


CADERNO DE LEITURAS N.62

Reativar o animismo

ISABELLE STENGERS



 chão da feira

TRADUÇÃO
JAMILLE PINHEIRO DIAS

Reativar o animismo ¹

ISABELLE STENGERS

TRADUÇÃO JAMILLE PINHEIRO DIAS

Algumas pessoas adoram dividir e classificar, enquanto outras fazem pontes – tecem relações que transformam uma divisão em um contraste ativo, com poder de afetar, de produzir pensamento e sentimento.

Fazer pontes, porém, é uma prática situada. Como filósofa, estou situada: sou filha de uma prática responsável por muitas divisões, mas que também pode ser entendida como um modo bastante particular de fazer pontes. Para o matemático e filósofo Alfred North Whitehead, toda a filosofia ocidental pode ser entendida como um conjunto de notas de rodapé que fazem referência aos textos de Platão. Talvez eu tenha me tornado filósofa porque escrever essas notas de rodapé implica sentir o texto como uma força animada que convida à participação, acena para mim e sugere a escrita de outra nota de rodapé, capaz de estabelecer uma ponte com o passado, uma ponte que dê a ideias do passado o poder de afetar o presente.

Não obstante, o que busco não é tirar proveito da possibilidade de a filosofia ser uma forma de animismo textual; não se trata de me utilizar dela para me de-localizar, de modo a me sentir autorizada a falar a respeito do animismo. Na verdade, no que concerne o que chamamos de animismo, o passado a ser considerado é primordialmente aquele no qual os conceitos filosóficos serviam para justificar a colonização e a divisão por meio da qual uns se sentiam livres para estudar e categorizar outros – uma divisão que ainda persiste.

Assim, diferentemente de David Abram, cuja experiência lhe permite transformar os modos animistas de experiência, consciência e conhecimento em uma poderosa ferramenta de formação de pontes, devo assumir, como uma forma de restrição produtiva, que não me

¹ Originalmente, este texto foi publicado em inglês na revista e-flux, número 36, em 2012 (<http://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism/>). Uma versão anterior foi publicada em *Animism: Modernity through the Looking Glass*, organizado por Anselm Franke e Sabine Folie, Berlin: Verlag der Buchhandlung Walther Konig/Vienna: Generali Foundation, 2011.

sinto livre para falar e especular de maneira a situar os outros. Devo, pelo contrário, reconhecer o fato de que minha prática e minha tradição me situam de um determinado lado da divisão, o lado que caracteriza os “outros” como animistas. “Nós”, do nosso lado, presumimos ser aqueles que aceitam a difícil verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível – um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar.

Não me esquecerei, em especial, de que o lado da divisão em que me encontro continua marcado não apenas por essa narrativa épica, mas também, e talvez de forma ainda mais crucial, pelo seu correlato moral: “não retrocederás”. Trata-se de um imperativo moral que confere outro significado à minha decisão de ficar do lado ao qual pertencço. De fato, *há* um trabalho considerável a ser feito deste lado. Podemos realizá-lo ao nos confrontarmos com o imperativo moral que nos mobiliza, visto que ele produz um medo nebuloso de sermos acusados de retrocesso se damos o mínimo sinal de estar traindo a verdade “dura” ao nos deixarmos levar por crenças “brandas” e ilusórias.

Quanto a essa verdade “dura”, os filósofos não estão, de forma alguma, na linha de frente em que ela é exposta. Quando os argumentos contraditórios dos cientistas ressoam, somos apenas espectadores. Os neurocientistas podem livremente chamar aquilo de que nos orgulhávamos – a liberdade e a racionalidade – de meras crenças. Antropólogos como Philippe Descola podem livremente afirmar que nosso “naturalismo” é apenas um dos quatro esquemas que organizam o mundo humano e não humano (sendo o animismo outro desses esquemas). Como filósofos, certamente podemos nos perguntar se a explicação neuronal é um caso de “naturalismo”, ou se nossos esquemas de organização podem ser explicados com base em redes neurais. Mas o que sabemos é que quem não é um cientista autorizado não pode intervir nessas questões, assim como um mero mortal não teria como intervir nas disputas dos deuses olímpicos. Nem filósofos nem teólogos têm voz nesse âmbito, ainda que aqueles descendam da razão grega e estes sejam herdeiros do credo monoteísta. Isso porque nem sequer falamos das senhoras idosas que juram que seus gatos as entendem.

