

# O transfigural como saber dos corpos<sup>1</sup>

Miguel Firmeza Bezerra<sup>2</sup>  
Juliano Batista Dos Santos<sup>3</sup>

**RESUMO:** O presente trabalho tem como proposta traçar um percurso em que foi delineado alguns aspectos do que chamamos aqui de *transfigural*. Minimamente antecipando, trata-se de héteros-saberes fundados sobre uma alteridade essencial a ser afirmada no pensamento, de modo a efetuar, nas figuras que balizam esse mesmo pensamento, à produção de uma dinâmica que os diferenciem. O que se pretende aqui é sinalizar e identificar espaços e frestas do eu, por onde se apresentam possibilidades de diferenciações do mesmo (de inúmeros eu's e seus saberes), não somente a nível de pensamento, como também de um conhecimento capaz de se afirmar como produção corporal, como experimentações para o que pode um corpo, e como possibilidade à prática de um pensamento-corpo. Primeiramente, passamos por uma crítica feita pelo povo Guarani à ideia do Um, para em seguida entramos neste território em que a noção de um eu autocentrado e autofundado já não serve mais, cedendo existência a processos de hibridação a partir do canibalismo ontológico proposto por Viveiros de Castro e do processo de criação do pintor Francis Bacon. Por fim, chegamos ao ensaio de uma poética da incongruência ou da fratura como espaços (im)próprios do *transfigural*. Para melhor compreensão das discussões em jogo, servimo-nos de algumas imagens que têm como finalidade ora materializar a compreensão das discussões ora mostrar formas de ser e estar diferentes da eurocêntrica.

**Palavras-chave:** Transfigural; héteros-saberes; corpos; cultura.

## *The metamorphosing as awareness of bodies*

**ABSTRACT:** *The present work has the goal to trace a path in which some aspects of what we call metamorphosing were outlined. Basically, it is a matter of hetero-knowledge based on an essential alterity to be affirmed in thought, in order to effect, in the figures that point out this same thought, the production of a dynamic that distinguishes them. What is meant here is to indicate and identify spaces and cracks in the self, through which possibilities of contrasts of the very same one (of plurality of I's and their knowledge) are presented, not only at the level of thought, but also of a knowledge capable of affirming itself as bodily production, as experiments for what a body can do, and as a possibility for the practice of a thought-body. First, we experience a criticism made by the Guarani people to the idea of the One, and then we enter this territory in which the belief of a self-centered and self-founded being no longer serves, giving existence to processes of hybridization based on the ontological cannibalism*

---

<sup>1</sup> O presente artigo é uma versão revisada e ampliada da comunicação intitulada *O transfigural: saber como produção corporal*, apresentada no I Congresso Internacional de Estudos das Diferenças & Alteridade: Identidades Fraturadas, Memória Cultural e Processos Diaspóricos e I Seminário Internacional da Rede Internacional de Pesquisa em História e Culturas Contemporâneas: As Ciências Humanas no Olho do Furacão, entre os dias 12 e 15 de julho de 2021, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) em Aquidauana-MS, mais precisamente no ST *Intercâmbios entre Corpo, Memória e Linguagens Artísticas*.

<sup>2</sup> Doutor em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. Docente de Sociologia (professor substituto) na UFMT Campus Cuiabá, e-mail: miguelbezerra@hotmail.com.

<sup>3</sup> Doutor em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Docente de Filosofia do IFMT Campus Cuiabá, e-mail: julianojbs@gmail.com.

*proposed by Viveiros de Castro and the creative process of the painter Francis Bacon. Finally, we come to the rehearsal of a poetic incongruity or fracture as (im)proper spaces of the metamorphosing. For a better understanding of the subject in question, we use some images that aim either to materialize the understanding of the discussions or to show ways to exist and be different from the Eurocentric perspective.*

**Keywords:** *Metamorphosing; hetero-knowledge; bodies; culture.*

### ***El transfigural como como conocer los cuerpos***

**RESUMEN:** *El presente trabajo pretende trazar un camino en el que se perfilaron algunos aspectos de lo que llamamos transfigural. Mínimamente anticipativos, se trata de heteroconocimientos basados en una alteridad esencial que debe afirmarse en el pensamiento, para efectuar, en las figuras que guían ese mismo pensamiento, la producción de una dinámica que las diferencia. Lo que se pretende aquí es señalar e identificar espacios y lagunas en el yo, donde se presentan posibilidades de diferenciación del yo (de innumerables yoes y sus conocimientos), no sólo a nivel del pensamiento, sino también del conocimiento capaz de afirmarse. como producción corporal, como experimentos sobre lo que un cuerpo puede hacer y como posibilidad para la práctica de un cuerpo-pensamiento. Primero, recorreremos una crítica que hace el pueblo guaraní a la idea del Uno, para luego ingresar a este territorio en el que ya no sirve la noción de un yo egocéntrico y autofundado, dando paso a procesos de hibridación basada en el canibalismo ontológico propuesto por Viveiros de Castro y el proceso creativo del pintor Francis Bacon. Finalmente llegamos al ensayo sobre una poética de la incongruencia o la fractura como espacios (im)proprios de lo transfigural. Para comprender mejor las discusiones en juego, utilizamos algunas imágenes que tienen como objetivo materializar la comprensión de las discusiones o mostrar formas de ser diferentes a la eurocéntrica.*

