadismo operário – William James*. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 267-277.

LAUTRÉAMONT, Conde de. *Os cantos de Maldoror: poesias, cartas, obra completa*. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Iluminuras, 2008, 2. Ed.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.

_____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PASSETTI, Dorothea Voegeli. *Colagem: arte e antropologia*. Revista ponto-e-vírgula, PUC-SP, vol. 1, pp. 11-24, 2007.

ROSA, Guimarães. *No Urubuquaquá no Pinhém*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.

STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Cadernos de Leitura nº 62, Edições Chão de Feira, São Paulo, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. *Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro*. Revista Habitus, Rio de Janeiro, IFCS-UFRJ, Vol. 12, n.º 2, 2004.

_____. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro (10/05/2009). *Com Ciência*, Campinas, n. 108. Disponível em: < <http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=46> >. Acesso em: 05/10/17.

ZIBECHI, Raul. *Poder popular nas favelas cariocas*. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/551052-poder-popular-nas-favelas-cariocas>.