

Fernand Deligny
O agir no lugar do espírito

Pascal Sévérac
College International de Philosophie
Maître de conférences à l'Université Paris-Est Créteil

Resumo: Um lugar do espírito é um lugar do sentido, muito frequentemente entendido como lugar da palavra. Qual é, então, o lugar daquelas crianças autistas, mudas – com as quais Deligny viveu e pensou? Recusando-se a “semelhantizá-las”, mas ao mesmo tempo buscando criar rede com elas, F. Deligny encoraja o agir – intransitivo – contra o fazer e sua intencionalidade, próprio ao espírito consciente e voluntário. Com as crianças autistas, aprende-se que o agir é mais arcaico que o espírito – o agir toma o lugar e o posto do espírito. Mas, no próprio lugar do espírito, há também uma natureza psíquica agente, um automatismo espiritual que é um aparelho de rastreamento, um aparelho de traçagem e de tramagem do seu próprio lugar, com os outros.

Palavras-chave: Deligny, Espinosa, autismo, espírito, consciência, intencionalidade, agir, fazer, comum, automatismo, rastreamento.

Habitualmente, fala-se com mais naturalidade do “espírito de um lugar” que de “um lugar do espírito”, fórmula que pode soar estranha aos ouvidos do senso comum. O espírito de um lugar remonta à sua composição, natural ou artificial, às impressões afetivas que suscita, às emoções que provoca: recomenda-se, geralmente, respeitar ou salvaguardar o espírito de um lugar, que vira lugar patrimonial, santuarizado. Decerto, o espírito do lugar apegar-se à subjetividade que é afetada pelo lugar, mas parece pertencer, sobretudo, ao próprio lugar: seria antes de tudo o lugar que faz seu espírito, isto é, os sentimentos, as ideias, a história que ele envolve. Pensar, em contrapartida, a existência de lugares do espírito, é antes tomar o espírito como um dado de fato, uma realidade, donde se pergunta onde ela poderia se encarnar, em que lugar privilegiado poderia ser apreendida. O lugar do espírito seria como que a localização ou a espacialização sensível do espírito – realidade caracterizada, no entanto, bem amiúde, como insensível, inextensa ou imaterial.

Se o espírito, portanto, não é rejeitado como não-ser ou ficção (o que, em uma filosofia, pode sempre ocorrer), ele é mais frequentemente entendido: ou como “função” própria ao corpo (função orgânica se é pura e simplesmente assimilado ao cérebro, ou inorgânica se é definido como um efeito do cérebro); ou então como entidade imaterial distinta do corpo. Contudo, seja qual for a realidade que se lhe atribui (material às vezes, imaterial frequentemente) e o estatuto que se lhe confere (sopro de vida,

princípio de conhecimento, substância ou modalidade, instância individual ou coletiva...), admite-se na maioria das vezes que o reconhecimento da localização de um espírito se dá através de certas obras significantes: obras que têm um sentido, utilitário ou estético; obras que têm uma finalidade ou que questionam a finalidade, como algumas obras de arte podem fazer; obras, em todo caso, que se dirigem a outros espíritos e são suscetíveis de serem reconhecidas por eles. Haveria espírito, portanto, onde há expressão de uma inteligência, ou até mesmo manifestação do seu inverso, a besteira.

Em suma, haveria lugar do espírito onde houvesse lugar significativo: lugar de um sentido eventualmente produzido por um espírito, lugar de um sentido reconhecido, em todo caso, por um espírito. Se um lugar do espírito não é necessariamente um lugar fabricado por um espírito, um lugar onde tenha se encarnado, se materializado, se naturalizado um espírito, ao menos é um lugar onde o espírito se sente em casa, ali onde ele pode, mesmo que imaginariamente, “achar-se entre os seus”.

Até mesmo Pascal, ao nos tornar sensíveis ao nosso descentramento, à nossa instabilidade entre os dois infinitos, abre caminho para um reconhecimento paradoxal de um lugar do espírito. O pensamento do infinito, por um lado, certamente revela nossa incompreensão quanto ao que somos, espírito¹ e corpo unidos. Somos então arremessados na mais extrema das confusões:

Disso resulta que quase todos os filósofos confundem as ideias das coisas, e falam das coisas corporais espiritualmente e das espirituais corporalmente [...]. E ao falar dos espíritos, eles os consideram como em um lugar e lhes atribuem o movimento de um local a outro, que são coisas que pertencem apenas aos corpos.²

Mas, por outro lado, essa confusão, essa incompreensão de si no infinitamente infinito (nisto que nem pode muito bem ser considerado como um lugar: o universo sem confins) não é desaparecimento total da possibilidade de um lugar do espírito: pois “afinal, é o caráter mais sensível da onipotência de Deus, que nossa imaginação se perca neste pensamento.”³

¹ [Nota dos tradutores: A tradução do termo *esprit*, do francês para o português, é uma questão muito debatida, uma vez que a língua francesa não possui palavra que distinga “espírito”, com suas diversas significâncias, de “mente”. Optamos traduzir por “espírito” ao longo do texto, respeitando a brincadeira do autor ao falar do “espírito de um lugar”. Quando se tratar de Espinosa, porém, sabe-se que as traduções francesas se acostumaram a verter a palavra latina *mens* por *esprit*, com toda confusão conceitual que isso acarreta, ao passo que a língua portuguesa tem na palavra “mente” uma herança do latim. Portanto, para os textos de Espinosa, a tradução que escolhemos verterá *mens* por “mente”, e não “espírito”.]

² Fragmento do texto “Disproportion de l’homme”, em *Pensées* (Sellier 230, Brunschicg, Lafuma 199).

³ *Ibid.*

Ainda haveria um sentido nessa confusão das marcações, nessa perda do sentido. A partir desta concepção inacabada de um lugar que verdadeiramente nem é um, de um lugar indeterminado e incompreensível, haveria a possibilidade de ser sensível ao espírito infinito de Deus. O infinito do universo ainda daria sinal para um espírito: o silêncio desses lugares pode, certamente, provocar um pavor, mas este próprio pavor é significativo – e é por isso que, à maneira de Pascal, pode-se dizer algo a respeito dele.