**Palabras clave:** *Transfiguracional; conocimiento directo; cuerpos; cultura.*

## **Introdução**

O texto que segue constitui-se de relações, de aproximações entre distintos contextos, a saber: a política simbólica dos Guaranis – tal como Clastres (2012) nos apresenta; o processo de criação do pintor Francis Bacon (1975); e a cosmovisão dos guerreiros Araweté, extraída da obra de Viveiros de Castro (2002). O propósito dessas aproximações é deflagrar um plano de composição da existência que atravessa ambos os contextos, ainda que se desenvolva de modo singular em cada um deles.

Tal construção se justifica por trazer à tona formas de compreender e efetivar a existência através de prismas que podem parecer estranhos aos modos de apreensão ocidentais. Mostrar outras práticas de exercer a vida, de apreender com os diversos outros que não cessou de colonizar, torna-se indispensável à compreensão das diferentes maneiras de ser e estar no mundo. Um aprendizado que envolve um novo horizonte relacional e que tem a chance de repensar as próprias relações consigo e com os não-humanos (Houdart, 2015).

ISSN: 2317-6091 - Revista de Ciências da Educação, Americana, ano XXVI, n. 53, 2024, p. 83-99.

Em decorrência das diversas crises (ambiental, social, existencial...) que o modelo civilizatório moderno criou, ousamos dizer que talvez é chegada a hora de voltarmos para aquilo que negamos e renegamos, de maneira a nos permitir uma nova história e uma nova vida com novas relações; relações harmônicas e não mais marcadas pela imposição e destruição.

Nessa lógica, a proposição que se segue e que, no último tópico do texto chamamos de transfigural, pertence a uma tentativa de “respirar” de um outro modo, de fazer a existência passar por outras vias, em meio aos múltiplos operadores que regulam e estabilizam as figuras do eu/outro, dentro/fora, cultura/natureza, espírito/corpo etc., tão basilares da cultura moderna. Os modos de existência que aqui são colocados em relação, vivem sob outros regimes de efetivar a vida, ofertando a possibilidade de, ao com eles nos relacionarmos, alterarmos o nosso próprio, isto é, o nosso *dasein* ou ser-aí (Heidegger, 1988).

## **1. A rejeição do mito da especificidade a partir dos Guaranis**

Clastres (2012) afirma que o Estado, nas sociedades que analisou, não floresceu em virtude de práticas políticas de conjuração contra à sua formação. Impedimento criado a partir de dispositivos capazes de manter o grupo social livre de domínios separados da própria sociedade. Do mesmo modo, também é possível que certos indígenas tenham se precavido contra a emergência de um sujeito uno, igual a si mesmo, identificado com uma representação autorreferencial.

No primeiro caso, o que se defende é a existência das vontades livres guiadas pela autodeterminação da sociedade frente ao perigo de um poder separado dela. No segundo, uma subjetividade relacional, transindividual, imantada ao ambiente e que não se deixa aprisionar por planos identitários fixos, separados das relações que se formam. No caso da etnia Guarani, observa-se uma construção simbólica de repulsa ao Um, algo tido como signo das mazelas, como máscara do mal, como desígnio das coisas ruins, como causa das infelicidades desse povo.

A tabulação do Um como valor maléfico representa uma “insurreição ativa contra o império do Um” (CLASTRES, 2024, p. 83) um dispositivo simbólico contra o Um, para se manterem *sobre* o Um e não *sob*. O Um é aqui o espaço onde cada coisa é si própria, onde cada coisa é igual a si mesma e o real tratado/vivenciado a partir do princípio da identidade. Nessa episteme, um homem é um homem e por isso não pode ser outra coisa como uma pedra, um rio,

uma árvore, um animal, um vento, um deus (Cf. Figura 1). Cada coisa no seu lugar e cada lugar na sua coisa. Eis o que define o princípio da identidade que sustenta tal império. Nada de migrações, de transindividuações, de transcodificações. Cada código, cada indivíduo, cada corpo encerra-se em si, finaliza-se em si; tal é a desgraça para o povo Guarani, tal é a configuração do real que eles esconduram.

Figura 1 - *Duendes del Rio*.



Fonte: Harry Roldan Pinedo Varela (Shipibo-Konibo) / Inin Metsa, 2012<sup>4</sup>.