Os cientistas podem discordar quanto ao modo de estarmos errados, mas concordam que estamos errados. A narrativa épica aqui em jogo não diz mais respeito à “ascensão do homem”, mas sim à ascensão do cientista. Como, então, evitar que a questão do animismo, se ela for levada a sério, seja enquadrada de maneira a validar o direito de a Ciência defini-la como objeto de conhecimento?

O trabalho que sinto que tem de ser feito do lado da divisão em que me situo pode ser caracterizado à luz do que o etnólogo Eduardo Viveiros de Castro chamou de “descolonização do pensamento” – a tentativa de resistir a um poder colonizador que começa desde a definição das senhoras que dizem ser compreendidas por seus gatos como portadoras de uma

crença que pode ser tolerada, mas nunca levada a sério. No entanto, eu não associaria esse poder colonizador ao trabalho ativo dos cientistas. O sentimento de que é possível e necessário resistir também decorre do meu interesse pelo que chamo de realizações científicas, e, analogamente, da minha repugnância ao modo como tais realizações vêm sendo traduzidas na grande narrativa épica que apresenta o “mundo como desencantado pela ciência”.

A Ciência, quando considerada no singular e com “C” maiúsculo, pode de fato ser descrita como uma conquista generalizada propensa a traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo. Em nome da Ciência, um julgamento foi atribuído à vida de outros povos, e esse julgamento também prejudicou gravemente nossas relações com nós mesmos – sejamos nós filósofos, teólogos ou senhoras idosas com seus gatos.

As realizações científicas, por outro lado, exigem pensar em termos de uma “aventura das ciências” (no plural e com “c” minúsculo). É certamente difícil distinguir entre essa aventura e a Ciência como uma conquista generalizada se considerarmos o que é feito em nome da ciência hoje. No entanto, é importante estabelecer essa distinção, pois ela dá vazão a uma nova perspectiva: aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização.

Desse lado da divisão, seria assim possível permanecer fiel a uma aventura muito particular, sem deixar de trair as duras exigências de uma narrativa épica. Para se pensar a ciência como aventura é crucial enfatizar a diferença radical entre uma visão científica voltada à conquista do mundo e o caráter muito especial e exigente daquilo que eu chamaria de “realizações” científicas. Nas ciências experimentais, essas conquistas são a própria condição do que, depois de validado, é celebrado como definição objetiva. Uma realização experimental pode ser caracterizada como a criação de uma situação que permita que aquilo que os cientistas questionam ponha em risco as perguntas feitas por eles, estabelecendo uma diferença entre perguntas relevantes e perguntas unilateralmente impostas.

O que é chamado de objetividade pelos cientistas experimentais depende, portanto, de uma arte criativa muito particular e muito seletiva, pois significa que aquilo de que tratam deve ser devidamente admitido como “parceiro”, dentro de uma relação bastante incomum e enredada. Na verdade, o papel desse parceiro não é apenas responder a perguntas, mas também, e primordialmente, responder a elas de uma maneira que teste a relevância da pergunta em si. Correlativamente, as respostas que se seguem a essas realizações não devem nunca nos apartar do que quer que seja, visto que elas sempre coincidem com a criação de novas perguntas, e não com novas respostas dotadas de autoridade para perguntas que já nos eram importantes.

Só nos seria possível pressupor que a aventura das ciências aceitaria como óbvias essas afirmações, isto é, que ela aceitaria o desafio muito particular de tratar aquele de que trata apenas se a ele estiver assegurado “tomar uma posição” sobre a forma como é abordado. O que não imaginávamos, no entanto, é que a ciência viesse então a validar o animismo.

Se não fosse assim, o próprio termo “animismo” não existiria. Apenas uma “crença” poderia vir a receber um nome tão abrangente. Se a particularidade aventureira das práticas científicas tivesse sido reconhecida, ninguém sonharia em se referir a outras pessoas com base nas “crenças” consideradas por elas a respeito de uma “realidade” à qual os cientistas gozam de acesso privilegiado. Ao invés da figura hierárquica de uma árvore, portadora da Ciência como tronco, o que chamamos de progresso talvez tivesse tido o encanto do que Gilles Deleuze e Félix Guattari chamavam de rizoma, conectando práticas, preocupações e modos heterogêneos de dar sentido aos habitantes da Terra, sem que nenhum deles fosse privilegiado e todos fossem passíveis de se conectar uns com os outros.