Se, por excelência, um lugar do espírito é o lugar de um sentido, de um sentido escondido ou pronunciado, de um sentido transmitido ou simplesmente recebido, então parece difícil pensar um lugar do espírito que não seja um lugar de palavra, ou ao menos, de linguagem. É pelo uso dos signos, visuais ou sonoros, que rastreamos, no mundo finito dos homens, a presença do espírito: mais precisamente, a fala, enquanto expressão singular de um sistema de simbolização do mundo, é frequentemente apreendida como o espaço de presença de um espírito em ato. Sem dúvida, pode-se contestar, à maneira de Joëlle Proust (na obra *Como o espírito chega às feras*⁴), a ideia cartesiana de que a ausência de uma linguagem externa, isto é, a ausência de uma capacidade linguística pública, seja a prova de uma ausência de linguagem interna, e assim de um espírito: não é porque um ser não fala que ele está necessariamente desprovido de espírito. Mas é verdade que a fala – na medida em que não se reduz à simples vocalização mecânica ou a uma pura imitação da linguagem humana (como seria o caso do papagaio), portanto na medida em que ela é verdadeiramente uma composição ou uma combinatória de signos destinados a se fazerem compreendidos – pode com razão ser considerada como o indício da presença de um espírito. O espírito poderia assim ser localizado pelo uso de signos articulados.

Entretanto, o que acontece àqueles que, apesar de reconhecermos pertencerem à espécie humana, não utilizam nenhuma linguagem articulada, nem fala, nem sequer “linguagem de signos”? O que acontece àqueles que parecem ter a maior incapacidade não apenas para usar a linguagem, seja ela exterior ou interior, mas, sobretudo, para realizar a mínima atividade significativa, seja ela qual for? Difícil recusar-lhes o espírito: tal ideia, geralmente, nem mesmo vem... ao espírito; mas é igualmente difícil dizer a quem esse espírito se liga, em que lugar pode-se localizá-lo, ele ou suas manifestações.

Pensemos aqui nessas crianças que costumamos chamar de autistas, ou pelo menos em algumas dentre elas: sobre o autismo, sobretudo nestes últimos anos, houve

⁴ *Comment l'esprit vient aux bêtes*, NRF Gallimard, Paris, 1997, p.26

uma quantidade considerável de trabalhos, que principalmente trouxeram à tona o elo entre autismo e genética. Não é o caso aqui de abrir caminho nesta literatura, muitas vezes repleta de estudos interessantes⁵. Fiquemos apenas com o que diz um autor inclassificável, que pode ser qualificado de “educador” (mesmo que ele evite tal definição), de médico-escritor ou simplesmente de poeta: Fernand Deligny. Recentemente foram publicadas, pelas edições *Arachnéen*, suas obras, textos curtos, romances, ensaios peculiares, enfim, narrativas⁶.

Quem foi Fernand Deligny (1913-1996)? Primeiramente, professor primário em uma classe especial, em Paris (para aqueles então chamados de “débeis mentais leves”), depois, durante a guerra, no hospital psiquiátrico de Armentières, foi nomeado em 1945 diretor do primeiro COT – Centro de Observação e Triagem do Norte, lugar aberto onde adolescentes foragidos de casas de correção ou de proteção conseguiam se refugiar. Depois da guerra, ele se filia ao partido comunista e, em 1949, anima “La Grande Cordée”, associação presidida por Henri Wallon e que se dedicava ao acolhimento, sobretudo em Albergues da Juventude, de crianças ditas inadaptadas, delinquentes e caracteriais: “La Grande Cordée” receberá adolescentes até início dos anos 60. Ao longo destes anos, de 1962 a 1964, Deligny dirige *Le moindre geste*, verdadeiro “filme de loucos”, rodado na região de Cévennes. Em 1965-66, ele é convidado por Jean Oury e Félix Guattari para trabalhar na clínica de La Borde (próxima a Blois); e no fim de 1966, lhe é confiado o cuidado de Jean-Marie, então com 12 anos de idade, diagnosticado como “encefalopata profundo”: Janmari se tornará o verdadeiro companheiro de Deligny, aquele com quem, num certo sentido, ele aprendeu tudo. Do final dos anos 60 até sua morte, ele se ocupará de crianças autistas, próximo a Monoblet em Cévennes, em sua “jangada”, como ele dizia.

A originalidade do trabalho de Deligny, em especial de seu trabalho de escrita, é a de pontuar essa vacância de linguagem própria às crianças autistas das quais ele se ocupa, assim como de todos os efeitos produzidos por tal ausência. Ele admite que a linguagem é necessária, embora não suficiente, à tomada de consciência de si, ao reconhecimento de sua própria identidade, de sua própria unidade. Poderíamos ainda objetar, principalmente na esteira de Nietzsche e Wittgenstein, que esta definição de uma identidade de si é apenas uma ficção, uma invenção da gramática. Talvez. O fato é

⁵ Para uma síntese recente, ver Jacques Hochmann, *Histoire de l'autisme*, Odile Jacob, Paris, 2009.

⁶ Deligny, F. (Euvres, edição estabelecida e apresentada por Sandra Alvarez de Toledo. Com textos de Michel Chauvière, Annick Ohayon, Anne Querrien, Bertrand Ogilvie, Jean-François Chevrier, L'Arachnéen, Paris, 2007.

que o autista, para Deligny, não tem acesso a esta identidade de si, real ou fictícia, que torna possível o uso de uma fala articulada: uma fala para dizer o mundo e se dizer no mundo – “a identidade consciente-inconsciente fica pendurada no mesmo prego que o discurso”⁷. Os sintomas clínicos, pelos quais se estabelece um diagnóstico de autismo, são geralmente os seguintes: a criança é indiferente aos outros, ou ao menos reage de modo bastante estranho à presença deles; ela não fala ou tem uma linguagem inabitual (repete palavras ou frases ouvidas como um eco) – o próprio Deligny se encarregava de crianças encerradas em um mutismo profundo e que em sua época podiam ser qualificadas de crianças com “severo retardo mental”. A criança autista parece não se interessar pelos objetos ou, quando se interessa brinca com eles de um modo estranho (como, por exemplo, quando sacode ou gira os objetos de maneira repetitiva); o mesmo acontece com seu próprio corpo: ela balança as mãos de modo repetitivo, gira e algumas vezes bate a cabeça contra a parede – o que chamamos as “estereotípias”. Dizemos que o autista não tem uma consciência unificadora de seu corpo, vivendo seu corpo como corpo disperso, fragmentado, sem identidade fixa e definida.