Os Guaranis, que sabem o quanto enganadora é sua linguagem, que nomeia as coisas segundo suas unidades, sabem-no não a partir dessa linguagem, mas a partir do que lhe escapa;

---

<sup>4</sup> O autor não possui um repositório próprio à publicidade de suas pinturas. Várias delas estão disponíveis na internet, quase sempre em blogs, reportagens, catálogos, mídias digitais e redes sociais, a exemplo das pinturas *Duendes del Rio* (Figura 1) e *Los protectores del maestro Shaman* (Figura 3). Disponíveis em: [https://ar.pinterest.com/pin/492229434247207617/?amp\\_client\\_id=CLIENT\\_ID%28\\_%29&mweb\\_unauth\\_id=](https://ar.pinterest.com/pin/492229434247207617/?amp_client_id=CLIENT_ID%28_%29&mweb_unauth_id=) e [https://www.facebook.com/photo/?fbid=4158449060841704&set=a.2562312290455397&locale=ms\\_MY&\\_rd=1&\\_rdr](https://www.facebook.com/photo/?fbid=4158449060841704&set=a.2562312290455397&locale=ms_MY&_rd=1&_rdr), respectivamente. Acesso em: 25 ma. 2024.

a partir do que não se consegue conter nesses termos do real. Não por acaso, a revelação de sua desgraça vem de seus deuses, que não precisam refletir (Clastres, 2012), que se situam fora do plano identitário dos nomes, como a manifestação de um real que colide e transborda a limitação dos nomes e coisas.

Se os deuses são capazes de falar aos homens mesmo estando situados em um plano exterior às suas línguas, então é porque aí se deu uma transcodificação de corpos e línguas, um rompimento da lógica identitária, uma relação com o exterior. Entre os homens e os deuses, ambas alteridades implantadas pelo plano da linguagem, algo se passa: uma zona de coexistência os faz colidir e se relacionar, pois a Terra sem males parece ser justamente essa zona de coexistência, onde o *um* e o *outro* existem simultaneamente e em relação. Zona de uma tensão paradoxal em que o mesmo e o outro conjugam comunicações e movimentos que contrariam a lógica identitária do Um.

Nas palavras de Clastres:

Um habitante da Terra sem Mal não pode ser qualificado univocamente: ele é um homem, sem dúvida, mas também o outro do homem, um deus. O Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o dois, ao mesmo tempo o um e seu outro, o dois que designa verdadeiramente os seres completos. Ywy mara-ey, destinação dos Últimos Homens, não abriga mais homens, não abriga mais deuses: somente iguais, deuses-homens, homens-deuses, tais que nenhum dentre eles se diz segundo o Um (CLASTRES, 2012, p. 188).

Se por um lado o mal é o Um, por outro, sua destinação, o que eles afirmam para si mesmos, o real assentido em seu melhor termo, “o lado de nossa face” (CLASTRES, 2012, p. 188) como dizem os Guaranis, constitui-se na própria modulação transindividual entre um si mesmo e sua exterioridade ou alteridade. O que equivale a uma subjetividade não idêntica a si, mas aberta, relacionada às suas mais extremas diferenças; relações entre dessemelhantes, díspares, opostos.

É curioso notar que a noção de completude e perfeição às sociedades de solidariedade mecânica é radicalmente diversa da que poderíamos imaginar. Se por completo pensamos em algo que diz respeito ao Um, ao acabado e ao que encerra uma realidade em si e por si, totalizando-a e finalizando-a, para os Guaranis, ao contrário de nós, a noção de completude implica em uma relação que sempre escapa ao Um, prevalecendo a interseção dos planos Um e não-Um. Nesse sentido, o incompleto para eles, a exemplo da imperfeição, é o fechamento no plano do Um, isto é, no plano do identitário, das representações. O completo, por sua vez,

antes de significar fechamento e definição unívoca por limites precisos, é tomado como abertura, relação e inacabamento. Uma política simbólica de afirmação do devir.

## **2. Araweté: o canibalismo ontológico como produção de subjetividade**

Na descrição que Viveiros de Castro (2002) faz dos índios Arawetés, no que diz respeito à dinâmica identitária dos matadores, aparece todo um dispositivo relacional e fusional com a alteridade em questão, em que a vítima – sujeito exterior –, converte-se em agente de subjetivação frente ao sujeito que o matou ao limite de apagá-lo e de se portar como o sujeito de enunciação através do corpo do primeiro, posicionado como ventríloquo, em um claro devir vítima do matador. A perspectiva do matador chega a passar por sua morte nessa captura do inimigo, renascendo ampliada em razão de um canibalismo ontológico do exterior (Cf. Figura 2).

Figura 2 – Transe: condição em que o eu consciente do sujeito se altera.



Fonte: Leandro Lima, 2011<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Fotografia retirada dos *Cadernos de Subjetividade* do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, São Paulo, ano 8, n.º. 13, out. 2011, p. 69.

A princípio, após tirar a vida de sua vítima, o espírito do inimigo fica sobre o seu algoz, o que inicialmente se converte em um perigo para a comunidade, visto que esse, ainda tomado por um sentimento de vingança, pode atacar os membros da coletividade. Retiram-se, então, suas armas para evitar que incidentes ocorram, pois, em um primeiro momento, o matador fica exposto às influências raivosas do espírito da vítima que pode, muitas vezes, transtorná-lo, até que se pacifique as relações entre eles. Algo que, às vezes, pode demorar anos. O espírito capturado passa posteriormente à condição de afim potencial, para depois se tornar um duplo afetivo do guerreiro, até que, finalmente, a vítima se consubstancia ao ser do matador e se torna um apêndice espiritual seu.