Pode-se talvez objetar caso se entenda que o rizoma é uma figura de anarquia. Sim – mas de uma anarquia ecológica, porque ainda que as conexões *possam* ser produzidas entre quaisquer partes de um rizoma, elas também *devem* ser produzidas. Elas são acontecimentos, ligações – como a simbiose. Elas são aquilo que é e permanecerá heterogêneo.

A fim de resistir à poderosa imagem arbórea do progresso, a da Ciência como tronco, tratarei agora de outra ideia de Gilles Deleuze: a da necessidade de “pensar pelo meio”, significando tanto a ausência de referência a um objetivo basal ou ideal, como nunca separar algo do meio de que depende para existir. Assim, se pensarmos em termos dos meios científicos e do que eles exigem, é claro que nem tudo estará de acordo com algumas dessas demandas. Mais especificamente, nem tudo se conforma ao papel associado à criação científica, ao papel de pôr à prova o modo como é representado.

Certa vez, eu trouxe o exemplo da Virgem Maria – não a figura teológica, mas a intercessora a quem os peregrinos se dirigem. É errado pensar que a existência da Virgem Maria se daria a conhecer independentemente da fé e da confiança dos peregrinos; para ela, fazer isso em uma situação comprometida com a questão de sua representação seria algo de mau gosto. Se concordarmos, em vez disso, que o objetivo de uma peregrinação é a experiência transformadora que ela proporciona, não devemos exigir que a Virgem Maria “demonstre” sua existência para provar que ela não é meramente uma “ficção”. Não devemos, em outras palavras, mobilizar as categorias de superstição, crença ou eficácia simbólica na tentativa de explicar o que os peregrinos alegam experimentar. Devemos, pelo contrário, concluir que a Virgem Maria requer um meio que não responde às demandas científicas.

No entanto, os peregrinos e a Virgem são exemplos fracos de fenômenos rizomáticos, já que foram capturados pela dicotomia entre causas “naturais” e “sobrenaturais”. Dentro de tal dicotomia, pode-se perguntar: o que é responsável pelas curas que ocorrem em Lourdes e outros locais milagrosos – uma intervenção miraculosa ou algum tipo de “efeito placebo intensificado”?

Tal pergunta autoriza situações desagradáveis como aquelas em que as autoridades da igreja, antes de anunciar um milagre, aguardam o veredito de médicos habilitados para decidir se uma cura pode ser explicada com base em “causas naturais”, como um efeito placebo. Isso advém de uma definição desastrosa do “natural”, a saber: aquilo que a Ciência um dia virá a explicar. “Sobrenatural”, então, seria o que – tão desastrosamente – possa vir a desafiar tais explicações. Em outras palavras, o meio aqui se opõe a quaisquer conexões rizomáticas, categorizando o caso como ligado a uma crença – aqueles que acreditam que a “natureza”, como domínio sob governo da Ciência, explica os efeitos que alimentam a superstição, e aqueles que aceitam essa crença, mas acrescentam outra: a crença em um poder que transcende a natureza.

O caso quase esquecido do magnetismo ilustra um contraste interessante. No século XIX, o magnetismo despertou um intenso interesse, a ponto de obscurecer o limite entre o natural e o sobrenatural. Enquanto a natureza se tornava misteriosa, a sobrenatureza passou a ser povoada por mensageiros que traziam notícias de alhures a médiuns que entravam em transe magnético – uma situação bastante desordenada que, compreensivelmente, suscitou reações hostis tanto de instituições científicas como de igrejas.

Chegou-se a propor, inclusive, que a psicanálise não era a “praga” subversiva de que Freud se vangloriava, mas sim uma restauração da ordem, já que ajudava a explicar curas misteriosas, a “lucidez” magnética e outras manifestações demoníacas categorizadas como puramente humanas. Em nome da Ciência, ela estaria decifrando uma nova causa universal. O inconsciente freudiano, de fato, era “científico”, no sentido de que autorizava a depreciação dos que se maravilharam e fantasiavam, e exaltava a triste e difícil verdade por trás da ilusão das aparências. Foi ele que validou a grande narrativa épica popularizada por Freud: seguidor de Copérnico e Darwin, ele infligiria uma ferida letal no que chamava de nossas “crenças” narcísicas.

O poeta surrealista André Breton experimentou uma operação diferente: para ele, o magnetismo deveria ser tirado das mãos dos cientistas e médicos, que o mutilam por meio de checagens polêmicas, caracterizadas pela suspeita de charlatanismo, autoengano ou fraudes deliberadas. Para Breton, o objetivo não era verificar o que os clarividentes magnetizados viam, nem compreender as curas enigmáticas, mas cultivar transes lúcidos (o

automatismo) no meio da arte, tendo como objetivo primordial se livrar das amarras da percepção normal, da chave da representação. Ao meio da arte caberia dar vazão aos modos de “recuperar nossa força psíquica”.