Para Deligny, não se trata de minimizar os efeitos desta vacância de linguagem, desta incapacidade de simbolizar que seria própria do autismo:

[...] o indivíduo, sem sombra de dúvida, existe. Ou sabe disso, ou não tem ideia; ou ele se diz isso, ou dizer-se lhe escapa, ou antes, ele escapa do dizer-se; ele escapa seria dizer demais, uma vez que “ele”, por não dizer-se, só existe para aqueles que dizem e cuja consciência e inteligência funcionam segundo o modo que é próprio do homem-que-somos.⁸

O homem-que-somos é “o ser consciente de ser” – expressão frequente sob a pluma de Deligny, designando aquele que pode, pela linguagem, identificar um “eu” e um “ele”. Não haveria, contudo, em sua obra, uma pressa muito grande ao opor, assim, o homem ordinário, consciente de ser, e a criança autista, ser “a-consciente” segundo sua fórmula? O que nós sabemos sobre a consciência do autista? Trata-se de uma ausência radical de consciência ou de uma consciência de si modificada? Deligny realmente não entra nesse questionamento. Mas, quando ele utiliza o “a” privativo para qualificar o autista como “a-consciente”, ele ao menos quer dizer isso: a consciência de

⁷ *Le Croire et le Craindre*, em *Fernand Deligny. Œuvres, L'Arachnéen*, p.1124. Observar : CC.

⁸ *L'Arachnéen et autres textes*, p.88. [Nota dos tradutores: Para os excertos do *Arachnéen*, consultamos (fazendo certas alterações) a excelente e recente tr. br.: *O Aracniano e outros textos*, tr. Lara de Malimpensa, São Paulo, edições n-1, 2015.]

si da criança autista não é a mesma que a consciência de si ordinária; a rigor, é possível até afirmar que a consciência de “si” (de um si unificado) não existe no autista.

Com isso, deveríamos concluir que o autista não tem nenhuma consciência de objeto – nem de si, nem dos outros, nem das coisas? A grande questão que Deligny se coloca é, antes de tudo, esta: podemos *dizer* alguma coisa da consciência da criança autista que esteja em relação com nossa própria consciência? Podemos *falar* da consciência delas a partir da nossa?

Protejam-se de qualquer tipo de projeção sobre as crianças autistas, responde Deligny, que não pára de lutar contra as várias figuras que a identificação toma, essa leitura do outro pela unificação simbólica ou linguística de um eu. O “nome” e o sujeito vão de ombro a ombro, e o ser falante que somos tem uma propensão a identificar e unificar pelo nome aquilo que percebe – e, portanto, a apostar na existência de uma subjetividade para aqueles que lhe parecem ser, apesar de tudo, semelhantes. Ora, para Deligny, mesmo chamar Janmari pelo nome já marca o abuso de linguagem: ao nome próprio para o qual “se” devém um sujeito singular, Janmari não responde. Este nome e a identificação que ele autoriza existem para outro, não por si. O chamado, nesse sentido, é vazio. Quando Deligny fala das crianças que lhe rodeiam, ele frequentemente fala de casos singulares; no entanto, estes casos singulares são ao mesmo tempo seres anônimos: seres sem interioridade, é o que diriam? Não se trata tanto de negar a interioridade, mas de não pressupô-la, projetando-a sobre o outro:

Onde se entrevê o logro desaventurado disso que geralmente é admitido como processo necessário à persistência de nossa espécie e que se chama identificação, isso pelo qual o sujeito deve sim passar, de bom ou mau grado.⁹

O gesto fundamental da abordagem deligniana do autismo consiste, portanto, em não “semelhantizar”: respeitar a criança autista é antes reconhecer que ela e nós não somos da mesma família, que nela não há instância psíquica – razão teórica ou prática, consciência de si, projeto ou intenções – que possa fazer dela nosso próximo, ou nosso semelhante:

Quando eu leio jornais ou livros – eu não tenho televisão – percebo que há ali um excesso constante por semelhantizar: colocar-se no lugar de, e se fosse comigo? A identificação chega ao cúmulo. Acho de mau gosto esta semelhantização, mesmo que ela parta de um “bom sentimento”. Por que tomo esta posição? Porque falo de um lugar em que o outro, a criança autista que vive

⁹ CC, p. 1209.

a vacância de linguagem, é colocado em uma camisa de força quando não respeitamos o fato de que a identidade consciente/inconsciente entre “ele” e nós está longe de ser uma certeza, um *a priori*. Semelhante? De modo algum. Irmão? Certamente não. Se, comparado à linguagem, isto que geralmente funciona no simbólico neste caso não funciona, então irmão ele não é, este ELE-aqui. Não somos da mesma família.¹⁰

Ao mesmo tempo, todo o andamento de Deligny está orientado na busca de uma identidade comum, de uma outra identidade que não linguística ou simbólica, uma identidade que faça comunidade e que, no entanto, não é para ser interpretada, para ser decifrada. O trabalho de Deligny inscreve-se, portanto, nesta tensão: recusa a “semelhartizar”, e, no entanto, busca do comum, dessa rede ou dessa tecedura pela qual a comunidade se faz. Portanto, respeitar o ser autista não é buscar semelhartizá-lo; nem tampouco “respeitar o ser que ele seria enquanto outro; é fazer o que for preciso para que a rede se trame. Fazer o que for preciso? Não há nada a fazer, a não ser permitir que a rede se faça.”¹¹

Em um sentido, esta busca do comum é primeiramente negativa: trata-se antes de impedir-se de interpretar e de assinalar no outro as atividades significantes, pelas quais, de ordinário, rastreia-se a existência de um espírito. A interpretação é a atividade que dá sentido, ou que descobre o sentido oculto naquilo que é dado. Perguntar-se também onde há espírito, individual ou coletivo, buscar quais são os lugares do espírito, conduz frequentemente a interpretar alguns espaços como significantes, certas obras do trabalho humano como podendo ser reconhecidas pelo espírito como localidade do espírito.