Nesse percurso, a exterioridade da vítima vai passando pouco a pouco por um processo de interiorização no matador. Isso não significa que ela deixe de lhe ser exterior. Desde a morte do inimigo, não se pode mais falar em uma subjetividade como interioridade no matador, uma vez que o espírito do inimigo passa a acompanhá-lo. Todo trabalho com essa exterioridade, que foi trazida ao interior, é a própria invenção de uma relação e do processo pelo qual se produz a nova subjetividade do guerreiro. Uma relação de sujeitos com perspectivas distintas.

Nas palavras de Viveiros de Castro

Objetivação do matador pela subjetividade da vítima, quando esta o possui, controla e o ‘mata’; e subjetivação do matador pela objetividade da vítima, quando esta se decanta em cantos, nomes, troféus e outras sinédoques que assinalam a nova condição ontológica do matador. Eis aí dois vetores desse processo (VIVEIROS, 2002, p. 129).

Mesmo depois da “morte” do matador pela vítima; da captura do matador pela imagem da vítima e de seu renascimento; dessa complexa transformação do guerreiro, esse não vem a constituir uma nova unidade ou interioridade, pois a vítima não perde seu estatuto de alteridade; torna-se um apêndice, um espírito anexado. O guerreiro, que não cabe mais em uma interioridade, torna-se essa zona limiar entre si e sua extrema alteridade; uma coexistência dinâmica e assimétrica. Situa-se entre os vivos e os mortos, pertencendo a ambos. O guerreiro, vendo-se como outro, descortina a complexidade dos *Mai*, deuses dos Arawetés, tornando-se ele próprio um *Mai*, compartilhando do universo canibal “que se move no elemento sombrio da continuidade, da indiscernibilidade e da irreversibilidade” (VIVEIROS, 2002, p. 294).

Vemos então, entre os índios Arawetés, uma economia da alteridade em que a captura de sujeitos exteriores e seu assentamento (ainda como alteridades) no interior do guerreiro (explodindo sua interioridade) são atos do mais alto valor para esse povo, conduzindo os

guerreiros que as promovem à mesma condição de seus deuses. Há aí toda uma política de subjetivação, de diferenciação, que se efetiva como complexidade relacional entre distintos sujeitos e que não pode ser definida mais por aquele que enuncia em dado instante, quanto pela exterioridade com a qual se relaciona, onde o princípio do movimento (de implicação mútua) encontra-se e ordena tal relação.

Como exemplo, podemos citar um guerreiro já velho que tem dezenas ou centenas de apêndices espirituais, de espíritos de naturezas diversas em relação permanente. O sujeito, de enunciação deste velho, é definido por todo um diagrama móvel, uma tessitura relacional entre inúmeros sujeitos; uma interioridade esburacada e multiplicada por todos os lados, uma multidão de ecos espirituais de texturas e densidades variáveis em negociação permanente; uma subjetividade que se constitui a partir do roubo, da captura, do canibalismo, em suma, de uma absorção do exterior.

Poder-se-ia dizer, portanto, de uma subjetividade sustentada por uma espécie de bricolagem móvel, um código múltiplo, com a capacidade de introduzir fragmentos em fragmentações sempre novas (Levi-Strauss, 1962) formado de “pedaços de quebra-cabeças que não são do mesmo, mas de diferentes quebra-cabeças, violentamente inseridos uns nos outros” (DELEUZE, 2010, p. 62). E que, no entanto, compõe a subjetividade do guerreiro; como uma espécie de malha heteróclita, de múltiplas perspectivas que coexistem de forma inclusiva e complexa.

Animando-nos ainda das leituras de Viveiros de Castro (2002), podemos extrapolar essa malha de múltiplas perspectivas e as operações de captura e hibridização que constituem a existência do guerreiro Araweté para além das relações exclusivamente humanas. Para isso, recorreremos ao conceito de perspectivismo ameríndio proposto pelo autor. Originado a partir de suas interações com povos indígenas, essa formulação sugere uma cosmovisão significativamente diferente daquela que sustenta a sociedade ocidental moderna. Tal perspectiva é capaz de apreender ou promover dinâmicas que seriam impensáveis dentro de nossa perspectiva.

Em nossa concepção ocidental, a humanidade vive sobre a base comum da natureza. Essa natureza é o campo a partir do qual o ser humano se estabelece como tal e produz cultura. No entanto, no contexto do perspectivismo ameríndio, o que constitui o fundo comum a todos os seres não é mais a natureza em si, mas sim a humanidade. Nessa visão, animais, plantas e

outros seres são como homens que se transformaram em diferentes formas de vida, pertencentes à fauna e à flora, mas que mantêm ativas suas qualidades humanas. É como se as plantas, os animais e os rios fossem, essencialmente, humanos vestidos de plantas, animais e rios. Da mesma forma, nós, seres ocidentais, somos essencialmente natureza vestida com as mais variadas culturas. Assim, enquanto vivemos em um mundo configurado entre uma natureza e várias culturas, no perspectivismo ameríndio, o que se coloca é a existência de uma cultura ou de uma humanidade para várias naturezas.