A proposta de Breton é interessante, pois o meio da arte tinha de fato como apoiar e sustentar os efeitos perturbadores associados ao magnetismo. Tal meio teria talvez sido capaz de produzir seu próprio conhecimento prático dos transe – um conhecimento preocupado apenas com os efeitos de transe, indiferente ao caráter “natural” ou “sobrenatural” de suas causas. Contudo, a proposição de Breton era menos prática do que apropriada, tendo sido marcada por um triunfalismo tipicamente modernista. Para ele, a arte era suprema, não era um ofício entre outros ofícios, mas sim a manifestação final do “surreal”, depurado de crenças supersticiosas – como o animismo.

Assim, ele não consideraria fazer conexões rizomáticas com outras práticas que também explorassem uma relação metamórfica com o mundo (e não uma representação dele). Breton não viria a romper com a perspectiva que ainda caracteriza tantos encontros “interdisciplinares”, nos quais a “subjetividade” do ponto de vista do artista é contrastada com a “objetividade” da Ciência. É como se fosse possível produzir um contraste entre duas bandeiras em uma paisagem arrasada, cada uma delas estampada com uma dessas palavras de subjugação, de ordem – cada uma delas, portanto, vazias. Essas bandeiras, aparentemente opostas, condizem em algo crucial: não devemos trair o imperativo moral que nos leva a espezinhar o que se apresenta como um berço do qual podemos partir; do qual temos o imperioso dever de sair.

Torna-se crucial, finalmente, fazer aqui uma pergunta ativa, transformadora, e não reflexiva: quem é esse nós? Associa a eficácia dessa pergunta a outra operação, a de “reativar”. Novamente, a questão será pensar pelo meio, mas, desta vez, um meio perigoso e insalubre, que nos incita a sentir que temos a grande responsabilidade de determinar o que está e o que não está autorizado a “realmente” existir. É um meio, conseqüentemente, governado pelo poder do julgamento crítico.

Os cientistas estão contaminados, é claro, assim como quem admite que eles têm autoridade para decidir o que existe objetivamente. Mas quem alega ser animista, quem afirma que as rochas “realmente” têm almas ou intenções, como os seres humanos, também pode estar contaminado. É o “realmente” que importa aqui, uma ênfase que marca o poder polêmico associado à verdade. Voltando por um momento à classificação proposta pelo antropólogo Philippe Descola, eu diria que aqueles que são categorizados como animistas não têm nenhuma palavra equivalente a “realmente” para insistir que eles estão certos e que os outros são vítimas de ilusões.

Reativar começa pelo reconhecimento do poder que esse meio tem de contaminar, um poder que não se deixa abalar nem um pouco pela ideia da triste relatividade de todas as verdades. Muito pelo contrário, na verdade, uma vez que o triste refrão do relativista – triste porque monótono – diz que nossas verdades não têm “realmente” a autoridade que elas alegam ter.

Reativar significa reativar aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos simplesmente reavê-lo. Recuperar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou. Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas. Deve-se regenerar os meios envenenados, assim como muitas de nossas palavras, aquelas que – como “animismo” e “magia” – trazem com elas o poder de nos tornar reféns: você realmente acredita em...?

Essa palavra, “reativar” [*to reclaim*²], chegou até mim como presente de bruxas neopagãs contemporâneas e outros ativistas dos Estados Unidos. Também chegou até mim o impactante clamor da neopagã Starhawk: “A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas”. Os caçadores de bruxas certamente não estão mais entre nós, e não levamos mais a sério a acusação de adoração do diabo outrora atribuída às bruxas. Pelo