A atividade de Deligny consiste, portanto, num primeiro sentido, em *substituir* a interpretação pelas *iniciativas*, que podem ser lúdicas ou laboriosas, gestuais, escritas ou filmadas. No lugar de interpretar o espírito a partir de seus traços, de suas obras, de suas transformações da natureza, ou na natureza, trata-se de deixarem advir iniciativas, de permitir gestos e relacioná-los. É neste primeiro sentido, portanto, que deve ser entendido o título que demos a este texto: “o agir no lugar do espírito”. O agir *substitui* o espírito; o agir toma o lugar e o posto do espírito, pois quanto ao espírito no fundo, não há do que se preocupar.

Estávamos em busca de um modo de ser que lhes permitisse existir, nem que tivéssemos de modificar o nosso; e não levávamos em conta as concepções do homem, fossem

¹⁰ CC, p. 1122.

¹¹ *L'Arachnéen et autres textes*, p. 95.

quais fossem, e de forma alguma porque quiséssemos substituir tais concepções por outra; pouco nos importava o homem; estávamos em busca de uma prática que excluísse de saída as interpretações que se referem a um código; não tomávamos as maneiras de ser das crianças por embrulhadas mensagens cifradas e dirigidas a nós.¹²

Portanto, nada de interpretação; eis uma proposta, em Deligny, um tanto decepcionante para quem busca chaves de leitura do mundo dos autistas ou de teses sobre a existência do espírito humano e suas manifestações. Nada de interpretação, mas antes, permissões: “permitir” é outro desses termos aos quais Deligny se afeiçoa (e que vai dar título a um dos capítulos de *Le Croire et le Craindre*). Permissão para entender não relativamente a uma legalidade instituída (já que as regras não têm vez nos lugares de convívio animados por Deligny); mas permissão entendida como um deixar-fazer, ou melhor: um deixar agir a partir daquilo que, naturalmente, se trama.

O agir no lugar do espírito consiste, desde então, em um duplo movimento, de desvalorização do espírito e de valorização da natureza.

Deligny opera, com efeito, uma desvalorização das faculdades ordinárias do espírito: desvalorização do entendimento, compreendido como faculdade das ideias, como consciência do objeto, a começar pela consciência de “si” (desvalorização da dualidade sujeito-objeto, portanto); e desvalorização da vontade, entendida como afirmação do objetivo, instância do projeto. Nada querer pela criança, pois a própria criança autista nada quer: nem visada de objeto, nem busca de objetivo; nem intencionalidade, nem finalidade. Este não querer como princípio das tentativas de Deligny é também uma não violência: querer pela criança incorreria em impor uma norma de comportamento ineficaz, inoperante, incompreensível. Não se trata tanto de evitar qualquer relação de poder, mas de esquivar, como o próprio autista parece fazer, qualquer tentação de uma atividade finalizada. Trata-se, então, de apreender a atividade do autista como a de uma normatividade que não corresponde à intencionalidade, ao chamado, ao projeto: a “normatividade” do autista, isto é, no sentido de Canguilhem, sua capacidade de instituir normas de vida, de mudá-las e brincar com elas¹³, não remete à normatividade ordinária, a da inteligência e da vontade, a de um espírito tomado em uma lógica de simbolização do mundo.

Desvalorizar a normatividade espiritual do intelecto e da vontade significa, portanto, substituí-la por uma normatividade natural, “inata”, uma normatividade

¹²L'Arachnéen et autres textes, p. 60.

¹³Le normal et le pathologique (Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique – 1943), Paris, PUF, 1966, p.77.

anterior à linguagem: “Nada é tão difícil quanto deixar a natureza se fazer”, afirma Deligny. E ele sabe bem o quanto a valorização do natural, do inato é vista como suspeita pelos contemporâneos. O discurso de toda política, da constituição, ou melhor, da construção da realidade humana através das relações sociais, rejeita a ideia de uma natureza à qual seria preciso retornar, à qual seria preciso reencontrar como uma verdade. Para Deligny, contudo, a “natureza”, o “inato” são maneiras de dizer a capacidade agente do ser a-consciente, pré-lógico ou pré-linguístico. Assim, ele admite em muitas ocasiões que é incapaz de marcar uma fronteira entre animalidade e humanidade, e que se interessa pela atividade animal para pensar este agir no lugar e no posto do espírito: no *Aracniano*, é a aranha [*araignée*], a *aragne* como chama Deligny, que serve de modelo, ou de analogia, para apreender esta atividade sem finalidade nem intencionalidade.

O aracniano é o que permite apreender a grande distinção deligniana entre o *fazer* e o *agir*: o “fazer” designa uma atividade transitiva e finalizada; faz-se algo; o fazer implica um objeto no qual ele se acaba, um objeto que é ao mesmo tempo seu objetivo, seu fim no duplo sentido do termo: seu objetivo e seu acabamento. Quanto ao agir, este é intransitivo: age-se, e é tudo; age-se para nada, em uma atividade não-significante, que pode parecer absurda aos olhos daquele que se atém a “semelhantizar” e busca, a todo custo, a quê tudo isso pode levar. O que eles têm na cabeça?, é o que se perguntam quando sobrepõem o fazer ao agir, quando querem “razões para agir” e interpretam a ação segundo as ferramentas do espírito ordinário (a intenção, a finalidade, a razão). “Quando vejo as crianças autistas, sempre prontas a agirem para nada, é aí que me encontro.”, responde Deligny¹⁴.

A distinção entre “agir” e “fazer” não encobre, portanto, a antiga distinção entre “*práxis*” e “*poiesis*”: mesmo a *práxis*, que tem seu fim em si e visa a um certo aperfeiçoamento de si, culminando em Aristóteles na atividade teórica, remeteria ainda, para Deligny, a um fazer que toma a si mesmo como objeto. O agir, ao qual é necessário estar sensível, caso se queira ver isto que realmente se trama, é um agir anterior ao pensamento, um agir aracniano, se compreendemos por isso tudo o que se trama de maneira a-significante, todas as formas de relação não simbólicas, desprovidas de sentido, de direção, isto é, desprovidas de objetivo e, por isso mesmo, de subjetivo.