Há uma série de implicações que advém disso. Recortemos, porém, o que interessa em nosso direcionamento. Nessa concepção, a de que no fundo somos todos humanos, está implícita a ideia de que, o que tomamos por matéria inerte, movida por um automatismo do instinto ou por leis regulares, desprovida de intencionalidade, consciência ou qualquer indício de subjetividade – referimo-nos à natureza –, é possuidora também dos atributos que nos caracterizam como humanos. Depreende-se daí que não há uma cisão que coloque os humanos de um lado e a natureza do outro e também que, ambos como humanos, exercem relações onde estão presentes sujeitos por todos os lados.

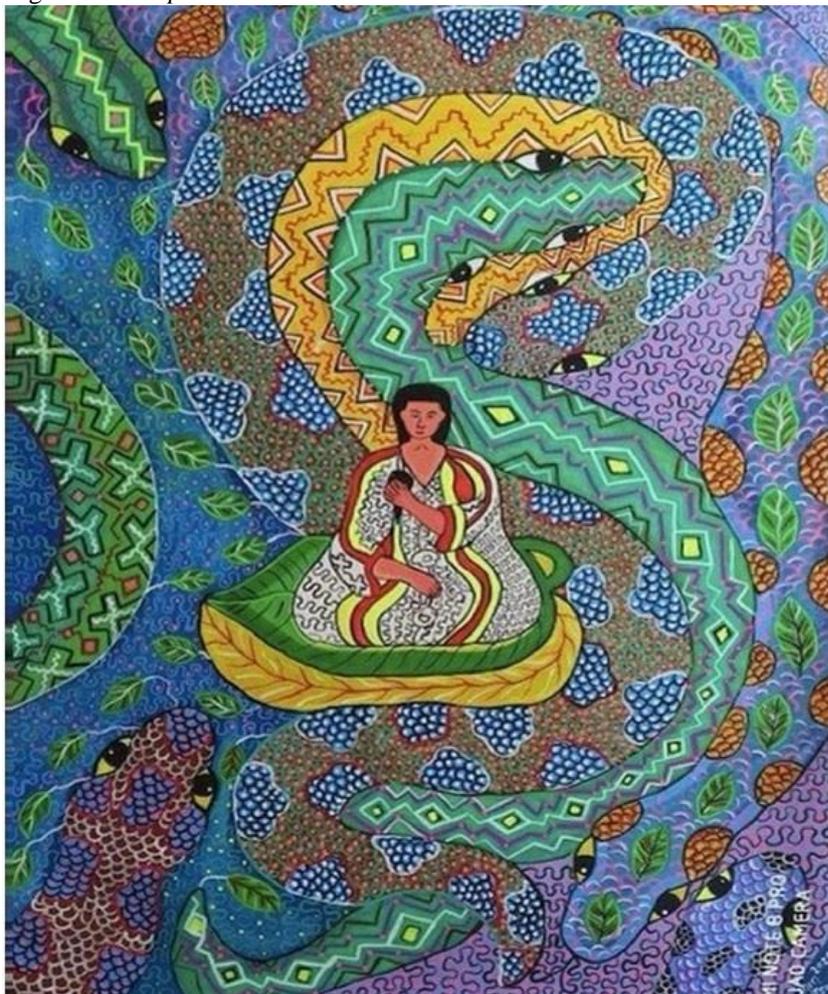
Longe de serem relações românticas de uma fusão edênica entre o homem e a natureza, essas interações são, na verdade, constantes negociações entre os seres e seus pontos de vista. Não por acaso o xamã desempenha um papel crucial nesse tipo de diálogo *transespécie*, embora carregue consigo seus perigos intrínsecos. É ele que transita nesse terreno comum da humanidade; é a ele que as plantas, os animais e outros seres naturais se apresentam como seres conscientes, e é ele quem atua como mediador entre esses diversos mundos e vozes.

O xamã é o diplomata entre os humanos de sua própria comunidade e os humanos de outros domínios, mas não só. Ele é a própria conversação que constitui seu ofício, essa malha viva composta de múltiplos sujeitos, humanos e não humanos, uma subjetividade altamente inclusiva e em permanentes mutações advindas de tais hibridismos. São comuns no universo xamânico relatos em que o xamã tem como aliados entidades espirituais diversas, ancestrais, espíritos de animais, de árvores, das águas... com os quais mantém conversações. São comuns também relatos em que animais se transformam em humanos e humanos em animais.