² [N.T.] Verbo bastante polissêmico, também traduzível como “reivindicar”, “recuperar”, “reformular”, “regenerar”, “reafirmar”. Note-se que Stengers abraça o termo “Reclaiming” inspirada no modo como ele é mobilizado pela comunidade de bruxas de mesmo nome fundada em 1979 em São Francisco, ligada à escritora e ativista neopagã Starhawk. Para conhecer a história do grupo, ver SALOMONSEN, Jone. *Enchanted Feminism: The Reclaiming Witches of San Francisco*. New York: Routledge, 2002. Em outro ensaio (“Experimenting with refrains: Subjectivity and the challenge of escaping modern dualism”, *Subjectivity*, 22(1), 38-59, 2008), Stengers explicita que “‘reclaiming’ é uma aventura tanto empírica quanto pragmática, pois não significa primordialmente retomar o que foi confiscado, mas aprender o que é necessário para habitar novamente o que foi destruído. ‘Reclaiming’, na verdade, está irredutivelmente associado a ‘curar’, ‘reapropriar’, ‘aprender/ensinar de novo’, ‘lutar’, ‘tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada’”. Decidimos pela tradução do verbo “to reclaim” como “reativar” a fim de abarcar o potencial terapêutico e político da ideia aqui proposta. Entretanto, nenhuma opção bastará em si como satisfatória. Fica o leitor advertido, primeiramente, de que a história do termo passa pela ligação entre magia e espiritualidade e transformação social e política; e, em segundo lugar, de que o “reativar” em jogo diz respeito não a um gesto nostálgico de repetição do passado, mas a ações e práticas situadas, norteadas pelo empirismo e pelo pragmatismo.

contrário, nosso meio é definido pelo orgulho moderno da capacidade de interpretar tanto a bruxaria como a caça às bruxas em termos de construções, crenças sociais, linguísticas, culturais ou políticas. O que esse orgulho deixa passar despercebido, no entanto, é que somos herdeiros de uma operação de erradicação cultural e social – precursora do que foi cometido em nome da civilização e da razão. Qualquer coisa que classifique a memória de tais operações como sem importância ou irrelevante só contribui para torná-las mais bem-sucedidas.

Nesse sentido, o orgulho que sentimos de nosso poder crítico de “saber mais” do que as bruxas e os caçadores de bruxas nos torna herdeiros da caça às bruxas. A questão aqui, obviamente, não é nos sentirmos culpados, mas nos abriremos para o que William James, em seu “A vontade de acreditar” (*The Will to Believe*), chamou de opção genuína e eficaz, complicando a questão do “nós”, exigindo que nos situemos. E aqui entra a verdadeira eficácia do clamor de Starhawk. Reativar o passado não é uma questão de ressuscitá-lo como ele era, de sonhar em tornar realidade uma dada tradição “verdadeira”, “autêntica”. Trata-se antes de reativá-lo e, em primeiro lugar, de sentir a fumaça que paira nas nossas narinas – a fumaça que senti, por exemplo, quando enfatizei apressadamente que, não, eu não “acreditava” que se pudesse ressuscitar o passado.

Aprender a sentir a fumaça é reconhecer que aprendemos os códigos dos nossos respectivos meios: comentários sarcásticos, risos sabichões, julgamentos exagerados, muitas vezes sobre alguém, mas dotados do poder de impregnar e contaminar – de nos moldar como aqueles que zombam, distintos daqueles que são zombados.

No entanto, podemos tentar entender tudo que diz respeito a como o passado nos molda, mas compreendê-lo não quer dizer reafirmá-lo, pois não quer dizer recuperá-lo. De fato, é esta a pergunta angustiada de David Abram, uma pergunta da qual não temos como escapar apenas apontando para o capitalismo ou a ganância humana: como pode uma cultura tão educada como a nossa ser tão inconsciente, tão imprudente, em suas relações com o caráter animado da Terra? Abram diz que foi tocado por uma resposta a esta pergunta quando esteve em uma livraria em que havia uma única seção para todos os títulos sobre todas as tradições sagradas e fontes de sabedoria moral do presente e do passado:

Não é de se admirar! Não é de se admirar que nossas civilizações tão sofisticadas, repletas de conhecimento acumulado de tantas tradições, continuem a aplinar e desmembrar cada parte da Terra que respira... O que aconteceu foi que passamos para as páginas todas essas sabedorias, apartando efetivamente esses muitos ensinamentos da Terra viva, que antigamente os sustentava e en-

carnava. Uma vez inscritas nas páginas, todas essas sabedorias passam a parecer ter uma proveniência exclusivamente humana. Fixou-se a luz que antes provinha da dança da lua entrando e saindo das nuvens, ou do brilho da luz solar sobre a superfície ondulada do vento batendo nos lagos das montanhas, em uma forma imutável.³

Ainda assim, David Abram escreve, e o faz apaixonadamente. Como primeiro passo da recuperação, eu gostaria de sugerir que a experiência de escrever (e não de anotar) é marcada pelo mesmo tipo de indeterminação crucial que caracteriza a dança da lua. Escrever resiste ao “ou” que desmembra a experiência. Escrever resiste à escolha entre a lua que “realmente” nos ilumina, como faria um sujeito dotado de intenções, ou a lua da crítica, que faria apenas o que “realmente” provém do humano.