Este agir inato, então, substitui o espírito e é trazido à tona logo que falta aquilo

¹⁴ CC, p. 1098.

que de ordinário constitui o espírito, a saber, a consciência e a vontade. O que falta deve ser então compreendido como revelador de uma positividade habitualmente mascarada, e doravante revelada:

Tudo que posso dizer é que, quando a consciência é eclipsada, o que aparece surpreende e merece ser olhado, um pouco à maneira dos eclipses solares – e é preciso correr aos quatro cantos do mundo, pois cada eclipse se vê apenas de certo ponto – que nos ensinam, a cada vez, sobre esse Sol que acreditamos ver, quando o que vemos é praticamente só a nossa cegueira.¹⁵

O sol é melhor percebido eclipsado; o mesmo se dá para a consciência, que costuma nos cegar, nos ofuscar, como instância originária da luz. E o que deixa transparecer o eclipse da consciência é a própria natureza, o inato do ser a-consciente que é um inato ativo, uma natureza ao infinitivo, uma natureza naturante e cujo modo de ser é ser em múltiplas conexões com a exterioridade: ser em “rede”, nas palavras de Deligny. O eclipse da consciência deixa ver o que a consciência recobre: a atividade inata de fazer rede, de agir como “potência do comum” sem projeto pensado, sem finalidade. “A aranha [*aragne*] não tem necessidade alguma de pensar no inseto que é pego em sua teia”¹⁶. Desenrolando assim a analogia com a aranha, Deligny, no início de *L’arachnéen*, topa com a analogia da pintura:

Falar de teia¹⁷ faz pensar em pintura. Onde está o quadro antes de ser feito? Muitos pintores, e dos mais gloriosos, podem até ter dito que o quadro está na tela e que, quando se pinta, o difícil é conseguir livrá-lo do branco aparente da tela sem danificá-lo, sem nada esquecer e sem acrescentar nada.

Mas essas palavras são tomadas como um paradoxo, quase como um chiste. Qualquer um sabe muito bem onde se encontra o projeto do quadro: na cabeça, na alma ou no coração do pintor.

Comete-se um grande erro ao não ouvir os que sabem do que estão falando.

[...]

Direi o mesmo sobre esse modo de ser em rede que constitui, talvez, a própria natureza do ser humano, e, no caso, o “espírito” só intervém como excedente: sua obra é mais essa sobrecarga do que a estrutura da rede.

O pintor está muito certo ao dizer que, pelo fato de o quadro estar na tela, o grande risco, quando se quer extirpá-lo de lá, é acrescentar, isto é, servir-se do aracniano como de uma rede de contenção de bagagens, na qual o artista se desestorvaria dos seus sentimentos, suas fantasias, suas ideias e sei lá eu mais o quê daquilo que o estorva.¹⁸

Desestorvar a tela do espírito, em vez de reconhecê-la como o lugar de uma interioridade, de afetos pessoais, de ideias ou projetos de si, é acessar a dinâmica do

¹⁵ *L’Arachnéen et autres textes*, p. 81

¹⁶ *Idem*, p.31

¹⁷ [Nota dos tradutores: Em francês, a mesma palavra *toile* quer dizer *teia* (de aranha) e *tela* (de pintura).]

¹⁸ *Idem*, p.19

quadro, isso que se faz como campo de força, rede em tensão de linhas e cores: perceber a tela\teia como a-significante é o que o eclipse da consciência ou do espírito permite, ele que habitualmente “remete” a ela, isto é, acrescenta uma camada de sentido e sobrecarrega a rede ao invés de deixá-la afirmar-se. *Singulière ethnique*, publicada em 1980, diz isto de maneira condensada, mas bem exata: “A consciência de ser do ser consciente de ser eclipsa aquilo que nele é ser, do mesmo modo que a consciência de ser e de ser em vida eclipsa aquilo que nele pode ser viver – ao infinitivo”¹⁹.

Ao eclipse da consciência, que eclipsa aquilo que é realmente viver, deve-se acrescentar, da mesma forma, a suspensão do querer, pela qual transpõe o agir:

Depois de ter ouvido – e compreendido – que, no que tange a essas crianças aqui presentes, querer não é de praxe, serão necessários anos para que essa certeza formulada transpareça minimamente nas atitudes costumeiras [...]

Nenhuma necessidade de querer para agir. Muito pelo contrário: basta querer para que desapareça a constelação que suscita o agir, um pouco da mesma maneira como a luz do sol faz desaparecerem as estrelas.²⁰

Mas Deligny tão logo acrescenta: “Dito isso, ser sem querer não acarreta que o ser seja inerte”. Ao contrário, remova a consciência e a vontade e você encontrará a natureza agente: a da aranha que tece sem fim e para a qual o que importa é, antes de tudo, “tramar”. Uma trama que Deligny compara a gestos rituais, um tanto misteriosos, ancestrais, e que ele encontra no comportamento da pequena A., que é evocada no coração de *L'arachnéen*, em uma página que vale a pena ler inteira:

Se tal garotinha autista A. se obstina em depositar galinhos sobre as cinzas escurecidas de uma fogueira que não arde há dois anos, pouco lhe importa a finalidade do agir, se era de um querer, nem que fosse de alimentar as chamas; e se alguém quer que o fogo arda, é para se aquecer ou cozinhar sua comida. Os gestos de A., que, bem se vê, são inoportunos e surpreendentes em sua obstinada abnegação, não nos parecem, ainda assim, radicalmente estranhos; não é a primeira vez que vemos um gesto da mesma natureza. Deixemo-nos levar um instante pelo *voloir* [é assim que Deligny nomeia a vontade]²¹:

“O que A. quer é refazer um gesto que ela viu ser feito e é bem possível que, no momento que ela estava a ponto de fazer como, alguém a tenha impedido por medo de que ela se queimasse; razão a mais para refazê-lo agora que ninguém mais a impede, e de refazê-lo à farta.”

Permanecemos no lugar e contemplamos, então, este fazer no vazio, tão obstinadamente reiterado que se torna ritual.

¹⁹ *Fernand Deligny. Œuvres*, p.1386 por Bertrand Ogilvie em “Au-delà du malaise dans la civilisation. Une anthropologie de l'altérité infinie », *op. cit.*, p.1574

²⁰ *L'Arachnéen et autres textes*, pp.42-43.

²¹ [Nota da tradução: Ao invés de *vouloir*, forma atual em francês do verbo e do substantivo “querer”, Deligny prefere uma forma antiga, *voloir*, que aproxima o querer do roubo\roubar e do voo\voar (*vol*, *voler* para ambas).]

E caímos num desses “mistérios”, dos quais nossa existência próxima da existência de crianças autistas é constelada, a saber: que o agir aracniano tem todas as características dos gestos rituais. O que dá a pensar que a mitologia não é tão avoada quanto se poderia acreditar; não paira lá no alto, se não nos fiarmos apenas no que ela conta.