Um e outro relato estão em estreita relação. Isso porque abrir uma conversação interespecie equivale também a se transformar em tal espécie. Por isso é que tais conversações estabelecem no xamã ou em quem as experimente uma existência múltipla; uma sensação de

coexistência dos sujeitos que se relacionam. Nos guerreiros Araweté são experiências que a lógica das classificações identitárias não consegue abarcar, sinalizadas por essa espécie de canibalismo e hibridismo ontológico. Um tipo de harmonia perfeita dos diferentes que são um, como mostra a pintura a seguir (Cf. Figura 3), que sinaliza para uma experiência xamânica onde múltiplos seres se implicam e se continuam uns nos outros; uma conversação *transespécie* em que o xamã está inserido.

Figura 3 – *Los protectores del maestro Shaman.*



Fonte: Harry Roldan Pinedo Varela (Shipibo-Konibo) / Inin Metsa, 2012.

### 3. Francis Bacon: o gesto que vem do fora

Passemos agora a uma exploração da dinâmica do pensar-pintar a partir do artista plástico Francis Bacon. Veremos que em suas criações existe uma linha que atravessa esses dois universos; um modo de subjetivação que se encontra presente em um e outro.

Façamos, antes, algumas interrogações preliminares que possam nos ajudar nesse trajeto de investigação. Primeiramente o que significa pensar? Como se dá esse ato, esse gesto, esse móvel revelador e produtor do real? E ainda, como a obra de Francis Bacon pode nos ajudar a formular uma imagem do que seja e como funciona o que aqui chamamos de gesto do pensamento?

Poderíamos lançar mão inicialmente de uma diferenciação feita por Gilles Deleuze (1999) no texto *O ato da criação*. Haveria, segundo o filósofo, uma imagem do pensamento que pensa para comunicar, através de signos reconhecidos e compartilhados; visíveis num certo sentido. Poderíamos aqui chamá-lo de pensamento da visibilidade. Pensa-se aí, a partir de um arsenal de signos e significações já reconhecidas para os fins de uma comunicação mais limpa e direta possível, rechaçando qualquer indício de ruído ou assignificante no pensamento.

Por outro lado, o pensamento que aqui nos interessa é o que busca ampliar e afirmar esses ruídos diferenciais em si, forjando relações que possibilitem sua autodiferenciação. Esse pensamento, cujo princípio é criativo e diferencial, vai se desdobrar nesse exterior ruidoso e assignificante ao tempo em que essa vitalidade ruidosa se dobra e transpassa tal pensamento em uma dinâmica de “dupla captura”.

Podemos dizer que, enquanto o primeiro se detém às formas estabelecidas e assentadas de saber, o segundo abre-se às matérias e forças não definidas, não organizadas, para encontrar aí, nesses ruídos não estratificados, a realização de seu exercício; mas não só. Enquanto o primeiro é concebido como uma capacidade inata exercida por um interior reconhecido (o sujeito), o segundo é concebido a partir de uma relação com um campo exterior ainda não reconhecido, com um murmúrio que ainda não reconhecemos como fala, ou com uma língua para a qual não há precedentes e que nos surge como ruídos estrangeiros em nossa própria língua.

Sobre essa dimensão ruidosa do pensamento, podemos dizer que se encontra além ou aquém de um campo de visibilidades e saberes constituídos previamente. Corresponde a uma vitalidade não capturada pelas formas de um mapeamento que se possa ter de antemão, em uma

espécie de região liminar do iminente, na fronteira da visão e do saber dominantes que comunica com uma espécie de *páthos* do pensamento ou um elemento não pensável pelo pensamento.

O que nos interessa pensar aqui é esse pensamento que se abre a essa zona ruidosa, para, a partir dela, buscar seu funcionamento e sua permanente fundação móvel. Em Bacon, essa zona exterior aos seus modelos de figuração aparece como uma potência anônima, um gesto do acaso invadindo suas figuras e transfigurando-as em possibilidades figurativas até então impensáveis. Uma violência imprevisível torce seus rostos e corpos como que figurando o infigurável.

A pintura moderna, diga-se de passagem, surge de uma crise do regime óptico, figurativo e representativo para se instalar de diferentes modos nessa crise; um tipo de disjunção entre o que se vê e o que se pinta; uma disjunção que opera como limiar do saber e clichês pictóricos e uma abertura para além deles.

Essa crise desvela e é, ela própria, um espaçamento, uma distância. Para usar um termo caro a Deleuze (1999), um deserto entre as coisas, entre o que se vê e o que se pinta; um intervalo, uma ruptura que impede a ligação direta entre o que é visto e o desenho; que impede a figura como representação exclusivamente óptica do real.

Ao invés disso, essa crise, esse espaçamento “entre” fazem desabar a predominância do regime óptico introduzindo a possibilidade de relações díspares – uma zona aberta às vitalidades ruidosas. De uma relação pré-estabilizada (figura e real óptico) irrompem elementos estrangeiros de toda ordem alterando o fazer pictural.