Escrever é uma experiência de transformação metamórfica. Escrever nos faz sentir que as ideias não são do autor, mas que elas exigem uma espécie de contorção cerebral, isto é, corporal, que frustra quaisquer intenções pré-formadas. (Essa contorção nos torna larvas, como escreveu Deleuze). Poderíamos mesmo dizer que a escrita foi o que deu às forças transformadoras um modo particular de existência – aquele das “ideias”. Alfred North Whitehead propôs que as ideias de Platão são aquelas coisas que, antes de tudo, atraem eroticamente a alma humana – ou, poderíamos dizer, aquelas coisas que “animam” os humanos. Para Whitehead, o que define a alma humana (grega) é “o prazer de sua função criativa, decorrente da fruição das ideias”.

No entanto, quando um texto é escrito, adquirindo uma “forma imutável”, ele pode muito bem vir a se impor como sendo de origem humana – passando até mesmo a impressão de ser um veículo de acesso às intenções do escritor, de compreensão do que ele “queria comunicar” e do que nos cabe “entender”. Correlativamente, a alma platônica pode se tornar uma definição divorciada da experiência, algo que nós possuiríamos e a “natureza” não possuiria.

Whitehead escreveu que, depois de *O Banquete*, que consiste em uma discussão do poder erótico das ideias, Platão deveria ter escrito outro diálogo, chamado *As Fúrias*, tratando do horror escondido “nas realizações imperfeitas”. A possibilidade de uma realização imperfeita se faz certamente presente sempre que forças transformativas e metamórficas se deixam sentir, mas isso acontece sobretudo no que diz respeito às ideias, se, como afirmo, a realização das ideias implicar escrever.

³ ABRAM, David. *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. New York: Vintage, 2010. p. 281.

De fato, uma vez “anotadas”, as ideias nos tentam a associá-las a um significado definido, geralmente disponível ao entendimento, separando a experiência da leitura daquela da escrita. Isso acontece ainda mais no mundo de hoje, saturado de textos e signos dirigidos a “qualquer um” – separando-nos do mundo “mais que humano” ao qual as ideias, não obstante, pertencem. No entanto, para reativar o animismo, não é suficiente ter uma “ideia” que nos permita afirmar que a conhecemos – mesmo que para pessoas como eu seja crucial perceber que minha experiência de escrever é uma experiência animista, atestando o domínio de um mundo “mais que humano”.

Reativar significa recuperar e, neste caso, recuperar a capacidade de honrar a experiência, toda experiência que nos importa, não como “nossa”, mas sim como experiência que nos “anima”, que nos faz testemunhar o que não somos nós. Ainda que reativar não possa ser reduzido à fruição de uma ideia, certas ideias podem aprofundar esse processo – e protegê-lo de uma “desmistificação” sob a forma de uma ilusão fetichista. Essa ideia remete ao conceito deleuzo-guattariano de “agenciamento” (*agencement*, em francês).

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.

Relacionar o animismo à eficácia dos “agenciamentos” é um movimento perigoso, no entanto, pois pode muito bem nos reconfortar de maneira um pouco fácil demais. Sentirmo-nos livres para ponderar sem experimentar as consequências existenciais das nossas perguntas faz parte do modo como somos fabricados como leitores. Por exemplo, podemos nos sentir tentados a entender o agenciamento como um conceito interessante, como outros o são, ponderando sobre suas conexões com outros conceitos – isto é, sem sentir que nosso viés intencional é ameaçado pelas demandas que ele coloca. E também sem temer o olhar desconfiado dos inquisidores, sem sentir a fumaça nas nossas narinas. As citações às quais fazemos referência nos protegem.

É por isso que pode ser melhor reavivar palavras que foram afetadas por terem ficado

restritas ao uso metafórico. “Magia” é uma delas: falamos livremente da magia de um acontecimento, de uma paisagem, de um trecho de música. Protegidos pela metáfora, podemos então expressar a experiência de uma agência que não nos pertence, mesmo que ela nos inclua, estando este “nós”, porém, sob a sedução de um determinado sentimento.