De fato, posso muito bem vir com a história de que A. é uma espécie de vestal cujo próprio si-mesmo é sacrificado à manutenção e ao culto do fogo; posso vir com essa história, se isso me arranja, se for preciso que eu me arranje com o querer, e a qualquer custo; o gesto de A. vira então altamente e puramente simbólico, ao passo que no agir não há nem uma gota de símbolo: o agir é de puro agir.

Por aí se vê que o simbólico depurado de todo fazer e o agir puro e sem fim se encontram no mesmo gesto.

Quem se espantaria com isso, fora os defensores obstinados da superioridade do projeto pensado?

Dito isso, se o aracniano do agir é imutável, como é possível que A. vá depositar os galhinhos no rastro de um fogo desde há muito resfriado?

Se agir houver, ele data de uma época em que o ser humano não possuía a prática do fogo.²²

“O agir no lugar do espírito” significa, portanto, primeiramente isto: desinteressar-se do projeto pensado, como a criança autista se desinteressa de qualquer objeto, ou objetivo, em seu agir. Este “agir no lugar do espírito”, que nos propõe Deligny, também nos faz irresistivelmente pensar em algumas páginas de Espinosa: mencionemos aquela que permanece célebre por afirmar que não sabemos o que pode um corpo. Nessa página da *Ética*, Espinosa convoca a figura do sonâmbulo. Noutra parte, ocorre do sonâmbulo fazer sua aparição, mas nunca nominalmente: ele se esconde atrás daqueles que “sonham de olhos abertos”, ou seja, que tomam suas imaginações pela realidade e vivem num mundo de ficção. No escólio da proposição 2 da *Ética* III, ao contrário, a questão mesma será da virtude do sonâmbulo: este não é mais uma metáfora; ele é dotado de uma potência efetiva, tanto mais real quanto menos consciência ele tem de seu agir. Como se a consciência fosse um impedimento, como se a sobrecarga do espírito consciente do que está fazendo, fosse um peso que dificulta o fazer: o suplemento da alma, que é o espírito consciente de si, seria portanto, em boa parte das ocasiões, uma inibição da ação.

Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela mente. Pois até aqui ninguém conheceu a estrutura do corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções, para não mencionar o fato de que nos animais são observadas muitas coisas que de longe superam a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem no sono muitíssimas coisas que não ousariam na vigília; o que mostra suficientemente que o próprio corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua mente admirada.

²² Idem, p. 40.

E mais à frente, Espinosa acrescenta:

Ora, dirão que só das leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea não podem ser deduzidas as causas dos edifícios, pinturas e outras coisas deste tipo, as quais se fazem somente pela arte humana, e que o corpo humano, se não fosse determinado e conduzido pela mente, não seria capaz de edificar um templo. Na verdade, já mostrei que eles não sabem o que pode o corpo e o que pode ser deduzido da só contemplação de sua natureza, e que experimentam ocorrer só pelas leis da natureza muitíssimas coisas que jamais teriam acreditado poder ocorrer senão pela direção da mente, como são aquelas que fazem os sonâmbulos durante o sono e que os deixam admirados na vigília.²³

É este, portanto, o espinosismo de Deligny: existe, mais fundamental que o espírito consciente e falante, um automatismo físico, uma atividade corporal que não tem necessidade, muito pelo contrário, do pensamento, de seus projetos, de suas finalidades, para produzir seus efeitos. É deste modo que Deligny, no desvio de uma observação em *L'Arachnéen*, e sem nem reparar, está resumindo uma das grandes afirmações da filosofia espinosista:

[...] no extremo limite, e o acaso ajudando, poderia transparecer que a Natureza encerra uma unidade profunda entre seus mistérios e que ela funciona de modo maquinal, quer se trate de uma teia de aranha ou das linhas de erro²⁴ de crianças “autistas”.²⁵

O próprio da natureza, nos diz em suma Deligny, é “naturar”, um infinitivo que ele não emprega, mas que convém perfeitamente ao seu pensamento, ele que se definia como um escritor ao infinitivo: um infinitivo que diz a primazia radical, antropológica e mesmo ontológica do agir, de um agir ao infinito, sem fim – nem termo nem objetivo. É esta a máquina de agir que se descobre aquém do espírito, entendido como consciência e vontade: um modo de ser maquinal, um automatismo no lugar do espírito.

Mas aqui se descobre também outro sentido do “agir no lugar do espírito”: o agir no lugar do espírito não significa, de maneira alguma, o puro e simples desaparecimento do espírito, sua substituição por algo que, em tempos ordinários, esse espírito encobria e, assim fazendo, mascarava, obliterava. Pois é bem possível que este agir para nada,

²³ Spinoza, *Ethique*, trad. B. Pautrat, Seuil, Paris, 1988, p.209 et 211. [Nota da tradução: Utilizou-se a tr. br. do Grupo de Estudos Espinosanos, São Paulo: Edusp, 2015.]

²⁴ [Nota da tradução: O termo francês *erre* se diferencia de *erreur* que traz um sentido de falha, de engano, de incorreção, o que costumamos traduzir por erro em português. No entanto, este termo inusitado que Deligny apresenta tem um sentido de errar referente às navegações. Optamos traduzir “linhas de erro” considerando a ideia de um deslocamento que se dá sem qualquer impulsão, sem motor, sem intenção.]

²⁵ *L'Arachnéen e autres textes*, p.34.

sem fins, possa também ser entendido como o verdadeiro *lugar* do espírito, mas de um espírito compreendido em um sentido radical, isto é, como não intencional, a-consciente. O agir é o lugar do espírito enquanto compreendido, para usar uma fórmula de Deligny, como “aparelho psíquico”. O sonâmbulo, mostrava Espinosa, nos ensina do que o corpo é capaz sem intervenção da vontade, da consciência, do espírito significante; mas jamais foi negado por Espinosa que o sonâmbulo tivesse um espírito. Aliás, um corpo sem espírito (sem correlato mental que lhe corresponda no pensamento), não é concebível para Espinosa: o sonâmbulo é um autômato, mas não um autômato desprovido de espírito, ele é “autômato espiritual”, segundo a fórmula do *Tratado da emenda do intelecto*²⁶. Da mesma maneira, Deligny não nega a vida e a vivacidade espirituais do ser a-consciente. Só que esta vida, este agir que está no próprio lugar do espírito, é a atividade das linhas de erro, que são como localizações de um verdadeiro aparelho psíquico, de um *espírito não significante, mas maquinal*. Do que se trata? As linhas de erro são as errâncias ou os trajetos das crianças numa área de convivência, cujos traçados Deligny conserva. Linhas de erro e traçados: aí estão os lugares do espírito – os lugares do agir no próprio lugar do espírito compreendido como aparelho psíquico de rastrear.