Esse intervalo que faz colapsar o regime representativo na pintura introduz, portanto, uma dimensão que extravasa a perspectiva óptica do real. Em Bacon, esse intervalo corresponde ao que o pintor chamou de diagrama e é o artifício que lhe permite abrir zonas suscetíveis a outras possibilidades de figuração. O diagrama para ele eram manchas que fazia ao acaso, traços aleatórios, gestos pictóricos libertos da figuração óptica. Gestos predominantemente manuais que colapsavam a identidade visual entre a figura e o real.

A partir desses diagramas outras possibilidades de figuração surgiam. Esses gestos diagramáticos inseriam na figura intervalos não representativos, zonas assignificantes, espaçamentos desconformes e, com isso, introduziam forças não visíveis, não organizadas, aleatórias, involuntárias na figura. O que Bacon acaba por pintar são os efeitos, na figura, dessas

forças não visíveis, figurando as estranhas e inusitadas relações da figura com o infigurável (Cf. Figura 4).

Figura 4 – Francis Bacon (1909-1992) | Three Studies for Self-Portrait | 1970s, Paintings



Fonte: Bacon, 1975<sup>6</sup>.

Os atravessamentos, as marcas e deformações das figuras por tais forças é o que Bacon pinta. Seus diagramas funcionam como abertura e captação desse infigurável para, abrindo um desastre na figura, capturar forças não ligadas que atuam como um “caos-germe” na figura. Há aí uma “dupla captura”: a figura captura esses elementos não organizados e singulares, e estes, por sua vez, capturam a figura.

O diagrama funcionaria como uma zona de operação, uma zona de porosidade no desnível dessa relação; uma zona assimétrica, não compatível, que vai garantir o gesto da criação no limiar que entrelaça o visível ao não visível. O diagrama, pois, como um afloramento intervalar, como um evidenciar da dimensão não figurativa na figura e como uma possibilidade de uso ativo na diferenciação da mesma, a partir da relação assimétrica entre ambas.

Poderíamos mesmo pensar o diagrama como esse desnível e suas operações de “dupla captura”. O diagrama, que mantém dois registros assimétricos, não equivalentes em relação, fá-lo, no entanto, em um só plano. Ele mesmo (o diagrama) é esse plano onde se desenvolvem relações entre um campo já organizado e relacionado (no caso de Bacon toda a história da pintura, presente virtualmente na tela antes mesmo de se iniciar a pintura) e o campo dos

---

<sup>6</sup> Óleo sobre tela, em três partes cada: 14 x 12 pol. (35,5 x 30,5 cm). Pintado em Paris em 1975. Disponível em: <https://www.christies.com/en/lot/lot-5101425>. Acesso em: 25 mar. 2024.

elementos singulares não ligados e não relacionados. Veja-se que o diagrama não é somente a introdução do aleatório, do infigurável, de um desastre na figura, mas é também, em um só momento, as relações de dupla captura que operam.

Devido à disparidade de tal relação (ao seu caráter radicalmente distinto de uma relação usual ou habitual, visto tratar-se de uma relação no seio da ruptura de uma relação habitual, da decomposição de uma relação habitual para lhe abrir outras possibilidades), autores como Foucault e Blanchot (apud Levy, 2011) a designaram como uma não-relação, porém uma não-relação radicalmente profunda e vital por meio da qual o pensamento realiza-se enquanto ato de criação; que se faz nesses encontros díspares onde o pensamento encontra sua fundação diferenciante; uma discrepância, que possibilitará novas relações, que é germinação de outras relações; ou uma não-relação que opera na ruptura de uma relação. Talvez se possa falar de uma dimensão germinal ou de genética da relação.

Feitas tais observações iniciais, jaz ainda a necessidade de se investigar e aprofundar os pontos aqui levantados para termos uma melhor noção do que significaria esse intervalo, esse colapso, esse espaçamento para a diferenciação da figura e do pensamento. Fiquemos, pois, com algumas perguntas à orientação do que vem a seguir. Como tornar o pensamento um gesto diagramático? Como abrir o pensamento a esses gestos do acaso, do involuntário? Como introduzir o impensável, o caos-germe no pensamento como modo de diferenciá-lo?

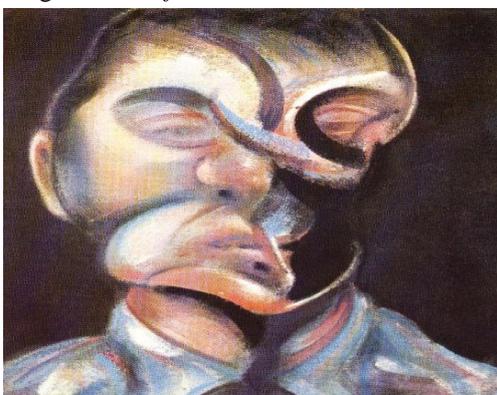
#### **4. Poética da fratura ou o transfigural**

Gostaríamos de pensar aqui em uma poética ou simplesmente em um plano que sustente as relações de sociabilidade fundamentada(s) na(s) diferença(s). Um plano que sustente um desnível, uma incongruência, uma fratura, uma espécie de poética do eu alquebrado, pois é na relação do choque entre dois planos heterogêneos e da disparidade que caracteriza tal relação, que seria possível afirmar o transfigural enquanto plano que o sustenta. Uma espécie de eu que alberga em si os efeitos, as marcas e inscrições mais estranhos e sediciosos como proto-existência, a partir do qual é lançado ao reconfigurar. Trata-se, certamente, de um plano de desencontro, de perda de eixos estabilizadores, de uma espécie de invasão bárbara no império das relações pacificadas do eu consigo mesmo, embora, somente aí, possamos falar de uma relação do eu com o outro de forma inclusiva.