Eu diria que precisamos nos privar dessa proteção para nos livrarmos da triste e monótona vozinha crítica ou reflexiva que sussurra que não devemos aceitar ser mistificados, uma vozinha que faz ecoar a dos inquisidores. Essa voz pode apontar para as possibilidades assustadoras que decorriam caso desistíssemos da crítica, a única defesa que temos contra o fanatismo e o domínio das ilusões. Mas ela é, antes de tudo, a voz da narrativa épica que ainda nos habita: “Não retrocederás!”

Admitimos muitas propostas ousadas desde que – como as de Breton – elas reflitam uma versão dessa narrativa épica, desde que garantam que somente os tipos selecionados (artistas, filósofos etc.) estejam autorizados a investigar aquilo que mistifica os outros.

A magia ultrapassa qualquer versão dessa narrativa épica. E é precisamente por isso que as bruxas neopagãs chamam de “magia” o ofício ao qual se dedicam: nomeá-lo dessa forma, dizem elas, é em si um ato de magia, já que o desconforto que ele cria nos ajuda a perceber a fumaça pairando nas nossas narinas. Mais do que isso: elas aprenderam a lançar círculos e a invocar a Deusa – Ela que, dizem as bruxas, “retorna”, Ela A quem se deve agradecer pelo acontecimento que as torna capazes de fazer o que chamam de “trabalho da Deusa”.

Ao fazê-lo, elas nos colocam à prova! Como aceitar a regressão ou a conversão a crenças sobrenaturais? A questão aqui, contudo, não é nos perguntarmos se devemos “aceitar” a Deusa que as bruxas contemporâneas invocam em seus rituais. Se disséssemos: “Mas a sua Deusa é apenas uma ficção”, sem dúvida elas sorririam e perguntariam se somos daquelas pessoas que acreditam que a ficção não tem poder.

O que as bruxas nos desafiam a aceitar é a possibilidade de abrir mão de critérios que julgam transcender os agenciamentos, e que reforçam, por repetidas vezes, a narrativa épica da razão crítica. O que elas cultivam, como parte de seu ofício (algo que faz parte de qualquer ofício), é uma arte da atenção imanente, uma arte empírica que investiga o que é bom ou nocivo – uma arte que o nosso apego à verdade muitas vezes nos faz desprezar, entendendo-a como superstição. As bruxas são pragmáticas, radicalmente pragmáticas, e experimentam efeitos e consequências do que, como elas sabem, nunca é inócuo, e envolve cuidado, proteção e experiência.

O canto ritual das bruxas – “Ela muda tudo o que Ela toca, e tudo o que Ela toca muda” – certamente poderia ser pensado em termos de agenciamento, uma vez que resiste

ao caráter desmembrativo trazido pela atribuição de agência. A mudança pertence à Deusa como “agente” ou àquilo que muda quando é tocado?

No entanto, a eficácia primeira do refrão reside no “Ela toca”. Aqui, a indeterminação própria dos agenciamentos não é mais conceitual. Ela faz parte de uma experiência que afirma que o poder de mudar não se atribui a nós mesmos nem se reduz a algo “natural”. Trata-se de uma experiência que honra a mudança como forma de criação.

No mais, o que importa aqui não é comentar o refrão. O refrão deve ser cantado; ele faz parte da prática da adoração. Será que a ideia de que a magia designa tanto um ofício formado por agenciamentos quanto sua especial eficácia transformadora poderia nos ajudar a reafirmá-la, afastando-a tanto da segurança do metafórico como do estigma do sobrenatural? Poderia ela nos ajudar a sentir que, pelo contrário, nada na natureza é “natural”? Poderia ela nos levar a considerar novas conexões transversais, resistindo a toda a redução, distanciando-nos da triste expressão “natural”, que na verdade significa “não ultrapassar: disponível apenas para explicações científicas”, e também do “simbólico”, que acaba por abarcar todo o resto?

Reativar é um passo que sempre implica se colocar em risco. Eu diria que nós, que não somos bruxas, não precisamos imitá-las, mas descobrir como podemos nos deixar correr riscos diante da magia.

Podemos, por exemplo, experimentar o uso (não metafórico) do termo “magia”, que designa o ofício dos ilusionistas que nos fazem perceber e aceitar aquilo que sabemos ser impossível. A magia, dizem as bruxas, é uma arte. Elas não ficariam chocadas com a ideia da existência de uma conexão transversal com a arte dos mágicos se essa conexão fosse reafirmativa – isto é, se a arte dos mágicos fosse pensada como aquilo que sobreviveu quando a magia se tornou uma questão de ilusão e manipulação enganosa nas mãos dos charlatões, ou entregue às mãos mercenárias daqueles que conhecem as muitas maneiras pelas quais podemos ser seduzidos a desejar, a confiar, a comprar.