Esses traçados de linhas de erro, esses mapas desenhados em nanquim por alguns companheiros de Deligny, ou que ele convidava crianças para traçar, não podem ser concebidos como representações de alguma coisa, sinalizando para outra coisa, nas quais o espírito pudesse se reconhecer, se encontrar, obter uma identidade²⁷. O traçado não é um fazer intencional ou finalizado, ele é um agir que nada é além da expressão do aparelho de rastrear que funciona “no vazio”. Assim, o traçado nada quer dizer: mais uma vez, ele é uma expressão pura ou um agir sem sujeito nem objeto.

O espírito entendido como aparelho psíquico, se o apreendermos aquém de qualquer atividade simbólica significante, é um *aparelho de rastrear*: o espírito é tão somente uma máquina de localizar, de traçar seus próprios lugares, nos quais não há nada a interpretar, nada a reconhecer. Ilustremos esta ideia no exemplo que Deligny oferece em *Le Croire et le Craindre*:

Tomemos um fato bem frequente: uma criança nos é trazida por seus pais que vêm de Paris, de Grenoble ou de Lyon. A criança passa aqui algumas semanas e depois seus pais vêm buscá-la. Passam-se alguns meses. Decide-se que ela volte para cá. Os pais

²⁶ Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect*, trad. B. Pautrat, éditions Allia, Paris, 1999, p.133 (§85).

²⁷ Ver o artigo de Béatrice Han Kia-Hi, “Deligny et les cartes”, em *Multitudes* n°24, primavera de 2006 (<http://multitudes.samizdat.net/Deligny-et-les-cartes>).

pegam a estrada novamente. A criança bate a cabeça no vidro do carro ou se morde. O que se pensa é dito como: “Ela não quer voltar pra lá”, e eis que chega ao seu auge a mágoa latente.

Ora, o que aconteceu foi que o carro, por uma razão qualquer, não seguiu pela mesma estrada que fizera da primeira vez, trajeto rastreado pela criança, portanto pré-visto, e qualquer torção, qualquer “carência” deste pré-visto provoca atribulações cuja causa os pais buscam no fundo da finalidade de suas intenções.

E quem jamais teria a consciência tranquila assim que se anuncia tal processo de auto-inquirição?

Vão eles admitir que as coisas sejam tão simples? Isto viria ao detrimento de suas próprias *crenças*; e o amar vai virar o quê, se basta respeitar um trajeto rastreado? E o que isso quer dizer, ater-se a um ponto tal, naquele primeiro trajeto, que seria preciso reiterá-lo? Eis aí a Desventura, que isso nada queira dizer, nadinha.

É assim que funciona o aparelho de rastrear quando falha o aparelho de linguagem.²⁸

O aparelho de linguagem, o aparelho de consciência de si, o aparelho de projeto, isto tudo é apenas uma forma derivada, e talvez até mesmo degradada, deste aparelho mais fundamental de rastrear, esta máquina de agir e de traçar. O aparelho de linguagem é a história, e o aparelho de rastrear a natureza – uma natureza “imutável”, esclarece Deligny, a natureza viva e vivaz de seu espírito, o inato de seu agir espiritual maquinal²⁹. Quanto a Janmari, Deligny afirma:

Que ele coloca em evidência que o aparelho psíquico é uma outra coisa que não um aparelho de linguagem, pois verifica-se que ele funciona sem este material, prova, ao menos, de que o inato invadido, submerso, recoberto, enterrado, renegado, vilipendiado, ridicularizado, persiste em preludiar, intacto, como um joelho é desde sempre um joelho, como os cinco dedos da mão.³⁰

Ora, o produto deste aparelho psíquico que opera, principalmente, para rastrear e constituir seu lugar, para traçar e tramar seu espaço, é o que Deligny chama de *costumeiro*:

Trata-se do quê? De um pedregulho, de um toco de madeira, de um pedaço de corda... cuja ausência provoca atribulações.

Não se trata de objetos, mesmo que seja, aos nossos olhos, de um objeto – qualquer unzinho – que pareça se tratar.

Trata-se de *coisas*, mas essas coisas miúdas não são o que elas são aos nossos olhos, seja lá quais forem.

²⁸ CC, p. 1179.

²⁹ “Que essa ou aquela criança muda seja provida de uma singular vivacidade de espírito é um fato inegável, e tudo fica mais claro quando esta vivacidade é deixada por conta do aparelho de rastrear, para o qual a linguagem é alguma coisa; ora, qualquer coisa é boa de ser rastreada, donde esses *agires*, que chamo de inacabados neste sentido em que o aparelho de linguagem, fora de uso, não deu os fins a esses *agires*, ou seja, a resposta àquele “para quê” que é o ofício mesmo desse aparelho de linguagem que não para de se extraviar nisso, e rejeita e recusa qualquer outro recurso, já que estaria então se tratando da natureza do homem, coisa maldita ou caçoada, tudo depende das ideias de quem a vilipendia ou a recusa, e isto na ignorância completa do que ela poderia ser.” CC, p. 1173.

³⁰ CC, p. 1183.

Trata-se de um “apego” da criança a essas coisas, apego que pode surpreender tamanha sua intensidade, coisas “rastreadas”, tanto que a todo momento a criança “sabe” onde elas estão. Ao reencontrá-las – a palavra não convém, já que a coisa não foi perdida –, ao retomá-las – pois as coisas são manejáveis –, a criança parece fascinada, perdidamente contente³¹.