É neste espaço que se pode falar de uma turbulência, de uma intensidade, de um certo caráter entrópico que perpassa uma subjetividade, nessa zona de relações entre dispares ou zona aberrante, onde as identidades são deslocadas de seus eixos para assumirem novas configurações. Nessa zona de reconfiguração do ser, um corpo deixa de ser um corpo para se tornar processo de corporificação, sempre no embate, no conflito, na relação com o que não guarda mínima identidade.

A distância que separa dois planos é a mesma distância que instaura a relação entre eles. Tal distância é o que estamos aqui tomando por fratura, desnível, estado de incongruência, cisão do eu, entre outros nomes que poderiam aderir a esse espaço. Talvez fosse necessário falar de um *páthos* dessa distância, do caráter catastrófico que a permeia, uma vez que não se trata de uma distância pacificadora, mas de um intervalo que faz colidir nossos planos identitários, nossas referencialidades, a partir das quais nos movemos no mundo, com uma vitalidade para a qual não temos referenciais; uma vitalidade inorgânica, não passível de ser organizada por nossos mapas atuais e que, por isso, nos força a movimentos de reconfigurações capazes de dar conta de tais expressões (Cf. Figuras 5 e 6).

Figura 5 – *Self-Potrait*.



Fonte: Francis Bacon, 1972.

Figura 6 – *Portrait of Michel Leiris*.



Fonte: Francis Bacon, 1976.

Uma linha de desastre (perda do astro ao redor do qual gravitar) permeia todo esse processo e é inerente a esse plano do transfigural; mas não só. O saber do transfigural é justamente o saber do corpo no encontro com outros corpos (de outros seres). Nessa zona onde colidem, embaralham-se e são forçados ambos a promoverem os deslocamentos necessários a uma boa composição; saber cujo ato prático insere-se na ação de um deslocamento permanente, instabilidade perpétua de composição do corpo. Um devir que nunca se cessa. Não à toa, o transfigural é exatamente a zona, o intervalo, o espaço que se busca afirmar tanto a crítica dos Guaranis, quanto o canibalismo dos Araweté e também o processo pictórico de Francis Bacon.

## Conclusão

Partimos, pois, neste percurso que traçamos, de uma crítica a um modo de vida que se alicerça nos planos identitários ancorados na metafísica do Um, que se realiza da ênfase no contorno, feita pelos Guaranis. Passamos ao canibalismo ontológico dos Arawetés e ao diagrama de Francis Bacon, todos operando nas frestas, fraturas e inconsistências de tal metafísica, trazendo à tona e fazendo funcionar todo um plano de relações, de coexistências e hibridações. Chamamos a esse plano, onde as figuras contagiam-se, onde os códigos se embaralham, onde a pele que traça o contorno é melhor experimentada a partir dos poros que fazem os territórios comunicarem, de espaço do transfigural. Todo um saber se move aí e é para tal movimento que o texto propõe uma guinada.

Por fim, restaria aqui a possibilidade de propormos a suspensão de tal pergunta: como deslocar nossa atenção do plano que se articula pelas referências identitárias e representativas para o plano onde o real, em seu aspecto inacabado, opera em uma zona viva de presenças que coexistem sob o signo do contágio e da mútua diferenciação, fazendo escapar todo um mundo representado em prol de uma vida, de um movimento que em sua imprevisibilidade traz ao pensamento novos possíveis a se experimentar? Talvez, na primeira palavra da pergunta anterior, esteja sua porta de abertura à suspensão que propõe: situar o exercício do pensamento no *como*, que se situa sempre no meio de um processo inacabado, rejeitando os ímpetus definidores do *o que é*, que marcando referências identitárias, acabam por neutralizar o horizonte indefinível do pensamento.

## Referências

SENRA, Stella. Conversações em Watoriki: das passagens de imagens às imagens de passagem: captando o audiovisual do xamanismo. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, ano 8, n. 13, p. 55-77, out. 2011.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

DELEUZE, Gilles. O ato de criação. *Folha de São Paulo*, São Paulo, v. 27, n. 06, jun. 1999. (Caderno Mais).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*: capitalismo e esquizofrenia 1. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010. (Coleção TRANS).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

HOUDART, Sophie. Humanos e Não Humanos na Antropologia. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 17, n. 2, p. 13-29, 2015.

LEVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Recebido em: maio de 2024.

Parecer em: junho de 2024.

Publicado em: junho de 2024.