E é exatamente isso que David Abram, ele próprio um mágico dotado de finas habilidades manuais, propõe ao relacionar seu ofício ao que o torna possível, isto é, “ao modo como os próprios sentidos se lançam além do que se apresenta como imediatamente dado, a fim de experimentar o contato com os outros lados de coisas que não sentimos diretamente, com os aspectos ocultos ou invisíveis do sensível.⁴ Aquilo de que os “ilusionistas” engenhosamente tiram partido, então, seria a própria criatividade dos sentidos, em consonância

⁴ ABRAM, David. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Random House, 1997. pp. 58.

com o que Abram caracteriza como “sugestões dadas pelo próprio sensível.” Se é que se está tirando partido aqui, é do mágico em si, na medida em que essas sugestões vêm não só das suas palavras explícitas e de seus gestos povoados de intenção, mas também das mudanças corporais sutis que expressam que ele, o próprio mágico, participa da mágica que apresenta e é seduzido por ela.

Os nossos sentidos, conclui Abram, 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, porém, ele insiste, nunca desaparece: nunca saímos do “fluxo de participação”. 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.

Atrair, sugerir, iludir, induzir, capturar, hipnotizar – todas as nossas palavras expressam a ambivalência da atração. Tudo o que nos atrai ou nos anima também pode nos escravizar, e tanto mais se for tomado como certo. Os ofícios científicos experimentais, que exemplificam de forma radical a eficácia metamórfica do agenciamento, conferindo às coisas o poder de “animar” o cientista, suscitando nele sentimentos, pensamentos, imaginação, são também um exemplo radical desse poder escravizador. O que eu chamaria, com Whitehead, de uma “realização imperfeita” do que eles conseguiram desencadeou uma conquista furiosa em nome da qual os cientistas degradam suas realizações, apresentando-as como mera manifestação da racionalidade objetiva.

No entanto, a questão de como fazer jus à eficácia metamórfica dos agenciamentos – nem tomando-a como certa, nem dotando-a de grandiosidade sobrenatural – é uma questão preocupante para todos os ofícios “mágicos”, ainda mais em nosso meio insalubre e contaminante. E é justamente porque essa preocupação, ainda que comum, não tem como receber nenhuma resposta geral, que a reativação da magia só pode ser uma operação rizomática.

Os rizomas repudiam qualquer forma de generalidade. As conexões não manifestam verdade alguma quanto ao que é comum além da multiplicidade heterogênea rizomática – além da multiplicidade de significações pragmáticas distintas associadas à “magia” como relacionadas ao que chamamos de política, cura, educação, artes, filosofia, ciências, agricultura ou qualquer ofício que requeira ou dependa de uma capacidade de nos envolver com uma atenção metamórfica relevante.

A única generalidade em questão aqui diz respeito ao nosso meio e a sua compulsão em categorizar e julgar – e o espiritualismo é aqui um provável julgamento – ou em negar tudo o que aponte para a dimensão metamórfica do que deve ser realizado. As conexões

rizomáticas podem ser uma resposta não geral para essa generalidade. Cada ofício “mágico” necessita de conexões com outros para resistir à contaminação pelo meio, pelo poder divisório do julgamento social, pelo cheiro da fumaça que exige que decidamos se somos herdeiros das bruxas ou dos caçadores de bruxas.

Mas as conexões também podem ser necessárias para curar e aprender. No que diz respeito à perigosa arte de animar para ser animado, o fator de conexão pode ser o aprendido prático sobre a atenção imanente (crítica) necessária. Não em relação ao que é bom ou ruim em si, mas ao que Whitehead chamou de realização (*realization*). Mais uma vez, não se pode tomar nenhum modo de realização como modelo, apenas como a reivindicação de uma reinvenção pragmática. A fim de honrar a criação de conexões, de protegê-las contra os modelos e normas, pode ser necessário empregar um nome. O animismo poderia ser o nome atribuído a essa arte rizomática.

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.

*

*Este é o Caderno de Leituras n.62, publicado
em maio de 2017 e composto nas fontes Gotham e Minion Pro
por Luísa Rabello para as Edições Chão da Feira.*

[chaodafeira.com]

Patrocínio



Realizado com recursos da Lei Municipal de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte
1069/2014

Este Caderno de Leituras foi realizado com recursos da Lei Municipal de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte. Fundação Municipal de Cultura. Patrocínio UNA.