E eis porque todo agir de iniciativa, toda a atividade do autista, mas, talvez mais fundamentalmente, de qualquer aparelho psíquico, volta-se para esse costumeiro rastreado, para esses trajetos traçados: para fazer o quê? “Para guarnecer-se contra o fato de que o costumeiro poderia não ser respeitado”³². *Guarnecer-se*, é esta a atividade do aparelho psíquico para que sejam conservadas suas próprias rastreagens, seus traçados de lugares nos quais e pelos quais ele existe. Eis porque “guarnecer-se” é da alçada de uma afetividade primária, de uma vigilância ou de um alerta interno, próprio ao aparelho de rastrear: “guarnecer-se procede do temer”, diz Deligny. Tratar-se-ia aqui, finalmente, de dar uma melhorada na angústia das crianças autistas? Haveria, então, uma afetividade negativa como princípio do aparelho psíquico, pelo qual se compreenderia fundamentalmente o próprio traçado dos lugares de sua existência: uma tristeza, portanto, no princípio de nossa atividade?

Não, não é bem assim, pois o temer vem sempre acompanhado de uma alegria, de um “exultar”, precisa Deligny:

O psicanalista, ontem passado, me perguntava se, dentro disso que eu pensava, o “estado de natureza” não seria de temer. Entendendo-se que temer e exultar andam juntos, embora alternativamente, eu diria: “É bem possível”³³.

Temer, exultar, agir: se é preciso estabelecê-las, então aqui estão as dimensões da afetividade primária, as determinações afetivas da humana natureza, segundo Deligny.

E não se há de confundir esse temer fundamental com um medo. O temer, efetivamente, está sem objeto: talvez seja aquele dos Gauleses, brinca Deligny, que afinal tinham apenas um medo, que o céu lhes caísse na cabeça; é um jeito de inscrever na eternidade o temer, ele que nasce da imaginação de uma necessidade que nos ultrapassa (“disto contra o qual nada podemos”); um jeito também de se regozijar por ele sempre se manter, lá no alto, o céu, sem jamais cair.

³¹ CC, p. 1145.

³² CC, p. 1116.

³³ CC, p. 1134.

Mas então, e é sobre esta ideia que se completa *Le Croire et le Craindre*, se o agir remete a guarnecer-se, e se guarnecer-se procede de um temer primitivo que é a própria atividade do aparelho de rastrear, não seríamos, *in fine*, justamente reconduzidos a certa forma de finalidade? Não se estaria agindo pelo prazer, o prazer de respeitar o costumeiro, o prazer, até mais fundamental, de conservar o aparelho psíquico de rastrear, guarnecendo-se contra tudo que viria transtornar as rastreagens?

Talvez. Neste ponto, o próprio Deligny diz que é preferível se esquivar: basta remeter-se à virtude do temer e àquilo que ele permite pensar, a saber, uma atividade que se concebe apenas pela potência do comum, apenas através da potência de um “tramar-se” em comum.

De modo que este *temer* comum às crianças que não fazem nem ideia de sua identidade não tem, por assim dizer, do “quê” ser. Sujeito vacante, nenhum objeto para esse *temer*, palavra que viria de um *tremere* [é a etimologia latina] que, lida a certa distância, faz pensar em tramar, enquanto que se trata de tremer³⁴.

E diante deste trecho, é preciso finalizar com outro, que retoma o sentido mesmo do andamento de Deligny:

É preciso compreender de onde eu falo: deste espaço em que vivemos próximos a crianças para as quais a identidade consciente/inconsciente está suspensa ou não adveio, andamento particular que implica uma prática precisa. Trata-se de ir em busca, nem que seja ao preço de longos desvios, daquilo que pode haver de comum entre elas e nós. Tudo se passa como se houvesse outra identidade, outra “mesmidade” específica, e não aquela que funciona no simbólico. Você perceberá que esta palavra “comum” é primordial³⁵.

E Deligny acrescenta: “quanto ao comum, a gente não sabe de modo algum o que ele é, *de modo algum*, e é isto que suscita pavor: como aspirar a isso que se ignora? [...]. Mas esta atração a-consciente em direção ao comum é sentida por cada um, já que ela é específica.”

A cada espécie seu aparelho primordial de ver, de perceber, de rastrear, sua “aptidão natural para ser afetado e afetar” (Espinosa), que é tanto quanto uma aptidão para ser traçado e para traçar: a cada espécie seu aparelho comum de traçar e tramar lugares, que faz nossa comunidade de corpos e espíritos.

³⁴ CC, p. 1184.

³⁵ CC, pp. 1122-1123.

Tradução:
Adriana Barin de Azevedo
Guilherme Ivo

Bibliografia

Canguilhem, G. Le normal et le pathologique (Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique – 1943), Paris, PUF, 1966.

Deligny, F. Œuvres, edição produzida e apresentada por Sandra Alvarez de Toledo. Com textos de Michel Chauvière, Annick Ohayon, Anne Querrien, Bertrand Ogilvie, Jean-François Chevrier, L'Arachnéen, Paris, 2007.

_____. L'Arachnéen et autres textes, posfácio de Bertrand Ogilvie, L'Arachnéen, Paris, 2008.

Deligny et les tentatives de prise en charge des enfants fous. L'aventure de l'aire (1968-1973), sob a direção de Pierre Boiral, Georges Bourdouil e Jean Milhau, Éditions éres, Ramonville Saint-Agne, 2007.

Le cinéma de Fernand Deligny (Le moindre Geste & 2 filmes de Renaud Victor), 3 DVD, Éditions Montparnasse, 2007.

Han Kia-Ki, B. « Fernand Deligny: esquive, dérive et tentatives d'éducation », Le Télémaque, 2003/1, n°23.

_____. « Le cercle, l'o et l'eau : radeau. Fernand Deligny et le langage », VST – Vie sociale et traitement, 2003/1, n°77.

_____. « Deligny et les cartes », Multitudes, printemps 2006, n°24.
Hochmann, J. Histoire de l'autisme, Odile Jacob, Paris, 2009.

Moreau, P.-F. Fernand Deligny et les idéologies de l'enfance, com um posfácio de Fernand Deligny, Editions Retz, Paris, 1978.

Pascal, B, Pensées, Le livre de Poche, La Pochothèque, Paris, 2004.

Proust, J, Comment l'esprit vient aux bêtes, NFR Gallimard, Paris, 1997.

Spinoza, Ethique, tr. Bernard Pautrat, Seuil, Paris, 1988.

_____. Traité de l'amendement de l'intellect, tr. B. Pautrat, éditions Allia, Paris, 1999.

Recebido em: 31/07/2017

Aprovado em: 24/09/2017